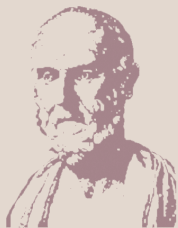


Décembre 2018



Elie Attias

Pensées et Réflexions

Site internet :
medecineetculture.com

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

Sommaire

Éditorial.....	5
Sport et Économie.....	7
Réflexion sur le sport. Jusqu'où la performance ?.....	25
Le corps dans tous ses états.....	31
Les médecins philosophes.....	48
Ma responsabilité envers autrui ou le devoir de responsabilité ...	87
La violence à travers des citations.....	101
L'amitié.....	110
Michel de Montaigne.....	126
Réflexion sur la justice.....	155
À la découverte de Voltaire.....	176
Observation et analyse de la crise de transmission.....	200
La mort dans tous ses états.....	215
Jean de La Fontaine.....	230
Vieillesse et perte d'autonomie.....	251
Soins palliatifs et fin de vie : Réflexion.....	262
Individualisme et Solitude.....	269
Le procès de Socrate.....	289
Réflexions sur la liberté.....	317
Réflexions sur la jalousie.....	338

Comment définir le bonheur	364
Le rire : le Burlesque	379
Mensonge et superstition	407
Chroniques	427
- La Laïcité	429
- Albert Richter : champion et humaniste.....	436
- Le festival de Cannes.....	442
- Charlie Chaplin.....	451
- Buster Keaton	467
- Stan Laurel et Olivier Hardy.....	478
- Georges Brassens.....	489
- Pierre Dac	505
Nous remercions tous les intervenants	513
Sommaire de tous les articles de la Revue	517

ÉDITORIAL

Nous publions dans ce recueil, les articles du Dr Elie Attias, parus depuis 2005, dans la revue *Médecine et Culture* dont il est le créateur avec Ruth Tolédano-Attias. Cette initiative fut heureusement suivie et adoptée par un grand nombre de confrères et de consocuers et a pu se développer et se poursuivre jusqu'à présent moyennant travail, volonté et persévérance.

En France, la loi sur la laïcité et la liberté de conscience sont des principes qui régissent l'espace public et permettent le dialogue entre les citoyens. La laïcité est un lieu neutre à partir duquel des individus venus d'horizons différents peuvent parler et débattre, se contredire, mais néanmoins, vivre ensemble. Durant l'année 2004, le débat sur la laïcité occupait l'espace public.

Par principe, le personnel médical soigne des personnes, quelles que soient leurs origines, leurs croyances, leurs différences culturelles, leurs convictions sociales ou politiques. Dans le lieu où s'exerce la profession médicale, obligatoirement neutre, différentes appartenances culturelles doivent se retrouver, sans aucune restriction ni exclusive. Cette neutralité est, non seulement vitale, mais elle est une obligation éthique pour les personnels médicaux qui s'adressent à tout être humain en situation de vulnérabilité.

Nous avons donc pensé qu'il serait opportun d'élaborer un projet culturel qui pourrait intéresser le corps médical. Nous avons alors réuni une trentaine de médecins, hospitaliers et libéraux et nous avons débattu de ce projet qui s'est concrétisé sous la forme d'une revue – *Médecine et Culture* – que nous diffusons au mois

de juin et de décembre et qui comprend une partie médicale dont les thèmes sont définis et traités par des universitaires et des médecins libéraux, une partie culturelle qui sollicite le corps médical, des intellectuels, des écrivains, des artistes, sur des faits de société, la littérature, la philosophie, l'art, la musique, le cinéma...

Depuis sa création, en décembre 2004, tous ceux qui écrivent et qui participent avec beaucoup de dévouement à cette revue sont des bénévoles. Votre soutien nous encourage à poursuivre et à faire durer ce projet, de manière totalement autonome.

Cette publication est distribuée en grand nombre. Elle est répertoriée à la Bibliothèque nationale de France, à la bibliothèque de l'Académie de Médecine, dans le Catalogue et Index des Sites Médicaux de langue française au CHU de Rouen, dans quelques bibliothèques universitaires, sur le site internet du CHU de Toulouse et de certains établissements privés.

Nous disposons actuellement d'un site internet qui vous permet de lire et de télécharger tous les articles :

medecineetculture.com

Bonne et heureuse année 2019

Sport : Société et Économie

(Décembre 2005)

Le sport est devenu un phénomène social majeur et s'inscrit dans la vie quotidienne de chaque citoyen. Aucune définition savante ne s'est clairement imposée et celle-ci varie sensiblement d'un pays à l'autre. La charte européenne le définit comme « toutes formes d'activités physiques qui, à travers une participation organisée ou non, ont reçu pour objectif l'expression ou l'amélioration de la condition physique et psychique, le développement des relations sociales ou l'obtention de résultats en compétitions de tous niveaux ».

On oppose habituellement deux conceptions du sport : le sport professionnel structuré autour de la performance, du résultat, du record, de la compétition ; le sport amateur pratiqué au nom du respect des principes éthiques fondamentaux, à savoir, le respect de soi et de l'adversaire, le fair-play, la pratique désintéressée... Cette distinction est essentielle mais il faudrait la manier avec beaucoup de prudence pour ne pas laisser croire à une stricte opposition entre ces deux domaines, l'un dominé par l'argent, le profit et source de toutes les dérives, l'autre au service de l'intérêt général et paré de toutes les vertus. Dans toute pratique sportive de compétition, le désir de vaincre peut engendrer des excès, des comportements déviants souvent exacerbés par la logique économique.

« Le sport, écrit Michel Serres, est un instrument pédagogique de première importance parce qu'il apprend le réel, la générosité et nous interdit le mensonge. Il apprend le droit. Obéir à la loi, au moment précis où l'on s'en écarte le plus, dans un instant d'extrême violence, c'est l'«hominisation» par excellence. C'est ce qui nous différencie de la bête. À ce moment-là, l'homme ne fait pas seulement avancer l'humanité, il la crée¹ ».

Note : tous les chiffres répertoriés dans cet article sont de l'année 2005, donc à réactualiser mais l'esprit reste le même.

Sport et économie²

Les rapports entre le sport et l'argent sont très anciens. Mais ce n'est qu'à partir de la période 1984-1986 que « le sport de compétition mis en spectacle entre dans l'aire du marché avec la privatisation du financement des Jeux olympiques de Los Angeles, l'exploitation commerciale des symboles olympiques, la création d'un programme mondial de marketing des Jeux, l'abandon des monopoles des télévisions publiques, notamment en Europe et le lancement concomitant de nombreuses chaînes de télévisions privées (Bourg, 2004) avec une grande vague de déréglementation qui a concerné, au-delà du sport et de la télévision, de nombreux secteurs tels par exemple, la radio, la communication, le transport aérien... » La logique marchande va alors influencer sur l'organisation des manifestations sportives et les agents économiques qui la financent vont y trouver un intérêt croissant.

Grâce à l'évolution technologique avec le numérique, économique avec la mondialisation, sociologique avec un besoin d'identification et de mythes, nous assistons à une nouvelle configuration juridique et économique du sport. Avant 1914, il était financé par les pratiquants et, jusqu'en 1980, le public assurait la première source de recettes. Les chaînes de télévision et les sponsors avec, en France, la contribution des collectivités territoriales dans le cas des sports d'équipe, ont pris progressivement le relais. Des clubs à but non lucratif sont devenus des sociétés commerciales et de nouveaux dispositifs législatifs vont attirer des investisseurs privés. De tels enjeux incitent de plus en plus de firmes à prendre le contrôle de clubs et investissent dans une discipline, le football, et une seule équipe très souvent prestigieuse : Fiat (Juventus de Turin), Médiaset (AC Milan), Pirelli (Inter

¹ Michel Serres, *L'Equipe magazine*, n° 1202, 25 juin 2005. Document recueilli par Benoît Heimermann.

² Jean François Bourg et Jean-Jacques Gouguet, *Économie du sport*. Éditions La Découverte, avril 2005.

Milan), Philips (PSV Eindhoven), Bayer (Leverkusen), Canal Plus (Paris Saint-Germain).

L'accès au marché boursier qui est interdit en France et non pratiqué en Espagne et en Belgique crée de nouveaux moyens aux clubs, souvent les plus performants. C'est ainsi que le sport de haut niveau peut être un gisement de profits directs comme en témoignent les résultats de Manchester United qui fascine les milieux financiers comme les milieux sportifs, avec un bénéfice record de 689 millions d'euros et une valorisation boursière qui dépasserait trois milliards d'euros. Progressivement, le modèle européen imite le modèle américain et, ainsi, le sport de haut niveau vise des objectifs pour lesquels il n'a pas été créé. Cette dynamique financière nuit à l'équilibre compétitif et donc à l'intérêt du spectacle parce que tous les clubs devraient avoir les mêmes potentiels économiques.

À l'échelle mondiale, la répartition des revenus reste très inégalitaire selon le sport pratiqué, la nationalité et le sexe. Les athlètes masculins ont les plus hauts revenus sportifs du monde (18 sur 20) et les sportifs américains sont les plus nombreux (14 sur les 20 premiers).

L'arrêt *Bosman* du 15 décembre 1995 de la Cour de justice des communautés européennes (CJCE) qui « permet aux joueurs ressortissants de l'Union européenne de circuler librement en Europe et de ne plus être concernés par la règle limitant à trois le nombre d'étrangers par le club puis d'être libres de droit en fin de contrat et de pouvoir offrir leurs services aux clubs qu'ils désirent sans que leur club d'origine puisse exiger une indemnité de transfert » a entraîné paradoxalement de nombreuses conséquences négatives : contrats de longue durée, surenchères de salaire, clauses de résiliation nouvelles, dans le but de réaliser une opération financière. C'est pourquoi le marché des joueurs de football est très actif lors de chaque intersaison et même durant la saison avec d'importants transferts. Le 5 mars 2001, en prolongement de l'arrêt *Bosman*, « un accord a été

signé entre la Commission européenne et la FIFA après négociation avec toutes les parties intéressées (UEFA, ligues professionnelles, FIFA, FIFPro) pour répondre à la question suivante : comment garantir à la fois la liberté de circulation des joueurs, la stabilité des équipes et l'équilibre compétitif ? « La réforme du système des transferts devrait se penser dans une approche globale du sport, au service de la défense d'une certaine éthique sportive toujours mise en danger par des appétits marchands ».

Pour J.F. Bourg et J.-J. Gouguet³, l'activité sportive a pris une dimension internationale depuis les premiers jeux olympiques en 1896, mais les flux économiques liés au sport, ont pris une ampleur planétaire à partir des années 1980 (Andreff, 1989). C'est ainsi qu'un ensemble indissociable de produits, d'images, de capitaux et de modèles de consommation se répandent sur les cinq continents. Des images de J.O., de la coupe du monde de football et des centaines de compétitions sont vendues dans le monde entier. Le 6 février 2005, lors de la diffusion dans 24 langues du *Superbowl*, finale du championnat des États-Unis de football américain, Coca Cola, Pepsi, Mc Donald's et Nike ont acheté des dizaines d'espaces publicitaires avec pour objectif de conquérir de nouvelles parts d'un marché d'un milliard de téléspectateurs, des consommateurs potentiels répartis dans 212 pays.

Le vecteur le plus dynamique de la mondialisation est la télévision avec 1,5 milliards de récepteurs TV dans le monde, 6 milliards de téléspectateurs potentiels, 4 heures de moyenne par jour de temps de consommation de programmes télévisés. L'audience est considérable lorsqu'il s'agit d'événements internationaux. L'activité sportive mondiale constitue un véritable secteur économique, avec un chiffre d'affaires de 550 milliards d'euros en 2004, environ 3% de la valeur du commerce mondial (Commission européenne, 1999 ; Bourg,

³ Jean-François Bourg et Jean-Jacques Gouguet, *Économie du sport*. Éditions La Découverte, avril 2005.

2004). Les États-Unis réalisent 42% de ce chiffre d'affaires, l'Union européenne 36% dont 5% pour la France. Les firmes multinationales intègrent désormais le sport dans leurs stratégies et consacrent au parrainage sportif 8 milliards d'euros en 1997, 20 milliards en 2005, 23 milliards en 2006. Les téléspectateurs sportifs sont exposés 705 millions de fois par jour à Coca Cola sur les cinq continents où on dénombre 8 millions de points de vente qui atteignent 6 milliards de consommateurs contre 2,2 en 1984.

La télévision française qui était financée uniquement par le contribuable va évoluer vers le régime concurrentiel à partir de 1982. Un lien plus direct s'instaure entre les producteurs de programmes et leurs consommateurs avec le lancement de Canal Plus en 1984 puis avec la création de chaînes câblée et par satellite, et enfin avec le numérique. Aux États-Unis, un seul championnat de boxe peut drainer des flux financiers inédits : le combat Mike Tyson/Lewis Lennox, le 8 juin 2002 a procuré 106 millions d'euros aux diffuseurs provenant de 1,8 million de souscripteurs ; ces recettes TV ont constitué 81% de l'ensemble du budget de l'événement. En France, sur 23 millions de foyers équipés d'un téléviseur en 2004, 9,3 millions ont accès à une offre de télévision payante : Canal Plus, Canal Satellite, TPS. Le sport constitue la première motivation de souscription d'un abonnement. Nous assistons à une extension de la demande et peu de genres télévisuels peuvent fédérer de tels publics : 4 milliards de foyers ont eu accès aux JO d'été en 2004, soit 300 millions de plus qu'en 2000, et ce, durant 35 000 heures d'émissions. Les droits de retransmission encaissés par les organisateurs sportifs augmentent fortement : 15 millions d'euros de droits mondiaux en 1978, 991 millions en 2006 pour la coupe du monde de football ; les droits globaux du football de première division en France passaient de 0,8 millions d'euros en 1983-1984, avant l'arrivée de Canal Plus et la privatisation de TF1, à 550 millions en 2005-2006. Aux États-Unis, lors de la finale du *Superbowl* 2005, Fox a vendu 58 spots de

30 secondes au tarif unitaire de 2,4 millions de dollars alors qu'en 1978, ABC facturait un tel spot 85 000 dollars. En France, le record fut détenu par le coût d'un espace de 30 secondes durant la finale de la coupe du monde de football 1998, France-Brésil, avec 230 000 euros, soit un chiffre d'affaires de 12 millions d'euros pour une durée de programme de 2h 30. Ce chiffre dépasse de 9 millions d'euros la recette moyenne d'une même tranche horaire, le même soir, avec un autre programme.

Un siècle après la création des Jeux olympiques modernes, qui dirige le sport mondial ? Jusqu'en 1980, le pouvoir appartenait au CIO et aux fédérations internationales. Ils garantissaient son éthique, ses règlements et son développement. Désormais, le mouvement sportif doit bien souvent s'adapter aux conditions économiques qu'impulsent de l'extérieur une vingtaine de firmes omniprésentes sur le marché du sport. De fait, le sport de haut niveau devient un simple instrument de la mondialisation économique. Le pouvoir s'est ainsi déplacé et, à partir de 1990, aucun dirigeant sportif ne figure aux premiers rangs des classements des personnalités les plus influentes publiés par la presse. Parmi les cent répertoriés chaque année, une cinquantaine appartient au secteur de l'audiovisuel et des affaires. Jacques Rogge, président du CIO, n'apparaît jamais dans les vingt premières places. Le mouvement sportif n'a pu donc se développer qu'au prix du sacrifice de ses principes fondateurs.

Nous voyons que sport économie entretiennent des rapports complexes. D'une activité physique conçue à des fins éducatives, le sport, notamment le sport professionnel, se transforme, à partir de 1980, à l'échelle internationale, en une activité économique majeure. De ce fait, nous assistons à une perte de souveraineté du pouvoir sportif, à une rupture de l'équilibre compétitif et à une perversion de l'éthique et des valeurs communément associées au sport. Il est donc nécessaire de repenser et de réactualiser toute l'organisation

du sport, à la fois locale et mondiale, du secteur amateur au secteur professionnel.

Sport et société⁴

Le sport, un fait social

Le sport a lentement acquis une place dans la culture au XX^e siècle. Il marque symboliquement des lieux dans l'espace social et des moments de la vie collective. Il serait bien difficile de penser « une » culture sportive du fait que tous les pratiquants de sport n'ont pas la même façon de s'engager dans leur activité et n'ont pas choisi les mêmes disciplines. Ils participent toutefois, à des degrés divers, à un « monde des sports » qui a des traits communs, quelle que soit la position qu'il y occupent (Pociell, 1995). La distribution sociale des sports s'organise, en général, selon les classes sociales, la profession, le sexe et les groupes d'âges. La pratique du sport est vécue comme un moyen décisif pour affirmer sa personnalité surtout durant l'adolescence. L'attrait du succès est irrésistible bien que la sélection soit permanente.

De tout temps, on a voulu attribuer au sport des justifications utilitaires. L'idée que le « sport » exerce une influence bénéfique sur la santé est aujourd'hui bien implantée. La médecine a joué en cette matière un rôle déterminant (Waddington, 2000). Une véritable pression sociale pousse alors à faire de l'exercice physique, tout en s'appuyant sur une argumentation médicale.

Le sport remplirait également une fonction de dérivation de l'agressivité et réduirait la tension sociale. On pense communément que le sport, comme d'autres formes de passe-temps, permettrait d'échapper aux contraintes de la vie.

Le sport, aidé par sa médiatisation et son audience massive et populaire, produit des figures de l'excellence individuelle

⁴ Sociologie du sport, Jacques Defrance, Éditions La Découverte, 2003 ; Sport et Société, Natacha Ordioni, Ellipses, 2002.

et de la réussite et des modèles d'identification possibles surtout à des publics relativement jeunes. La figure du héros fonctionne comme support d'identification collective et peut parfois contribuer à désamorcer des tensions liées, par exemple, à l'inégalité sociale.

Entre 1949 et 1997, le nombre de licences sportives recensées auprès des fédérations françaises est passé de 2 à 14 millions⁵. Plus de 68% des français déclarent pratiquer au moins une discipline sportive⁶, soit plus du double du nombre des licenciés. Ce décalage reflète les transformations de la pratique sportive qui s'éloigne, dès les années 1980, du modèle compétitif, au profit de préoccupations relatives à la santé et à l'apparence. La pratique sportive informelle se déroule aussi au domicile (gymnastique) et au sein de structures d'accueil privées (musclation, fitness⁷). Enfin, chez les jeunes, le développement de la pratique sportive indépendante correspond à l'apparition de disciplines nouvelles (sports de glisse, basket de rue...) à visée anti-conformiste.

La pratique sportive est en étroite relation avec l'environnement technique, économique et culturel et varie selon les catégories sociales, à savoir, le niveau d'éducation ou d'emploi et le sexe. Les cadres supérieurs dominent le golf ou le tennis ; quelques disciplines sont davantage pratiquées par les classes populaires (boxe anglaise, gymnastique sportive, cyclisme...) ou par les classes moyennes (plongée sous-marine, parachutisme...) ; certains sports (football, base-ball...) rassemblent les couches sociales populaire et moyenne. La pratique sportive est également source de « distinction ».

Depuis les années 1960, on assiste à un accroissement de la pratique sportive féminine (9% en 1968, 67% en 1997⁸) : 26% des pratiquantes possèdent une licence contre 52% des pratiquants et ne sont que 10% à arriver en compétition. Les

⁵ Source : Ministère de la jeunesse et des sports (MJS).

⁶ Source : CREDOC, « Le comportement des consommateurs d'articles de sport », 1994.

⁷ Enquête CSA pour MJS, 1997.

⁸ Enquête CREDOC, octobre 1994.

pratiques sont inégalement féminisées : quasiment absentes du football et du rugby, d'autres sports sont investis majoritairement par les femmes : gymnastique, danse, équitation, sports de glace. Les dirigeants sont essentiellement masculins. La représentation féminine est faible dans les instances dirigeantes sportives. En 1998, une seule femme en France était présidente d'une fédération sportive et trois femmes seulement occupaient des postes de directrice technique nationale adjointe⁹. La ségrégation s'exprime aussi dans la faiblesse de l'offre sportive proposée aux filles, à l'école, dans l'inégalité des subventions attribuées aux disciplines féminines dans de nombreux clubs¹⁰, ou dans les différences de primes accordées aux deux sexes dans la plupart des tournois¹¹. La représentation d'un sport « accessoire » s'incarne également dans la faiblesse des temps d'antenne consacrés aux sports féminins. Ce n'est qu'en 1928 que le CIO se prononce favorablement pour l'admission officielle des femmes qui connaîtront leurs premières compétitions d'athlétisme à Amsterdam. Leur nombre n'a depuis jamais cessé d'augmenter et, à Sydney (2000), la quasi-totalité des épreuves étaient ouvertes aux femmes, à l'exception de la boxe et de la lutte qui représentaient 40% des participants.

La création d'épreuves sportives subit également l'influence des propriétaires de stades qui veulent attirer un public toujours plus nombreux, des directeurs de journaux ou de médias qui éveillent l'attention sur les compétitions afin d'augmenter leur audience. Cette imbrication entre spectacle, média et compétition est nette aux États-Unis mais s'observe aussi en France. Les publics sportifs qui assistent sur place à la compétition vont décliner avec le développement de la télévision qui, si elle renforce le prestige des grandes rencontres, elle encourage la désaffection du public lorsqu'il s'agit de petites ou de moyennes compétitions. Le sport à

⁹ MJS.

¹⁰ Assises départementales, *Femmes et sport*, Rodez, mars 1999.

¹¹ « Les femmes réclament la parité des prix », *l'Humanité*, 5 janvier 2000.

la télévision est plus fréquemment regardé par les hommes que par les femmes. L'audience des émissions sportives varie fortement selon le sport retransmis.

Le sport, un fait politique

Même si le caractère politique est souvent nié¹², les différents États, en particulier les régimes totalitaires, vont utiliser le sport comme un instrument de propagande internationale et un outil de cohésion sociale. La croissante médiatisation du sport favorise sa politisation.

C'est l'Italie mussolinienne qui, dans les années 1920, va ouvrir la voie et va utiliser le sport comme propagande. Elle sera imitée par de nombreux états dont l'Allemagne hitlérienne, la France de Vichy, l'Espagne de Franco ou le Portugal de Salazar. Après la Seconde Guerre mondiale, l'Union soviétique utilisera le sport pour promouvoir son idéologie. Tous les pays du bloc communiste adopteront le modèle soviétique avec des niveaux de réussite variables. Dès 1948, Eric Honecker, alors secrétaire général du Parti communiste de la RDA, déclarait : « le sport n'est pas un but en soi ; il est un moyen d'atteindre d'autres buts ». C'est ainsi que l'Allemagne de l'Est devient la troisième nation au nombre de médailles en 1972, juste derrière les E.U. et l'URSS, même s'il est aujourd'hui avéré que l'utilisation de produits dopants a contribué à ses succès. Au lendemain des J.O. de Munich de 1972, *la Pravda* déclarait : « les grandes victoires de l'Union Soviétique et des pays frères sont la preuve éclatante que le socialisme est le système le mieux adapté à l'accomplissement physique et spirituel de l'homme¹³ ». Le sport devient un terrain d'affrontement idéologique privilégié entre Russes et Américains qui se livrent une "guerre" par sportifs interposés. Dans ce contexte, le Président Ford exprimait ainsi, en 1974, les objectifs amé-

¹² Voir règle 9 de la Charte olympique – « les Jeux olympiques sont des compétitions entre individus et no entre pays ».

¹³ *Pravda*, 17 octobre 1971.

ricains : « étant un leader, les E.U. doivent tenir leur rang. (...) Compte tenu de ce que représente le sport, un succès sportif peut servir une nation autant qu'une victoire militaire¹⁴ ». La participation et l'organisation d'une manifestation sportive d'envergure internationale permettent à des régimes dictatoriaux et autoritaires de trouver une légitimité. De ce fait, l'Argentine de la junte du général Videla fut reconnue par la communauté internationale parce qu'elle avait organisé et remporté le Mondial de 1978. Les J.O. de Munich, en 1972, ont permis à Willy Brandt et aux socio-démocrates de mettre en avant une Allemagne démocratique, éloignée des vieux démons. À chaque grand événement sportif qui se dessine, de nombreux pays proposent leur candidature et se livrent une véritable bataille afin d'affirmer leur puissance.

L'histoire des grandes manifestations sportives de la seconde moitié du XX^e siècle est jalonnée de boycottages de nature politique et diplomatique plutôt que sportif. De suspension (Afrique du Sud en 1964, Rhodésie en 1972) en boycottage (Montréal en 1976, Moscou en 1980, Los Angeles en 1984), les J.O. deviennent le théâtre de guerres diplomatiques. Certains chercheurs¹⁵ considèrent que « les victoires sportives peuvent se traduire en acclamation pour le système politique en place, susceptibles de détourner la population des problèmes sociaux du moment et de fournir une "armature morale" aux jeunes¹⁶ ».

Le sport reflète bien souvent la situation sociale d'une ville, d'une région, d'un pays ; il traduit la conjoncture politique et l'état de la situation diplomatique. Un match entre le Salvador et le Honduras entraîna en 1969 une rupture diploma-

¹⁴ Cité par Andrew Strenk, « What price victory? », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, septembre 1979.

¹⁵ Sur la critique de l'institution sportive, voir Brohm J.-M., *Sociologie politique du sport*, Presses universitaires de Nancy, 1982 ou *Les shootés du stade*, éd. Paris Méditerranées, 1998.

¹⁶ Le journal l'Équipe, dans les années 1970, soulignait « qu'il valait mieux que les jeunes s'entraînent au judo plutôt que d'affronter les CRS ».

tique suivie d'une déclaration de guerre et de l'invasion du Honduras par le Salvador. Plus récemment, on a pu assister à la montée des nationalismes entre les différentes régions de l'ex-Yougoslavie¹⁷ ; les matchs de football se terminaient par des affrontements extrêmement violents entre les supporters des différentes équipes.

Le nationalisme sportif prend également appui sur le culte de champion, traité comme un véritable héros. Les victoires sportives contribuent à faire naître des points de repère qui modèlent une histoire commune. Les médias contribuent à cette mutation. « Le titre de champion n'est pas seulement conquis par une équipe mais par la société dont elle est issue. La collectivité se projette donc dans l'équipe et place en elle ses espoirs de conquête, son énergie de vaincre, mais aussi ses frustrations personnelles et son agressivité¹⁸ ». Le cas du football, sport-roi sur toute la planète, est le cas le plus extrême. Ignacio Ramonet écrit à ce propos : « parce que chaque rencontre est un affrontement qui prend les apparences d'une guerre ritualisée, le football favorise toutes les projections imaginaires et le fanatisme patriotique¹⁹ ». C'est ainsi que pour Michel Serres, philosophe, « le sport doit être considéré comme la substitution de la guerre. Souvenons-nous de l'histoire des Horaces et des Curiaces. Rome fait la guerre à Albe. Les rois se disent : “tous ces enfants qui meurent, c'est insupportable, si nous prenions plutôt trois champions ?” Et tous les habitants d'Albe ont regardé le spectacle des trois Horaces et des trois Curiaces. En faisant cela, ils n'ont rien fait d'autre que d'inventer le sport. On déclare la guerre entre nations comme on déclare ouverts les J.O. On peut croire que, tant qu'il y aura une coupe du

¹⁷ Lire à ce sujet : Ivan Colovic, Nationalismes dans les stades en Yougoslavie », *Football et passions politiques*, Manière de voir, mai-juin 1998.

¹⁸ Rapport sur « Le vandalisme et la violence dans le sport », par Jessica Larive, Parlement européen, Document de séance.

¹⁹ Ignacio Ramonet, « Passions nationales », *Quasimodo*, octobre 1996.

monde de football ou de JO, cela évitera beaucoup de violence et peut-être même la guerre »²⁰.

Le CIO qui est « une organisation internationale non gouvernementale à but non lucratif » a longtemps affirmé la nécessité d'empêcher toute instrumentalisation politique du sport afin de préserver l'éthique sportive. Malgré les quelques réformes initiées en 1999, des critiques s'élèvent de toutes parts. Mais le CIO n'est pas seul en cause. Si depuis les années 1980, la vocation pédagogique et intégratrice du sport est menacée, c'est aussi du fait de sa soumission croissante aux intérêts des firmes multinationales et aux chaînes de télévision.

Le sport, un fait sacré

Le sport est devenu la religion des temps modernes²¹. Il représente paradoxalement certains traits qui rappellent certaines religions « reconnues ». On utilise souvent des métaphores religieuses : Platini a été qualifié de « sauveur de la France » et Maradona de « dieu du football ». C'est pourquoi le sport moderne peut être interprété comme une forme de « religiosité séculière »²² dans la mesure où il semble réunir certaines des « propriétés » du *sacré*.

Dès la fin du XIX^e siècle, l'idée de Pierre de Coubertin était de recréer un cérémonial, des rituels et des idéologies en vue de construire une religion séculière qui viendrait combler le vide laissé par les religions plus anciennes. Dans « les assises philosophiques de l'Olympisme moderne », destinées à la préparation des JO de Berlin en 1936, il écrit : « la première caractéristique de l'olympisme ancien aussi bien que de l'olympisme moderne, c'est d'être une religion ; en ciselant son corps par l'exercice comme le fait un sculpteur d'une statue, l'athlète antique honorait les dieux, en faisant

²⁰ Michel Serres, *L'Équipe magazine*, n° 1202, 25 juin 2005. Document recueilli par Benoît Heimermann.

²¹ Michel Caillat, « Le sport », Collection Idées reçues, Éditions Cavalier Bleu, 2002.

²² Piette A., *Les Religiosités séculières*, PUF, 1993.

de même, l'athlète moderne exalte sa patrie, sa race, son drapeau ». Le mouvement olympique a donc été créé comme une religion artificielle, accompagnée des accessoires du culte et de la cérémonie. D'autres similitudes peuvent être constatées entre le sport et la religion, tous les deux s'appuyant sur le culte de personnages extraordinaires entourés de pratiques rituelles.

En prenant l'exemple de la culture du football et en dégageant l'« esprit des valeurs et des rites », l'ethnologue se trouve en face d'un univers imprégné de sens magico-religieux. La symbolique élaborée est de nature sacrificielle et semble ressouder la communauté. Il y a « toutes les apparences d'une cérémonie religieuse : rupture avec le quotidien, cadre spatio-temporel spécifique, caractère répétitif et codifié des pratiques, effervescence émotionnelle s'exprimant à travers des moyens conventionnels, densité symbolique, drame sacrificiel, mise en présence du bien et du mal, etc., sans que l'on puisse pourtant y discerner les figures du sacré, du salut ou de la transcendance ». On doit rester critique à propos de la notion de « communion » autour du match, car il y a des degrés variables d'identification à la ville selon qu'on est joueur ou spectateur, issu du cru ou international.

Michel Serres pense que « le sacrifice humain est revenu parce que le monothéisme est en totale perte de vitesse. Notre société tend de plus en plus à exhiber ses plaies, il n'y a qu'à voir le spectacle télévisé où la mort est omniprésente et où tout se passe comme si le corps était sacrifié. Et le sport lui aussi prend cette direction²³ ».

Sport et citoyenneté

Dès ses origines, le sport moderne comporte des vertus « socialisatrices ». Il incite au respect d'autrui et apprend la vie en société. Dès les années 1980, l'État utilise le sport comme un moyen d'insertion sociale et d'intégration des popula-

²³ Michel Serres, *L'Équipe magazine*, n° 1202, 25 juin 2005. Document recueilli par Benoît Heimermann.

tions dans les quartiers en difficulté. Le thème sportif est au centre des actions de prévention : « lorsqu'on est obligé, sous tel ou tel prétexte, de rétablir le calme dans les banlieues, avec la création de deux cents postes d'animateurs, on éviterait d'avoir recours à cinq mille CRS²⁴. » Le Mondial de football de 1998 a fait naître de nombreuses vocations en montrant que les origines ethniques n'empêchaient pas de devenir un champion et une figure nationale. Mais le sport ne peut jouer à lui seul ce rôle et faire accepter par les jeunes des valeurs et des règles que l'école et la famille ont échoué à leur inculquer. Le rôle de l'éducateur sportif est alors déterminant car « il fait office de relais avec l'extérieur mais son action doit s'inscrire dans un collectif plus large qui ouvre vers la société toute entière ».

Les dérives du sport : violence et dopage

La violence

L'opinion la plus répandue consiste à souligner « la dimension cathartique du sport et l'effet pacifiant qu'il exercerait sur le corps et l'esprit »²⁵. Pourtant, on peut observer l'étonnante des flambées de violence provoquées par le sport et qui varient selon les disciplines. Quatre sports sont particulièrement concernés par les actes de violence : le football, le rugby, le hockey sur glace et la boxe.

Le *hooliganisme* voit le jour dès la fin du XIX^e siècle en Grande-Bretagne, avec l'apparition du football, avant de s'étendre vers l'Allemagne et les Pays-Bas. Les autres pays ne sont pas épargnés. Sa violence déborde le strict cadre du stade. Dès 1964, à Lima, une rencontre entre le Pérou et l'Argentine fera 320 morts et 1000 blessés. En 1967, en Turquie, 40 supporters décèdent, dont 27 à coups de couteau²⁶. En

²⁴ Alliot-Marie M., « Rencontres sport et économie », 15 décembre 1994, *Le Monde*, 8 février 1995.

²⁵ Natacha Ordioni, *Sport et Société*, Ellipses 2002.

²⁶ Source : *Le Quid*, Rubrique « Catastrophes ».

Angleterre, les années 1980 sont marquées par des incidents aussi graves que Bradford (1985) et Sheffield (1989) avec 200 morts et plusieurs centaines de blessés. Le drame du Heysel lors de la finale de la coupe d'Europe de football marque encore tous les esprits.

L'accent est mis sur la vie de groupes de supporters d'origine populaire, d'organisation informelle, aux valeurs viriles ayant un attrait pour l'affrontement physique. Pour les uns, il s'agirait d'un phénomène lié à un « signal agressif » ou à une « rage de paraître » ; pour d'autres, un avatar de la lutte des classes ou des inégalités sociales. Des travaux insistent sur la forte représentation des fractions peu qualifiées des classes populaires avec un faible niveau d'éducation, des conditions difficiles d'existence et des chômeurs parmi les supporters violents. D'autres travaux soulignent une relative diversification des origines sociales des *hooligans* et insistent sur la domination et la formation d'une sorte de « contre-culture » opposée aux institutions officielles – organisateurs, police –. Les groupes se constituent sur la base d'une sociabilité locale, variant selon les lieux (ville avec 2 grands clubs), l'époque, les stratégies de contrôle et de répression des autorités. Il s'agit le plus souvent de groupes non homogènes avec des ouvriers dont les exactions sont souvent associées à des excès de boisson, des délinquants et un courant s'attachant à restaurer des valeurs d'extrême-droite. Eddy Curtis, patron de la lutte *anti-hooligan* anglaise observe que de nombreux hooligans sont insérés professionnellement et socialement : « je crois que la plupart sont des gens très seuls, mal dans leur peau, qui recherchent une sorte de famille. Les « chefs » sont avocats, architectes, chefs d'entreprise. En Angleterre, nous avons même arrêté un policier, un gardien de prison et un médecin²⁷ ».

Devant la montée de la violence, la plupart des pays européens ont, depuis les années 1980, pris des mesures de lutte contre le *hooliganisme* qui devient un objectif prioritaire

²⁷ *Ibid.*

des instances sportives et politiques des pays concernés. L'ensemble de ce dispositif a généré un coût oscillant entre 800 millions et 1 milliard de francs²⁸.

Le dopage

De tout temps, les sportifs se sont dopés. « Le dopage, écrit Michel Serres, n'est pas consubstantiel au sport, il est consubstantiel à l'homme qui a toujours recours à une part d'imaginaire et de rêve²⁹ ». Seulement, il y a des drogues qui tuent. Le cyclisme est le plus contrôlé avec 8000 prélèvements durant l'année 2000 contre seulement 52 au niveau du football de division 1. C'est en 1959 qu'une commission antidopage créée en France élabore la première liste de produits interdits. Elle sera rapidement assistée (1962) par le CIO et par une commission d'experts du Conseil de l'Europe (1963), tandis que les premiers tests apparaissent aux JO de 1968. En 1989, les parlementaires européens votent à l'unanimité la loi relative à la prévention et à la répression du dopage. En France, la loi Buffet n° 99-223 du 23 mars 1999 s'attache à développer la protection de la santé des sportifs et la lutte contre le dopage. La Loi du 23 mars 1999, désormais codifiée dans le livre VI du code de la santé publique (CSP), donne maintenant la définition suivante (article L.3631-1 du CSP) : « *le dopage est défini par la loi comme l'utilisation de substances ou de procédés de nature à modifier artificiellement les capacités d'un sportif. Font également partie du dopage les utilisations de produits ou de procédés destinés à masquer l'emploi de certains produits dopants. La liste des procédés et des substances dopantes mise à jour chaque année fait l'objet d'un arrêté conjoint des ministres des sports et de la santé* ». Les sportifs convaincus de dopage encourent des sanctions sportives décidées par les fédérations qui prévoient l'interdiction temporaire ou définitive de

²⁸ Yahoo Sports, 9 juin 2000.

²⁹ Michel Serres, *L'Équipe magazine*, n° 1202, 25 juin 2005. Document recueilli par Benoît Heimermann.

participer aux compétitions. Seuls les pourvoyeurs relèvent de procédures pénales.

Le dopage n'a pas attendu l'« affaire Festina » en 1998 pour se révéler au grand public. Dans un numéro spécial, paru en mars 2001, le magazine VSD rappelle que, depuis 1960, 165 footballeurs italiens sont décédés de manière suspecte, que l'hormone de croissance en vogue dans les milieux sportifs pourrait bientôt « faire des ravages », que l'imagination des sportifs en matière de dopage n'a pas de limites. Cette affaire a entraîné un certain nombre de conséquences immédiates : la juridication du dopage, sa médiatisation et celle de ses acteurs au titre de phénomènes de société. Soudain, le dopage, la « partie honteuse du sport », qui n'est pas niée d'hier, est devenu l'affaire de tous. Mais, pour la société sportive, le procès Festina n'a pas mis fin aux pratiques du dopage.

Les conséquences du dopage sont multiples : l'éthique sportive est menacée, les règles constitutives du sport sont transformées et les risques sanitaires multiples. Les politiques de lutte contre le dopage sont freinées par la globalisation du problème et l'insuffisante coordination des politiques alors que certaines voix s'élèvent pour demander une législation « mesurée » du dopage. Cette lutte implique d'abord de briser le mur du silence, de révéler l'engagement de toutes les responsabilités et de remettre en question la logique de la performance et du profit qui pervertit l'éthique sportive. Cela n'est pas chose facile.

Réflexion sur le Sport Jusqu'où la performance ?³⁰

(Décembre 2005)

Au delà de ses fonctions éducatives et utilitaires, le sport, dès son origine, favorise le développement de la performance et du dépassement de soi. Pour Michel Serres, « le concept d'entraînement permet à l'homme de se dépasser³¹ ». L'homme veut être autonome et son ambition est de rendre son corps perfectible. Le sport n'échappe pas à cette optimisation de la performance à laquelle contribuent la médecine et l'alimentation. Il souhaite que de la médecine réponde à cette ambition. La décision de justice, dite « arrêt Perruche »³², invalidé en janvier 2002, qui consistait à indemniser un jeune homme lourdement handicapé à la suite d'une erreur de dépistage lors de la grossesse de sa mère attribuait alors à la médecine un rôle excessif, celui de produire et d'assurer un être humain « normal ». On voudrait que « la médecine moderne sauve l'homme de la maladie et de la mort, annule la vieillesse, procure la forme, la jeunesse, la performance ! » La médecine du sport est au cœur de ces interrogations.

Le sport moderne de haut niveau où les performances doivent être constamment dépassées est le laboratoire de l'amélioration de l'humain. Il reste, d'après Isabelle Queval, « traversé par les ambivalences – équilibre/déséquilibre, santé/performance – dont il est une incarnation exacerbée ». C'est ainsi que P. Yonnet définit le champion comme « un être doué que l'on va fatiguer intensément, de façon à obtenir un rendement maximal de la mécanique humaine (...): ce n'est pas un homme dont on cherche à optimiser la santé »³³. Se pose

³⁰ Isabelle Queval, *S'accomplir ou se dépasser, Essai sur le sport contemporain*, Éditions Gallimard, 2004.

³¹ Michel Serres, *L'Équipe magazine*, n° 1202, 25 juin 2005. Document recueilli par Benoît Heimermann.

³² *Le Courrier de l'UNESCO, Bioéthique : la tentation de l'enfant parfait*, septembre 1999, « Aux frontières d'un nouvel eugénisme », p. 19.

³³ P. Yonnet, *Systèmes des sports*, op. cit., pp. 203-204.

alors la question de *l'excellence* : est-ce atteindre cet équilibre, cette « juste mesure » qui fut le but de l'éducation morale et l'idéal de sagesse enseignés par les philosophes ou bien l'excellence est-elle un dépassement des limites qui pourrait être bien rendu par le sport de haut niveau ?

L'individu moderne existe par sa performance sociale, sportive et scolaire. La recherche du « mieux » est parfois insidieusement masquée par celle du « bien ». C'est le cas lorsque, dans la publicité, les discours de la santé et de la performance se croisent. Le corps devient alors, pour la médecine comme pour le sport et la publicité, « le territoire d'un impératif culturel »³⁴ : l'amélioration de l'humain. On mesure alors la difficulté de notre société moderne à concevoir la limite. « Tous les médecins du sport savent que la pratique intensive de n'importe quel sport génère une traumatologie, rappelle Paul Yonnet, conséquence directe ou indirecte de la répétition des efforts qui provoquent des transformations de l'organisme et sont source de toxicité interne³⁵... Les vrais risques du sport de haut niveau, avant le dopage, c'est le sport de haut niveau lui-même³⁶ », qui, pratiqué avec excès peut devenir une drogue et être le signe d'un comportement pathologique. On parle d'addiction à l'effort et de production d'endorphine engendrée par cet effort. La recherche de sensations de plaisir ou de douleurs, d'habitudes alimentaires induisent, chez le sportif, des mécanismes ritualisés³⁷, précurseurs pour certains, de conduites addictives ou toxicomaniaques. S'adapter à une vie sans sensation deviendra dès lors impossible. William Lowenstein parle de « sevrage sportif »³⁸ car « après une pratique prolongée, les sportifs plongent encore dans des produits encore

³⁴ L'expression est d'André Rauch, exposé liminaire de soutenance de thèse, 6 février 1981.

³⁵ P. Yonnet, *Système des sports*, op. cit., pp. 205-206.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Le sportif boit sans soif, c'est bien connu. Ce phénomène peut engendrer une véritable manie. Cf. Denis Riché.

³⁸ C. Sueur, « L'homme en jeu : figures du risque à propos du Sport, de l'Aventure et des Toxicomanes », Revue *G.R.E.C.O.*, juin 1993.

plus forts (...) par déprime, pour combler un vide et pour compenser un véritable manque d'endorphine³⁹ ». Ainsi, le dopage trouve chez le sportif un terrain prédisposé puisqu'on note d'emblée une dépendance à l'effort sportif, à l'alimentation du sport et au recours médicamenteux sensé apporter confort et faciliter la performance. « Tout faire pour gagner, sous peine d'être exclu, rapporte Jérôme Chiotti, champion du monde de VTT et l'un des premiers cyclistes "repentis" par rapport au dopage (...). Il n'y a pas de scrupules dans les équipes à se doper pour gagner, pour être plus fort que les autres (...). Seule comptait la performance. Les effets secondaires, on n'y pensait pas⁴⁰ ». La question de la limite entre le *bien* et le *trop* n'est donc pas résolue.

De tout temps, l'homme a eu recours aux stimulants. Ce n'est que depuis les années 60 que le dopage est devenu un véritable fait de société, c'est-à-dire, la recherche de la performance par tous les moyens, y compris l'utilisation de substances chimiques. L'une des clés pour comprendre qu'un athlète puisse mettre en danger son existence en utilisant des produits dopants consiste à voir dans le médicament la solution à tous nos maux. La « conduite dopante » se généralise⁴¹ afin d'optimiser une performance ou, tout simplement, la vie quotidienne⁴². Le sport est révélateur de cette recherche « à tout prix » du dépassement de soi social qui a conduit, d'après Isabelle Queval, à la consommation de médicaments et d'aliments censés favoriser la réalisation d'un idéal individuel moderne : « être soi en étant toujours mieux que soi ». Depuis les années quatre-vingt, la publicité s'est emparée du thème de la santé par l'alimentation. Ainsi, rappelle J.P. Escande, « le recours aux additifs alimentaires est devenu une préoccupation réelle et le délire envahit toutes les couches de la population, y compris parmi les

³⁹ O. Middleton, *Le Généraliste*, n° 1844, 17 mars 1998.

⁴⁰ Jérôme Chiotti, *Formules magiques. Le prix de la performance*, Arte, 17 septembre 2002.

⁴¹ Cf. P. Laure, « Dopage et société », art. cité, p. 28.

⁴² *Ibid.*, p. 29.

sportifs les plus jeunes. L'idée que *l'on construit le corps en mangeant* est une idée forte, et pour ce faire, combien d'individus peu scrupuleux incitent les sportifs les plus jeunes à consommer tout et n'importe quoi pour renforcer leur corps⁴³ ». Aux États-Unis, le Métabolife, « l'amphétamine du pauvre » un complément alimentaire à base d'éphédrine a multiplié ses ventes par dix en moins de dix ans, passant d'un revenu de 915 000 euros à 915 millions d'euros⁴⁴. Nous voyons que le terrain est généreusement préparé et les conduites dopantes largement banalisées et favorisées, d'autant plus que, pour un sportif de haut niveau, les risques de dopage paraissent dérisoires comparés à la valeur qu'il accorde à sa réussite.

On ne voudrait surtout pas banaliser le dopage social ou justifier le dopage sportif. Le but, écrit Isabelle Queval est de « comprendre en quoi le dopage sportif stigmatise un phénomène de société et son rejet au travers de l'image du champion dopé ». Ainsi, lorsqu'on dit que *le sport est bon pour la santé* ou que *le sport est fondé sur la règle*, on énonce les éléments connus du mythe sportif et qui sont traversés par l'épineux problème de l'artifice⁴⁵. Or, la santé n'est pas toujours garantie par la pratique sportive intensive qu'exige le sport de haut niveau ; de fait, ce grief fait au dopage de nuire à la santé du sportif, s'il est recevable, il ne suffit pas à lui-même. Par ailleurs, la stigmatisation d'un sport *dopé* comme sport *artificiel*, sur l'argument de l'égalité sportive bafouée, cesse-t-elle d'être pertinente, dès lors que l'on considère que dans le sport, et *a fortiori* dans le sport moderne, « tout » relève de l'artifice. De ce point de vue, le sportif dopé n'est pas plus dans l'artifice que dans celui qui

⁴³ Jean-Paul Escande, « Les vertigineuses inconnues du dopage », *Science et Vie*, « Le dossier du dopage », numéro cité, p. 58.

⁴⁴ Alain Ehrenberg, « Du dépassement de soi à l'effondrement psychique. Les nouvelles frontières de la drogue », *Les Cahiers de l'Insep*, « Dopage et société sportive », numéro cité, p. 171, et « Le Sport, la triche et le mythe », *Esprit*, n° 249, janvier 1999, pp. 134-146.

⁴⁵ A. Ehrenberg, *Le culte de la performance*, *op. cit.*, p. 269.

utilise des chaussures de course moulées à son pied mais avec la nuance que les progrès techniques protègent l'individu quand les médications dopantes le détruisent. On ne peut donc pas, sur cet argument, espérer trancher la question de l'égalité sportive menacée. De plus, la performance n'a de valeur qu'adossée à la règle et dans le sport « tout n'est pas permis ». Le sport, écrit A. Ehrenberg, « met en scène l'image la plus populaire qui soit de l'égalité et du mérite : ce que la vie devrait être pour chacun d'entre nous si elle était juste⁴⁶ ». Nous voyons que ces arguments théoriques de la lutte antidopage basés sur les seuls arguments de la santé et de la règle sont bien fragiles. Le dopage sportif ne s'éradiquera pas de sitôt si on ne s'intéresse pas profondément à ses fondements et aux questions qu'il pose mais aussi à cette obsession sociale de la performance et au culte du dépassement de soi.

Certes, un dopage qui tue et qu'on a les moyens de repérer est un dopage qu'il faut combattre. Sa répréhensibilité repose aujourd'hui sur son caractère chimique et pharmacologique. En revanche, un dopage qui serait difficilement décelable, qui ne tuerait pas et qui serait non seulement bénéfique pour l'individu lui-même mais également pour la performance sportive – pour autant qu'on préserve le sportif des excès de la performance –, pose le problème de son *sens*. Ce qui exigerait une redéfinition du dopage.

Si « le XX^e siècle a construit des champions, d'abord par l'éducation, ensuite par la technique, enfin par la pharmacopée, le XXI^e siècle pourrait bien les fabriquer de A à Z⁴⁷ ». En 1998, une équipe de scientifiques britanniques conduite par le professeur H.E. Montgomery a isolé un gène de la performance. On pourrait donc tout à fait concevoir que la génétique puisse un jour permettre de *programmer* ou d'améliorer les aptitudes physiques d'un sportif. On devine, dès lors, la tentation de *dresser* le génotype des aspirants

⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁷ M. Dalloni, « Plus haut, plus vite, plus fort... », art. cité.

champions avant de décider à leur place de la suite de leur carrière. Dans ces conditions, une réflexion sur le dopage et sur son éradication ne saurait être uniquement fondée sur la répression, aux moyens dérisoires, ni sur la prévention encore insuffisante, ni sur les notions de santé, sinon il faudrait également s'intéresser aux excès du sport de haut niveau, ni sur les arguments de tricherie car le « dopage génétique » introduit un bouleversement conceptuel. « Les biotechnologies seront d'ici vingt ans probablement au-delà de tout contrôle » rapporte Richard Dine. Sur quoi alors l'éthique peut-elle donc prendre appui si le dopage est invisible et non nuisible ? On devrait alors, d'après J.P. Escande, « faire appel à la loi existante contre l'expérimentation humaine et ne pas invoquer la lutte antidopage ! »

Enfin, la question de la liberté individuelle de se doper ne devrait pas être écartée du débat sur le dopage mais aussi du débat social, médical et éthique bien qu'il serait abusif de prétendre que tous les sportifs dopés le sont après un choix qui leur est propre, qui a été réfléchi et pesé et dont ils seraient en mesure d'assumer les conséquences.

C'est donc la médecine et l'éthique qui sont convoquées pour répondre de la définition future de l'humain et, en l'occurrence, du sportif de demain. Ce qui ne résout en rien la question de la tricherie. Les comités de bioéthique, sauront-ils résister aux intérêts individuels et économiques, voire politiques ? Il est donc urgent d'engager une réflexion philosophique accompagné d'un arsenal législatif qui l'accompagne quant à l'instrumentalisation du corps humain.

Le corps dans tous ses états

(Décembre 2006)

De nombreuses données soulignent toute la difficulté qu'il y a à définir le corps et son statut. Pour le Larousse et Le Robert, « Le corps humain est l'organisme de l'homme, le siège de la vie organique, par opposition à l'esprit, à l'âme qui anime le corps. On parle de *corps propre*, comme l'ensemble des rapports que le sujet vit et entretient avec lui et de *corps mortel* par rapport à l'âme immortelle⁴⁸ ».

Pour l'opinion commune, le corps humain est présenté comme une donnée biologique, une transmission génétique des parents qui s'exprime lors de la naissance. L'idée que le corps puisse être le résultat d'un travail social n'est pas une donnée immédiate de la conscience. C'est l'ethnologue qui développe cette idée.

L'idée occidentale conçoit le corps humain comme « une totalité autonome⁴⁹ » dont la réalité matérielle doit être pensée indépendamment des représentations sociales. L'équipe d'anthropologues dirigée par Stéphane Breton montre⁵⁰, qu'aucune société ne fait du corps une « chose privée », un objet strictement individuel. Le corps est compris par différents peuples comme un produit semi-fini qu'il faudrait achever : il est l'objet d'un travail, d'une « fabrication », le résultat de son insertion dans l'espace social. Par le corps, l'individu noue une relation avec « quelque chose qui n'est pas soi » et qui change selon les cultures. D'où, l'extrême variabilité des conceptions du corps que nous retrouvons, selon les sociétés, dans les productions rituelles, sociales et artistiques.

Chaque culture comporte un ensemble systématique de pratiques corporelles diverses et multiples qui sont « une expression parmi d'autres de la diversité des pratiques culturelles intériorisées par tous les individus d'un même groupe au

⁴⁸ Dictionnaire Larousse et Le Robert.

⁴⁹ Nicole Sindzingre, *Encyclopaedia Universalis*, corpus 6.

⁵⁰ Exposition d'anthropologie « Qu'est-ce qu'un corps ? », Musée quai Branly-Paris.

cours de leur prime éducation⁵¹. » C'est ainsi que le corps devient le lieu et l'instrument d'utilisation de plusieurs systèmes de signes qui le conditionnent, le façonnent, le donnent à voir, à entendre, à sentir... : « signes du langage avec la voix et ses intonations expressives et signifiantes ; signes gestuels et comportementaux ; attitudes corporelles ; signes cosmétiques ; signes vestimentaires ; signes extérieurs indiquant les conditions sociales, signifiant des règles institutionnelles ; signes de politesse, de rituels d'attitudes, d'étiquettes expressives de sentiments liés aux rôles et aux positions sociales, signifiant des règles institutionnelles ; signes de l'art, dont le corps peut être la surface d'inscription, le véhicule et l'instrument⁵² ».

Marcel Mauss est l'un des premiers sociologues à avoir noté comment varie, en fonction de l'éducation reçue, les manières dont le corps se meut dans ses gestes quotidiens : la marche, l'absorption alimentaire, les relations sexuelles, etc... Il a montré, comme d'autres ethnologues après lui, combien ces postures et ces dispositifs gestuels sont loin d'être « naturels » : ainsi, la position assise est pratiquement inconnue dans de nombreuses sociétés, au bénéfice de la position accroupie ; dans certaines sociétés, les femmes peuvent se tenir debout pour enfanter⁵³.

Le rapport de la mère à son jeune enfant joue un rôle important dans la question des techniques du corps. On peut ainsi, par ce biais, expliquer les différences, dans l'ordre du psychisme, entre les individus élevés au sein des sociétés traditionnelles et ceux dont l'éducation a été façonnée par la culture européenne. Dans les sociétés traditionnelles, la mère porte en permanence, jusqu'à son sevrage, vers la deuxième ou la troisième année, le nourrisson sur son dos. L'intense intimité physique vécue par ce nourrisson avec le corps de sa mère modifie fortement son vécu individuel. C'est ainsi

⁵¹ Luc Boltanski, *Encyclopaedia Universalis*, corpus 6.

⁵² Louis Marin, *Encyclopaedia Universalis*, corpus 6.

⁵³ *Ibid.*

qu'on a pu noter, en Afrique, la rareté de certains troubles psychiques tels que la mélancolie, tandis que l'on constate, au contraire, une fréquence élevée d'autres syndromes, tels que les interprétations persécutives ou les plaintes hypochondriaques.

Dans les sociétés traditionnelles, la maladie n'est presque jamais attribuée à une cause endogène mais pourrait relever d'une série de causes extérieures, une manière de concevoir le corps comme « étant dépourvu d'autonomie propre, ne formant pas une totalité biologico-psychique⁵⁴. »

Si les représentations anatomiques varient sensiblement selon les sociétés et sont, elles aussi, socialement codées, il en va de même de la surface externe du corps humain où nous retrouvons une pensée universelle de la « conformité corporelle », qui sépare le normal de l'anormal. C'est ainsi que de nombreuses sociétés pratiquent le marquage ethnique afin de différencier les « membres » du groupe des « autres » : tatouages et scarifications dans les sociétés africaines, peintures corporelles dans les sociétés sud-américaines, etc... Un autre système de marquage pourrait à l'intérieur d'une même société, distinguer les individus et leurs statuts, souligner leur différenciation sexuelle ou leur appartenance à une classe d'âge⁵⁵.

Alors que dans la culture occidentale, le débat s'agit autour de deux pensées philosophiques quand il s'agit du corps, la cartésienne avec sa perspective dualiste qui seule permet de concevoir des relations de causalité entre psyché et soma, et l'aristotélicienne fondée sur une conception plus unitaire de la vie et de l'âme comme forme du corps organisé⁵⁶, d'autres traditions parlent du corps comme un « être matériel » qui devient « être humain » lorsqu'il est capable de culture, d'esprit et de raison et qu'il se hausse à la parole et au dialogue

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Nicole Sindzingre, *Encyclopaedia Universalis*, corpus 6.

⁵⁶ Monique David-Ménard, *Le corps*, Encyclopaedia Universalis.

dans sa relation avec l'autre, à entendre sa demande à y répondre... Le débat n'est pas clos !

Le souci du corps : libération ou aliénation

Depuis les trois dernières décennies, le corps n'a été si entouré de soins et d'affection. On lui témoigne une admiration passionnée et on l'affiche, on le montre sans ménagement. Certains voient dans leur corps le projet d'une vie, l'instrument d'une nouvelle liberté. En effet, la libération du corps est devenue l'outil privilégié de l'épanouissement personnel au sein d'une société où, de plus en plus d'individus se sentent isolés et solitaires. « Chacun espère désormais trouver dans et par son corps une thérapie pour soigner les maladies de son existence : stress, fatigue, dépression, angoisse, solitude », écrit Bernard Andrieu dans introduction au *Dictionnaire du corps*.

Les activités liées aux soins du corps pèsent lourd dans l'économie et représentent près de 10% du PIB en France. « En 2005, ne pas prendre soin de soi est perçu comme une faute » estime Pascale Weil, directrice associée de Publicis. 13 millions de français pratiquent la gymnastique, la musculation ou la danse dont 2 millions en salle ; 67% des français sont prêts à dépenser plus pour une alimentation qui fait du bien à leur corps sans négliger l'hygiène, la beauté et l'esthétique. Environ 450.000 actes de médecine esthétique ont été recensés en France en 2005, le double des actes de chirurgie esthétique, et près de 30% de plus qu'en 2004, indique le syndicat national des médecins esthétiques⁵⁷.

Le travail, même le plus intellectuel, est plus productif si la bonne santé de ses acteurs y contribue. Dans les pays riches, les habitants vivent mieux, surtout les plus aisés, du moins dans une certaine mesure, car si la richesse améliore l'état de santé, elle crée aussi ses propres maux : la sédentarité, la

⁵⁷ Pascale Weil, directrice associée de Publicis rapporté par *Les Echos*, juillet-août 2006.

pollution, le tabac et l'alcool qui expliquent à eux seuls 110.000 décès annuels en France, 180.000 décès par maladies cardiovasculaires dues en partie à une mauvaise hygiène de vie, plus 20% de décès par cancers entre 1980 et 2000 et plus 75% de troubles musculo-squelettiques entre 1999 et 2002. Même si le travail est de moins en moins physique, et que certaines maladies professionnelles ont disparu grâce au développement des politiques de prévention, il met le corps à rude épreuve. Car, depuis les années 1980, les conditions de travail sont devenues plus dures. Un peu plus du quart des salariés doivent manipuler des charges dans le cadre de leur emploi. « L'intensification de la concurrence internationale est à l'origine d'une accélération des cadences de travail et d'une mise sous tension des salariés », explique Thomas Coutrot. L'homme reste trop longtemps – et mal – assis devant un écran, exerce des gestes répétitifs, adopte des positions pénibles, ce qui multiplie de plus en plus les troubles musculo-squelettiques. Le travail est devenu synonyme de stress, de violence, de harcèlement qui conduisent droit à des dépressions, des problèmes de sommeil, de dépendances à l'alcool, aux tranquillisants et autres antidépresseurs⁵⁸.

Cette libération apparente du corps ne cache-t-elle pas une nouvelle aliénation où la norme règne, ainsi que le suggère M.P. Virard, dans « une société obsédée par le contrôle, la précaution, le conformisme et rattrapée par la peur panique de la finitude⁵⁹ ? »

Aux États-Unis, la bonne santé est obligatoire dans une entreprise. Souvent la pression sociale s'en mêle. Certaines firmes refusent déjà d'embaucher des fumeurs. D'autres offrent une prime à ceux qui acceptent de suivre un programme anti-cholestérol. « Au travail, l'apparence éclipse la compétence⁶⁰ » et devient un facteur implicite de sélection à l'embauche et de

⁵⁸ « Travailler nuit gravement à la santé », *Enjeux-Les Echos* n°226, juillet-août 2006.

⁵⁹ Marie-Paule Virard, *Les Echos* (juillet-août 2006).

⁶⁰ *Ibid.*

discrimination dans la progression de carrière. Talleyrand disait : « méfiez-vous de la première impression, c'est souvent la bonne ! » En France, « la question du corps reste un sujet complètement tabou », estime le sociologue Jean-François Amadiou, seule compte la compétence. Pourtant, l'entreprise est un des lieux où l'apparence est la plus codifiée, à commencer par la façon dont on s'habille. Mais rares sont encore les entreprises qui recrutent des corps qui échappent aux « normes », des corps touchés par le handicap, la maladie ou le vieillissement, des facteurs qui peuvent rappeler aux clients leur condition de mortels.

Ainsi « le corps est devenu un bulletin de santé », le miroir de l'individu et de ses qualités, une représentation du moi social, un capital à gérer. Les magazines, la publicité et la télévision contribuent à promouvoir un idéal de beauté inaccessible où même les hommes ne sont pas épargnés. Comme l'écrivait Stendhal, « la beauté est promesse de bonheur ».

Les psychologues ont montré que la beauté était automatiquement associée à l'ouverture, la sympathie, la compétence et pourrait être un atout de carrière. « Quand les compétences sont égales, on recrute la personne avec laquelle on aura plaisir à travailler, qui va vous comprendre au quart de tour et à qui il sera inutile de donner des consignes de bonne tenue parce qu'elle aura reçu la même éducation que vous », explique Christine Manoury-Bette.

Le souci est de se situer dans le regard de l'autre quitte à faire l'impasse sur le réel. « Nous vivons dans la civilisation du regard, souligne David Le Breton. À tout moment, il faut donner à l'autre une image de soi valable, pour être reconnu. » Et de nos jours, « valable » signifie minceur et beauté, santé, performance et... conformité, comme le confirme Christine Détrez⁶¹, « un corps sublimé, le corps des publicités, une représentation idéale qui contraint le corps réel ». Cette donnée est devenue un atout majeur, le moyen qui permet de réussir son insertion dans la vie sociale.

⁶¹ Professeur à l'ENS lettres et sciences humaines de Lyon.

De nos jours, le sacré devient de moins en moins prégnant ; alors « le corps devient le seul repère auquel on puisse se raccrocher. Grâce à lui, on trouve ses marques. Il assume désormais une fonction d'assurance », confirme l'anthropologue David Le Breton, et certains trouvent, à juste titre, une jubilation, un épanouissement personnel dans la transformation de soi... Il ne faut donc pas mécontenter la part de bonheur de ceux qui s'adonnent au bodybuilding ou à la chirurgie esthétique. »

Le corps et le sport sont devenus un phénomène social majeur et occupent une place prépondérante dans la vie quotidienne des citoyens. L'idée que le « sport » exerce une influence bénéfique sur la santé est aujourd'hui bien implantée. Une véritable pression sociale pousse alors à faire de l'exercice physique, notamment aux États-Unis, et pour appuyer cette norme de conduite, une argumentation médicale est avancée. Elle n'est jamais démontrée scientifiquement, mais elle résiste à tous les démentis. La santé est le fruit d'une *mesure*, souvent contestée en pratique par le sport de haut niveau, en quête, lui, de *dém mesure*. « Il est certain que le sport pratiqué de façon intensive et/ou sans la moindre surveillance n'est pas dénué de danger. À l'inverse, tous les indicateurs de santé permettent de souligner l'effet particulièrement néfaste de la sédentarité rappelle le professeur Daniel Rivière⁶². » L'individu moderne existe par sa performance sociale, sportive et scolaire. Le corps devient « le territoire d'un impératif culturel⁶³ » : l'amélioration de l'humain. Le sport n'échappe pas à cette optimisation de l'humain à travers les performances dont le corps est sollicité. On mesure alors les difficultés de notre société moderne à concevoir la limite. C'est ainsi que les sportifs de haut niveau n'ont qu'une idée en tête : repousser sans cesse un peu plus loin les limites

⁶² Daniel Rivière, Le sport est-il dangereux pour la santé, *Revue Médecine et Culture* numéro 3.

⁶³ L'expression est d'André Rauch, exposé liminaire de la soutenance de thèse, 6 février 1981.

du corps et de la technique au risque, de basculer dans la démesure.

« Tout cela n'est pas nouveau. De tout temps, le corps a été le reflet des codes et des valeurs de la société. Mais la nouveauté est qu'il se double désormais d'un jugement moral », souligne Christine Détrez. Comme si l'on considérait ceux qui ont la volonté de maîtriser leur corps et les autres, « la volonté étant ce qui permet à l'individu, par le contrôle de son corps, de montrer aux autres sa "valeur" sociale et morale ; le piège est de présenter sans cesse l'idéal comme quelque chose que l'on pourrait atteindre..., et l'on peut vite entrer dans des comportements d'excès, voire d'addiction⁶⁴ », analyse Michela Marzano⁶⁵.

Mais, face à une population vieillissante qui ne va cesser de croître, la publicité commence à évoluer. La minceur et la beauté ne sont plus les seuls canons imposés. Aux États-Unis, en 2020, les plus de 50 ans disposeront d'un pouvoir d'achat par tête 2,5 fois supérieur à la moyenne nationale. Du coup, l'image du corps véhiculée par la publicité et les médias commence doucement à évoluer. Le message : l'estime de soi ne passe pas par l'inféodation à un modèle de beauté.

Le corps, la médecine et la bioéthique

Le corps restauré

Plusieurs organes sont aujourd'hui « réparables ». Des implants, des prothèses et des greffes sont actuellement disponibles. Chaque année, on pratique en France, 3 000 greffes de rein, 1 000 greffes de foie et 339 greffes de cœur⁶⁶, souligne Florence Bauchard.

La biologie cellulaire permettra, un jour, à l'homme de s'autoréparer, en particulier à partir des cellules souches

⁶⁴ Michela Marzano, *Penser le corps*, PUF, 2002.

⁶⁵ Philosophe du CNRS.

⁶⁶ Florence Bauchard, *Enjeux-Les Echos* n° 226, juillet-août 2006.

embryonnaires, limitant ainsi les problèmes éthiques et psychologiques associés aux dons d'organes, les risques de rejets qui nécessitent, en permanence, de lourds traitements. C'est ainsi que la greffe de cellules adultes de moelle osseuse est devenue un traitement courant des leucémies. Les essais cliniques se multiplient pour réparer d'autres organes. Mais le développement à grande échelle de ces thérapies reste lointain. Pour Marie-Odile Ott, spécialiste des cellules souches de l'Agence de biomédecine, « elles permettront avant tout à l'industrie pharmaceutique de tester des médicaments et d'identifier de nouvelles cibles ».

La France a franchi un pas supplémentaire avec la loi de bioéthique du 8 juillet 2004 qui autorise, sous certaines conditions, la conception de « bébés-médicaments ». Ce terme est contesté. Il n'y a pas de manipulation génétique mais uniquement une sélection d'ovocyte « saint », non pour éliminer certaines maladies, mais pour leur compatibilité avec un frère ou une sœur atteints d'une maladie incurable afin de le soigner. Ainsi la loi permet de rechercher, en plus de la présence de la maladie, les embryons saints dont le type cellulaire est le plus proche de l'enfant malade déjà né, de sorte qu'à la naissance du deuxième enfant, on pourra prélever sur son cordon ombilical des cellules qui serviront de base de traitement pour son grand frère malade. Le premier bébé ainsi conçu, Adam, est né dans le Colorado en 2000 : un prélèvement de cellules sur son cordon ombilical a permis de sauver sa sœur aînée atteinte d'une maladie hémato-logique grave. Aucun, dans cette optique, n'est encore né en France.

Or, cette pratique a ouvert un nouveau champ de questions éthiques : n'est-il pas condamnable d'instrumentaliser ainsi un être humain ? Quel sens pourra donner cet enfant à naître s'il comprend qu'il est plutôt né pour être utile ? Quelle relation aura-t-il avec son frère ou sa sœur qu'il a sauvé ? Le Comité consultatif national d'éthique a tranché et considère qu'elle n'était admissible que si l'enfant à naître était

conçu d'abord pour lui-même, que les parents avaient déjà le désir d'avoir un autre enfant en bonne santé et seulement en second lieu pour sauver un aîné.

Quelle sera la prochaine étape ? Il sera possible un jour d'intervenir sur les gènes de l'embryon afin de traiter des anomalies chromosomiques, avant ou pendant la grossesse estime le professeur Bernard Debré⁶⁷ pour qui, si le clonage reproductif doit être interdit, le clonage thérapeutique reste l'une des grandes inventions du XX^e siècle car elle permettra un jour, de trouver une piste de traitement pour des maladies jusqu'alors incurables (Alzheimer, diabète, Parkinson...) et à chacun, de réparer ses organes défaillants. On sauvera ainsi un nombre considérable de malades. D'ailleurs, on effectue déjà des réparations par les greffes d'organes. Avec le clonage thérapeutique, on ne sera plus confronté au risque de rejet. Mais n'oublions pas que, dans ce domaine, le mythe de l'apprenti sorcier n'est jamais très loin et qu'il pourrait bien devenir un jour une réalité inacceptable.

*Le corps fabriqué*⁶⁸

En 2002, 50 000 fécondations in vitro ont été réalisées en France, donnant naissance à 12 000 enfants et 45 000 inséminations artificielles donnant 4 500 naissances.

Les conditions de l'assistance médicale à la procréation (AMP) sont extrêmement encadrées. Selon les lois de bioéthique de 1994 et de 2004, elle est réservée aux couples, mariés ou vivant ensemble depuis au moins deux ans, en âge de procréer. Le don de spermatozoïdes et d'ovules est anonyme et gratuit. Le recours à une « mère porteuse » est interdit. Le docteur François Thépot, de l'Agence de biomédecine, rappelle que la position française se rapproche de celles de la

⁶⁷ Bernard Debré, *La revanche du serpent ou la fin de l'homo sapiens*, Le Cherche-Midi, 2005.

⁶⁸ Anne Feitz, *Enjeux-Les Echos* n° 226, juillet-août 2006 ; Anne Chemin, *Polémique dans une éprouvette*, *Le Monde*, 8.12.2006.

Grande-Bretagne, des Pays-Bas ou de Danemark : « considérée comme un traitement contre l'infertilité, l'AMP doit être accessible à tous et remboursée par la sécurité sociale. Elle ne saurait devenir un nouveau mode de procréation. »

Si la France proscrit le « bébé sur mesure », elle n'échappe pas à la recherche du bébé « zéro défaut ». Avec l'échographie et l'amniocentèse, le diagnostic prénatal s'est généralisé, soulevant son lot de questions éthiques. Depuis 1999, le tri d'embryons qui permet de détecter des maladies génétiques graves et incurables, comme la mucoviscidose ou la myopathie, est autorisé. Le premier bébé français, Valentin, issu d'une sélection génétique, est né en 2000, suivi depuis, par 600 autres : un diagnostic génétique préimplantatoire (DPI) est effectué sur les embryons obtenus par fécondation *in vitro* (FIV) ; on sélectionne ainsi l'œuf sain, indemne de la maladie génétique ou chromosomique dont les parents sont porteurs et on le réimplante dans l'utérus maternel.

La loi encadre strictement le processus : le DPI, qui ne peut être engagé sans le consentement écrit des parents, est réservé aux maladies génétiques d'une « particulière gravité, reconnues comme incurables au moment du diagnostic ». Il doit être autorisé au cas par cas et ne peut rechercher autre chose que l'affection décelée chez les parents. Ces précautions expliquent le faible nombre de DPI pratiqués en France : selon l'Agence de la biomédecine, 34 enfants sont nés, en 2004, après DPI.

Loin d'être immoral, le DPI permet, chaque fois qu'il a lieu, d'éviter les interruptions médicales de grossesse.

Les couples qui consultent pour un DPI sont dans une grande souffrance et ont été le plus souvent confrontés à la maladie ou à la mort d'un enfant et ont parfois subi des interruptions médicales de grossesse tardives dont ils se sentent le plus souvent culpabilisés et atteints psychologiquement. Car, avant l'existence du DPI, il était proposé aux couples porteurs d'une anomalie héréditaire, un diagnostic prénatal qui consistait à faire un test sur l'embryon et, s'il

était atteint, le couple pouvait avoir recours à une interruption médicale de grossesse. Il convient de rappeler que « la loi autorise une interruption médicale de grossesse en cas d'anomalies d'une particulière gravité, incurables au moment du diagnostic ». Mais cette solution est très douloureuse et certaines femmes sont totalement détruites par ces avortements tardifs.

Autorisé par la loi bioéthique de 1994, le DPI est contesté par l'Église catholique au nom du refus de l'eugénisme. Les patients comprennent mal cette polémique car ils veulent éviter d'avoir un enfant atteint d'une maladie dont il mourrait au bout d'un temps très court et dans la souffrance.

Selon le professeur Israël Nisand, professeur de gynécologie obstétrique au CHU de Strasbourg⁶⁹, « le terme d'eugénisme est tellement polyvalent qu'au lieu de faire avancer le débat, il le fait régresser. Il évoque la médecine nazie qui n'a pas grand chose à voir, faut-il le préciser, avec le DPI... Les programmes nazis étaient coercitifs, ils étaient assis sur des fondements scientifiques absurdes et ils avaient pour objectif d'améliorer la race aryenne : quel rapport avec le DPI, qui a simplement pour but d'éviter la naissance d'enfants atteints d'une maladie incurable d'une extrême gravité ? »

Axel Kahn, médecin et généticien, membre du Comité consultatif national d'éthique et Bernard Debré⁷⁰, député de Paris et chef du service d'urologie de l'hôpital Cochin trouvent légitime le diagnostic préimplantatoire (DPI) qui permet de sélectionner les embryons non porteurs d'une maladie génétique, mais condamnent son utilisation pour des critères non pathologiques comme le choix du sexe.

Le généticien Jacques Testar prévient que le DPI, une technique, ôh combien légitime, va progressivement, se muer en un véritable « système d'épuration génétique », éliminer les mauvais gènes et commander les meilleurs : « *Certains chercheurs,*

⁶⁹ Propos recueillis par Anne Chemin, *Le Monde*, 8.12.2006.

⁷⁰ Bernard Debré, *La revanche du serpent ou la Fin de l'homo sapiens*. Éditions du Cherche-Midi.

politiciens ou industriels agitent l'épouvantail du clonage reproductif pour cacher un danger beaucoup plus préoccupant, le tri d'embryons. Cette technique, peu "spectaculaire", qui n'intéresse pas les médias et que j'analyse, pourtant, depuis vingt ans, ouvre la porte à l'eugénisme. Qui ne souhaiterait pas un génome parfait pour son enfant ? Aujourd'hui, en France, on en est encore assez bien protégé, puisque le DPI est limité aux "pathologies particulièrement graves" ».

Le problème est de définir le degré de gravité. Mais la tentation d'accéder vers d'autres demandes qui s'écartent des normes définies a déjà commencé et il est peut-être déjà trop tard pour stopper le mouvement.

En cherchant à combattre l'infertilité, la science a aussi aidé l'homme à réaliser un vieux rêve : maîtriser la création du corps humain. Le choix du sexe, sans raison médicale, n'est qu'un exemple parmi d'autres. Le tri d'embryons consiste à analyser le sexe des embryons obtenus lors d'une FIV et à ne réimplanter que les embryons du sexe souhaité. Depuis 1989, le gynécologue italien, Severino Antinori, a permis à plusieurs centaines de femmes ménopausées d'avoir un enfant.

Il y a une trentaine d'années que les Américains peuvent feuilleter les catalogues de banque de sperme et choisir un donneur en fonction de la couleur de sa peau, de son niveau d'étude... Depuis 1997, ils peuvent aussi adopter des embryons et déjà, sur le Net, on peut acheter le sperme ou l'ovule "idéal". En France, nous sommes en situation de pénurie puisque, seul le don est autorisé. Face à la demande de plus en plus croissante, on ne peut pas empêcher certaines françaises stériles de s'expatrier dans des pays aux législations plus souples et voir ainsi les dérives commerciales se multiplier.

Ceux qui s'opposent à toute forme d'intervention humaine en matière de procréation jugent ces pratiques condamnables. Et voici ce que dénonce Jacques Testar : « *Le business a déjà commencé et l'on est entré de plein-pied dans l'offre et la demande du bébé sur commande ; même s'il n'y aura jamais d'enfants parfaits, on va, en revanche, tendre vers la "per-*

fection" génétique de l'individu, rejeter tout ce qui ne correspond pas à la norme. On va fabriquer de l'humain vers un profil type, en subissant les pressions de la médecine. C'est le début du racisme du gène ! »

Henri Atlan, biologiste et philosophe, directeur d'étude à l'EHESS, s'est pris à « rêver » de l'utérus artificiel qui pourrait prendre en charge les neuf mois de grossesse, un bébé sans accouchement, une gestation de l'enfant en dehors du corps de la mère⁷¹. Après fécondation *in vitro*, les embryons pourraient être "plongés" dans des utérus artificiels, remplis d'un liquide amniotique de synthèse, reliés à des machines placentaires qui leur fourniraient pendant neuf mois les hormones et les nutriments indispensables à leur développement. C'est surtout aux conséquences d'une telle avancée technique que le philosophe a souhaité réfléchir : « elle prolongera le processus de dissociation entre procréation et sexualité, déjà largement entamé avec l'assistance médicale à la procréation. L'évitement de la grossesse par les femmes qui le désireront installera une symétrie inédite entre hommes et femmes : la maternité deviendra très proche de la paternité. » Ces technologies d'avenir, même si elles relèvent aujourd'hui de la science-fiction, promettent le meilleur comme le pire. Si les tests génétiques constituent un formidable outil lorsqu'ils permettent de guérir une maladie, l'homme résistera-t-il à l'envie de jouer à l'apprenti sorcier pour avoir des enfants plus intelligents ou plus sportifs ? Une fois la technique du clonage reproductif mise au point, même s'il est actuellement unanimement condamné, l'homme ne sera-t-il pas tenté de redonner vie à un parent disparu ? Les êtres clonés seront-ils considérés comme des êtres humains à part entière ? Comment vivront-ils leur rapport à leur identité ? De nombreuses questions inquiètent déjà les esprits avisés car la marchandisation du vivant et ses dérives sont un réel danger. Déjà, l'intérêt qu'ils suscitent auprès des assureurs et des banquiers peut constituer un réel sujet de préoccupation.

⁷¹ Henri Atlan, *L'Utérus artificiel*, Seuil, 2005.

Claude Sureau, président honoraire de l'Académie de médecine et membre du Comité consultatif national d'éthique, affiche une proposition plus modérée : « Aux États-Unis, où tout est permis à qui en a les moyens, on assiste à une dérive consumériste pour des raisons purement mercantiles. Pour autant, il ne faut pas avoir peur de la science qui a considérablement amélioré les conditions de naissance. La limite doit être le respect de l'être humain⁷² ». Mais, face à toutes les dérives, le temps est au débat et aux prises de position scientifiques, politiques et citoyennes.

Est-on propriétaire de son corps ?

« La question de ses origines et de son devenir reste une des plus grandes énigmes scientifiques de l'homme et, depuis l'Antiquité, les savants s'écharpent à son sujet⁷³ », note Laurence Bagot, sans qu'aucun progrès scientifique, aucun dogme religieux ni aucune philosophie n'aient réussi à établir la vérité. Depuis un siècle et demi, la polémique ne cesse de rebondir entre créationnistes et darwinistes et au sein même de la communauté des scientifiques évolutionnistes.

Le débat divise encore aujourd'hui les États-Unis, où 51% des Américains croient que « Dieu a créé les espèces que l'homme est un être particulier doté d'une dimension morale, dirigé par une puissance supérieure, alors que la science a montré comment l'homme était biologiquement déterminé par son environnement et ses gènes ».

Aucun texte en France ne définit le début de la vie humaine, contrairement au Royaume-Uni où on l'a situé au quatorzième jour de l'embryon lorsque se forment les premières cellules du cerveau. Mais le Comité consultatif national d'éthique (CCNE) définit l'embryon et le fœtus comme

⁷² Claude Sureau, *Son nom est personne. Avant de naître, l'enfant est-il une chose, un amas de cellules ou un patient ?*, Albin Michel, 2005.

⁷³ Laurence Bagot, *Enjeux-Les Echos* n° 226, juillet-août 2006.

une « personne humaine potentielle » à laquelle on doit le respect. « Ce qui est “en puissance” dans l’embryon humain (...), c’est inséparablement le destin d’un être singulier et une part d’avenir de l’humanité elle-même » (rapport éthique, 1986). La personne humaine apparaît légalement à la naissance. La frontière entre la vie et la mort est plus nette : selon la loi, la mort survient lors de l’arrêt de l’activité du cerveau, celle-ci étant irréversible – ce qui n’est pas le cas d’un arrêt de la respiration. « Cette définition reconnaît la vie intérieure de la personne » souligne le médecin Jean-Claude Ameisen⁷⁴, membre du CCNE. Après la mort cérébrale, si la personne continue de respirer – souvent artificiellement –, on parle de vie biologique et non plus de vie humaine.

Par souci de protéger les individus de la marchandisation de leur corps, la bioéthique, en France, est construite sur ce postulat : « le corps des français appartient à Dieu (ou à l’État), ceux-ci n’en ayant que l’usufruit », et encore... D’où la gratuité des dons d’organe ou de cellules, l’interdiction de prestations corporelles (mère porteuse) ou leur strict encadrement (prostitution) et les tabous qui entourent la mort (euthanasie)⁷⁵.

« En droit français, (art.16 du Code civil), je suis mon corps, il n’est pas ma propriété, il est moi, rappelle Anne Fagot-Largeau⁷⁶ qui, en France, a permis au nom du principe de la dignité humaine de déposséder les individus de leur corps pour les confier au double pouvoir de la médecine et de l’État. D’où, la notion d’indisponibilité : je ne peux pas disposer de mon corps comme je veux, les cas de mise à disposition sont strictement limités par la loi, et là où le don est autorisé, la vente est interdite ». Seulement, depuis quelques années, les Français transgressent ces interdits, comme s’ils manifestaient ainsi leur volonté de se réapproprier leur corps,

⁷⁴ Jean-Claude Ameisen, *Qu’est-ce que mourir ?* (collectif Le Pommier). *La Sculpture du vivant* (Points/Seuil).

⁷⁵ Pascale-Marie Deschamps, *Enjeux-Les Echos* n° 226, juillet-août 2006.

⁷⁶ Bioéthicienne, professeur au Collège de France.

surtout à des moments importants de leur existence : la naissance, la sexualité et la mort.

Pour Anne Fagot-Largeau, « les citoyens s'approprient désormais l'éthique ». Si la conception *américaine* privilégie l'autonomie des individus, en France, on défend l'ordre public et la protection des personnes, comme l'écrit le philosophe Jean Paul Amann : « aux États-Unis et en Grande-Bretagne prime un principe éthique de respect des personnes qui est avant tout un principe de respect de l'autonomie individuelle.⁷⁷ »

C'est ainsi que la réalité du corps s'est imposée aux pouvoirs médical et religio-laïque pour figurer dans les lois de bioéthiques de 1994, révisées en 2004. Ce que relève Jean-Pierre Baud : « le corps est assimilé à la personne qui n'en est pas pour autant propriétaire. » Mais pour protéger efficacement les individus d'éventuelles spoliations et exploitations, la solution serait « d'attribuer au corps et à ses produits le statut juridique de *chose*, par opposition à celui de *personne*, et de placer ces "choses" hors commerces. »

Cela étant, la France fait des progrès. « Sans céder à la pression, précise Pierre-Louis Fagniez⁷⁸, elle adapte ses principes et ses valeurs aux décisions qui touchent au corps humain. » En témoigne la récente loi sur la fin de vie qui adoucit la brutalité du code pénal (sans pour autant légiférer sur l'euthanasie). Cette loi de 2005, comme celle des droits des malades en 2002, offre plus d'espace aux individus pour, sinon décider par eux-mêmes, au moins participer activement à la prise de décision.

⁷⁷ Jean Paul Amann, « Bioéthique et philosophie à la française », *La revue Tocqueville*.

⁷⁸ Député, rapporteur au nom de la Commission des affaires culturelles, familiales et sociales sur le projet de loi, modifié par le Sénat, relatif à la bioéthique.

Les médecins philosophes

(Décembre 2007)

Jusqu'au 18^e siècle, la science médicale des médecins-philosophes de la période médiévale fut la plus avancée, en Orient comme en Occident. Avicenne (980-1037) en Iran et Averroès (1126-1198) en Andalousie appartenaient à la civilisation arabo-musulmane⁷⁹. Ils ont légué à l'Occident chrétien tout l'héritage des connaissances concernant la vie et les êtres vivants, accumulés depuis l'Antiquité. Mais ces médecins n'étaient pas tous musulmans. D'autres étaient chrétiens comme Arnaud de Villeneuve (1238-1311), juifs comme Maïmonide (1135-1204), ou hindouistes. Leur appartenance religieuse et leur origine ethnique passaient au second plan. Seules comptaient leur personnalité et leur œuvre philosophico-scientifique considérée comme importante, pour deux raisons : elle a réactivé les connaissances d'Hippocrate et de Galien et adopté la pensée des philosophes tel Aristote pour

⁷⁹ La science et la philosophie grecques sont d'origine païenne. Vers le sixième siècle de l'ère chrétienne, l'Empire latin chrétien d'Orient ou empire byzantin décide « d'éradiquer la philosophie païenne ». Les philosophes grecs émigrent alors vers l'empire sassanide (perse) opérant ce que Alain de Libéra définit comme une véritable « translation des centres d'études ». La science se déplace vers l'Orient perse puis, au cours de la conquête arabo-musulmane, elle revient en Syrie, Egypte et à Bagdad qui étaient des possessions de l'empire byzantin. À cette époque, écrit-il, « l'Occident chrétien est philosophiquement stérile. Il ne sortira de son long sommeil qu'avec une nouvelle translation, de l'Orient musulman à l'Occident musulman, de Bagdad à Cordoue puis à Tolède, puis de l'Occident musulman à l'Occident chrétien. (...) C'est une translation intérieure à la terre d'Islam, liée à la conquête musulmane, qui a rendu possible le retour de la science grecque dans le monde latin ». L'éclairage donné par l'histoire de la philosophie médiévale permet de comprendre comment la philosophie païenne a pu être investie par les trois monothéismes dans l'Orient musulman alors que l'Occident latin ignorait jusqu'à son existence. Ainsi, « la philosophie en terre d'Islam n'est pas la philosophie des Musulmans, mais l'histoire des philosophies que les Musulmans ont produites ou laissé produire après la conquête [arabo-musulmane] – [philosophies] païenne, chrétienne, musulmane et juive ; philosophie musulmane faite par des religieux, philosophie *laïque* faite par des philosophes ; philosophies orientales et occidentales, méditerranéennes ou continentales, arabes ou non-arabes, philosophies perses et philosophies turques ». Cf Alain de Libéra, *La philosophie médiévale*, PUF, Quadrige, p. 7 et p. 54.

expliquer la vie des êtres organisés. Mais la partie la plus avancée de leur réflexion théorique, notamment chez Avicenne et Averroès, concerne le fonctionnement du cerveau.

Bien que ces médecins n'aient bénéficié d'aucun support expérimental, on ne peut qu'apprécier leur manière de libérer la médecine des conceptions irrationnelles, magiques ou astrologiques, dominantes depuis l'Antiquité. Ils ont accumulé les observations cliniques, décrit et classé de nombreux symptômes, essayé de nombreux traitements et se proposaient de soigner les gens, d'atténuer leurs souffrances et, si possible, de guérir leurs maladies.

Philosophes et croyants, engagés dans la vie publique, tous ces médecins s'accordent à dire que l'explication philosophique de certains sujets controversés, tels que la résurrection des morts, l'immortalité de l'âme, l'éternité du monde pourrait fragiliser la foi de ceux qui n'ont pas été préparés à la recevoir. C'est pour cette raison, qu'ils ont souvent rencontré de grandes difficultés, connu les mêmes vicissitudes et lutté contre d'énormes résistances provenant des autorités religieuses. Mais, malgré ces oppositions, c'est cet héritage culturel, sur lequel s'est progressivement bâtie la biologie moderne, qui a fait avancer le rationalisme et l'analyse scientifique de la nature, de l'homme et de la société.

Avicenne ou Ibn Sina (980-1037)

La vie

Avicenne appelé *Ibn Sina*, est né au mois d'août 980 à Afshéna, près de Boukhara, en Ouzbekistan. Médecin, philosophe, astronome, géologue, physicien et chimiste mais aussi poète et homme politique, il mène une vie aventureuse qui lui fait parcourir toute la Perse ancienne occupée par les Arabes et en situation politique instable.

Son père a su diriger son éducation. Il aborde seul toutes les sciences, et s'adonne surtout à la médecine. À peine âgé de

dix-sept ans, il a déjà assimilé tout le savoir de son temps : mathématiques, physique, logique, astronomie, musique, droit canonique, et théologie.

Autodidacte en philosophie, Avicenne s'est familiarisé avec toute la philosophie des Anciens dans la bibliothèque de Boukhara et notamment avec les œuvres d'Aristote et de Platon. Il finit par comprendre la Métaphysique d'Aristote qu'il a relu quarante fois grâce à un traité d'Al-Farabi surnommé "le Second Maître" (après Aristote). Il étudie seul les œuvres d'Hippocrate et de Galien et apprend la médecine sous la direction d'un médecin chrétien, Issa Ibn Yahya. La lecture des manuscrits arabes, grecs et persans donne à Avicenne la base scientifique nécessaire pour développer une médecine rationnelle, fondée sur de larges connaissances en chimie, biologie et physiologie. En plus des rudiments de médecine populaire bédouine, il reçoit des enseignements venus de quatre horizons différents : grec, syrien, iranien et hindou. Ses consultations à l'hôpital et ses observations au chevet du malade lui apportent le complément pratique indispensable. Il enseignera la médecine à de nombreux étudiants à qui il dicte ses méditations métaphysiques.

Malgré son jeune âge, il se voit confier le soin de guérir le prince sassanide Nouh Ibn Mansur d'une grave maladie grâce à sa solide expérience clinique et thérapeutique. En récompense, il est autorisé à consulter la vaste bibliothèque du palais. Après la mort du prince et celle de son père commence sa vie itinérante, contraint à gagner sa vie. À Djouzdjan, un puissant protecteur, Abu Muhammed Chirâzi, lui permet de donner des cours publics. Il commence à composer son œuvre majeure, le *Canon de la Médecine*. À Hamadan, l'émir Shamsoddawleh le choisit comme ministre (*vizir*). Au début du règne du fils de l'émir, Avicenne connaît la prison, victime d'intrigues politiques et de rivalités entre princes ennemis. Mais ces bouleversements n'entament pas sa boulimie de travail. Au cours d'une campagne militaire dont il faisait partie, Avicenne est terrassé par une affection

intestinale sur laquelle le doute plane : maladie ou empoisonnement criminel ? Il meurt à Hamadan où il est enterré, au mois d'août 1037 (428 de l'hégire), à l'âge de cinquante-sept ans. Son nom figure au fronton de grands centres hospitalo-universitaires dans divers pays et notamment, celui de Bobigny en France.

L'œuvre scientifique

Elle est variée et couvre toute l'étendue du savoir de son époque. Il a écrit, dès l'âge de 21 ans, principalement dans la langue savante de son temps, l'arabe classique, mais parfois en persan, sa langue maternelle. Il traduit des œuvres d'Hippocrate et de Galien, et porte un soin particulier à l'étude d'Aristote. Après avoir rédigé une *Physique* et une *Métaphysique* en sept tomes, il cherche à égaler l'œuvre d'Aristote par *Kitab al-shifa*, « le Livre de guérison [de l'âme] » faisant pendant au *Canon de la Médecine* qui était « le Livre de la guérison du corps ». Il écrit un *Traité de médicaments cardiaques*. Il résume dans le *Livre de Science*, seul grand ouvrage d'Avicenne écrit en persan pendant la dernière étape de sa vie, les disciplines scientifiques autres que la médecine ou la biologie. Mais la renommée d'Avicenne, comme médecin, repose principalement sur le *Canon de la Médecine*, véritable « Bible médicale » pour toutes les écoles de médecine de l'Orient et de l'Occident, du 12^e au 17^e siècle. Cette œuvre est composée de cinq livres qui représentent une synthèse de toutes les connaissances médicales de son temps, fondées sur le raisonnement et les règles de la logique. « Celui qui prétend posséder l'art médical et en tirer profit se doit de connaître et de retenir ce livre car il contient les connaissances essentielles au médecin.⁸⁰ » Après l'invention de l'imprimerie, le *Canon de la Médecine* d'Avicenne connaît une très large diffusion dans le monde entier. Il est traduit en latin puis en hébreu et devient, peu à

⁸⁰ Préface du *Canon de la Médecine*.

peu, la base de l'enseignement de la médecine dans toutes les facultés de médecine d'Europe, à Montpellier comme à Padoue, jusqu'à la fin du 17^e siècle. Il fut contesté à la Renaissance par Léonard de Vinci qui rejette l'anatomie et par Paracelse qui le brûle puis il fut dépassé au réveil de la science européenne. Néanmoins, un cours de la médecine d'Avicenne fut donné à Bruxelles, jusqu'en 1909.

La Médecine d'Avicenne

S'il est possible de la résumer, « la médecine est l'art de conserver la santé et, éventuellement, de guérir la maladie survenue dans le corps⁸¹ ». Avicenne décrit toutes les maladies répertoriées à l'époque. Il est le premier à distinguer la pleurésie, la médiastinite et l'abcès sous-phrénique, à décrire correctement l'anatomie de l'œil humain, les différentes variétés d'ictères, les deux formes de paralysies faciales, centrale et périphérique et la symptomatologie du diabète. Il expose avec précision le système des ventricules et des valves cardiaques. Il pressent le rôle des rats dans la propagation de la peste, indique que certaines infections sont transmises par voie placentaire et émet l'hypothèse selon laquelle l'eau et l'atmosphère contiendraient de minuscules organismes, vecteurs de certaines maladies infectieuses. Il recommande la pratique régulière du sport ou l'hydrothérapie en médecine préventive et curative et insiste sur l'importance des relations humaines dans la conservation d'une bonne santé mentale et somatique.

Sa doctrine philosophique⁸²

Elle se base sur celle d'Aristote et sur les travaux d'Al-Farabi

Le philosophe Abu Abdallah Ennatili l'initie au Coran, aux humanités traditionnelles arabes, à la philosophie et lui fait

⁸¹ Introduction de *Urdjuza Fi-Tib'* (Poème de Médecine).

⁸² Paul Mazliak, *Avicenne et Averroès*, Éditions Vuibert/Adapt.

étudier l'*Isagogue* de Porphyre, petit traité pédagogique de vulgarisation de la philosophie d'Aristote rédigé au III^e siècle où il découvre pour la première fois la hiérarchie des genres et des espèces : « Du *genre* des êtres vivants caractérisés par une *essence* très générale, on passe, par degrés, aux êtres ayant un corps, un corps animé, donc à l'animal, à l'animal raisonnable formant l'*espèce* homme, puis à l'*individu* unique parmi les membres de l'espèce ». Pour les philosophes grecs, cette hiérarchie des essences et des espèces, explique la genèse du monde. Pour Avicenne, l'essence est non-contingente (non accidentelle). Il doit donc exister une essence nécessaire *en elle-même*, pour que l'existence puisse être possible : l'Être nécessaire ou encore Dieu qui crée la Première Intelligence par émanation. Cette définition altère profondément la conception de la création puisque le passage de l'Être premier à l'existant est une *nécessité* et non plus une libre volonté. Mais pour Avicenne, c'est l'Être nécessaire, Dieu, qui est à l'origine de tout, une perspective plus compatible avec les Écritures.

Comment Avicenne situe l'homme dans la nature ?

L'univers a été créé par Dieu, l'Être premier et nécessaire, le Donateur de formes, l'Intelligence suprême. Entre le monde sublunaire où vit l'homme et l'Intelligence suprême s'intercale le monde céleste où se succèdent de haut en bas, dix Intelligences intermédiaires, émanant les unes des autres. Chacune des Intelligences, d'ordre inférieur à la Première, est l'âme d'un astre ou d'une planète qui impulse son mouvement sur une orbite circulaire. Le mouvement parfait et non naturel ne peut donc s'exprimer que par l'existence d'une âme, un moteur qui l'anime et le met en mouvement. Le théologien avicennien pourra faire correspondre les âmes des orbites célestes à des anges. La dixième Intelligence est l'âme de la Lune qui occupe une grande place dans la pensée musulmane. D'elle émane l'Intellect agent, l'âme universelle qui contient tous les « Intelligibles », toutes les idées ou, en

langage plus moderne, tous les *concepts* susceptibles d'être recueillis par la raison humaine.

Alors qu'Aristote n'envisage jamais de « forme séparée de la substance », ici, l'Intellect agent est une « substance immatérielle », non obligatoirement liée à une substance matérielle. Cette âme humaine, lointain reflet de l'Être premier, par l'intermédiaire des dix Intelligences intermédiaires, ne peut s'unir qu'à un organisme dont la substance propre résulte d'un équilibre parfait entre les quatre éléments fondamentaux de l'univers (terre, air, eau, feu). Les âmes animales et végétales s'unissent à des corps où l'équilibre entre les éléments est moins parfait : les animaux n'ont donc pas de raison.

L'âme humaine renferme, en plus des facultés reconnues dans les âmes végétales et sensibles (sensation, perception, imagination, mémoire, apprécier les intentions), les « puissances » spécifiques au genre humain : l'acquisition de la parole et le maniement du langage ; l'envie et la force de créer une culture ; l'intérêt pour les autres hommes, pour la société des humains en général, la perception des valeurs morales du bien, du mal, du juste et de l'injuste, du bon et du méchant ; la perception du temps et la conscience du passé et du futur.

Avicenne s'inspire de Platon quand il exprime l'idée que c'est par l'intermédiaire d'une série d'intellects que Dieu exercerait sa providence sur notre monde. L'« Un », immatériel, est la source de l'existant, il est le Bien. De l'« Un » émane le Nous, l'Intelligence qui est l'univers des concepts et des Idées. Du monde des Idées émane l'âme (Psyché) du monde, le Logos et l'essence des êtres particuliers. Il existe donc une hiérarchie entre l'Être supérieur, l'« Un » et ceux qui sont d'autant plus inférieurs qu'ils sont plus éloignés de sa perfection. Tout être aspire à l'union avec celui qui lui est supérieur et dont il émane.

Si la faculté de connaissance mène « vers le haut, vers Dieu », on peut bien dire qu'Avicenne formule ici une « éthique de la connaissance ». La contemplation de son intériorité révèle

à l'homme la véritable nature de son essence. L'homme peut enfin s'éduquer, c'est-à-dire entraîner progressivement son âme rationnelle à recevoir de plus en plus rapidement et de plus en plus directement un grand nombre d'intelligibles, en développant ses facultés de perception par exemple. « *Étant donné que la cause du perfectionnement de l'âme est l'intelligence active (laquelle est éternelle et d'un rayonnement constant), que l'âme reçoit les intelligibles par elle-même et non par un organe, et que l'âme est éternelle, donc l'union de l'âme à l'intelligence active et son perfectionnement par elle sont perpétuels, et l'âme ne subit ni obstacle ni altération ni destruction... Il est aussi devenu évident que rien n'est plus délectable que les concepts intelligibles.*⁸³ »

Chez Aristote, l'âme est indissociable du corps puisqu'elle est la « forme » de la « substance corporelle ». « Définir l'âme comme la forme d'un corps revient à la caractériser comme l'un des deux composants de toute substance première ; cela permet à Aristote de déduire que l'âme est une substance parce qu'elle est la forme d'un corps. C'est précisément ce qu'Avicenne récuse...⁸⁴ » et d'affirmer que, quoique attachée à un corps, disposé à la recevoir, l'âme demeure *séparée* de lui quant à son essence. Il n'y a pas d'union véritable entre l'âme et le corps, mais il s'agit plutôt d'une relation où le corps est un instrument au service de la réalisation de l'âme. « Le corps est décrit comme un outil utilisé par l'âme pour atteindre sa propre perfection⁸⁵ ». Le terme préféré d'Avicenne est : l'âme est la *perfection* du corps, c'est-à-dire « la chose qui le fait agir » et qui lui permet d'accomplir les actes de la vie.

Au moment de la mort, l'âme humaine (immortelle) quitte le corps pour se fondre dans l'Intellect Agent (l'âme universelle qui contient tous les « Intelligibles ») dont elle est issue. Cela veut dire que l'âme humaine, séparée du corps,

⁸³ Avicenne, *Livre de Science*, II, p. 79.

⁸⁴ M. Sebti, *Avicenne. L'âme humaine*, p. 18.

⁸⁵ M. Sebti, *Avicenne. L'âme humaine*, p. 18.

peut subsister après la mort. C'est ainsi qu'il fut certainement un précurseur de la médecine psychosomatique. En attribuant certaines souffrances physiques à des affections de l'âme, chez l'homme, il a tenté de soigner des maux corporels par des stimulants psychologiques.

Avicenne et la religion

Avicenne a une conception quasi-mystique de l'homme dont la finalité des activités intellectuelles est la contemplation perpétuelle de l'Intellect Agent, lointain reflet de l'Intelligence suprême, l'Être Premier, Unique et Créateur. L'acte bon l'en rapproche, l'acte mauvais l'en détourne. « *La connaissance prophétique existe chez certains hommes dont l'Intellect et l'imagination sont doués d'une puissance exceptionnelle...*⁸⁶ »

Sa pensée religieuse s'inscrit dans l'effort rationnel qu'il accomplit pour comprendre le monde. Les premiers vers du *Poème de la médecine* glorifient le Dieu créateur : « *Louange à Dieu (...) Il a dans sa bonté créé l'homme et lui a donné la raison et la parole comme privilèges. Il lui a permis l'accès vers la connaissance grâce aux perceptions de ses sens et, par le raisonnement, lui a ouvert le monde invisible. L'esprit de l'homme est lié à une âme vivante dont l'existence est indubitablement prouvée. Dieu a réparti entre tous les hommes la raison et les sens en même temps que la vie* (vers 4-7) ».

L'héritage d'Avicenne

L'influence d'Avicenne touche, dès le 11^e siècle, les grands penseurs tel Averroès. Elle fut aussi très grande dans l'Occident chrétien, au point que se développe un mouvement philosophico-scientifique, *l'avicennisme latin*, point de départ de toute la pensée du Moyen-Âge tardif et figure majeure d'un aristotélisme, teinté fortement, par endroits, de néoplatonisme. Elle contribue à la formation du thomisme, système scolastico-scientifique de Saint Thomas d'Aquin et fut

⁸⁶ Avicenne, *Liber de Anima*, V, 6, p. 220.

éclairante pour le néo-augustinisme, courant philosophico-religieux prolongeant l'œuvre de Saint Augustin (354-430), l'un des Pères de l'église latine. Avicenne a été également, jusqu'à l'époque classique, le maître des Européens en pharmacologie et en médecine prophylactique.

Averroès ou Ibn Rushd (1126-1198)

La vie et l'œuvre scientifique

Ibn Rushd, dit Averroès par les chrétiens d'Occident, naquit en 1126 à Cordoue d'une famille de grands juristes, d'où son nom, *fils de la rectitude*. Il fut juriste, médecin et homme politique. *Grand commentateur d'Aristote*, sa gloire tient avant tout à son œuvre philosophique. Il semble se ranger dans tous les domaines de l'activité intellectuelle – en philosophie, en médecine, en psychologie, dans le domaine juridique et religieux – sur la logique d'Aristote, se heurtant à de violentes oppositions, notamment celles des autorités religieuses.

En théologie, il étudie la doctrine asharite dite du « juste milieu » dont le philosophe persan Al-Ghazâli (1058-1111) fut un bon représentant, tentant de concilier la foi et la raison et dénonçant les rigueurs d'un enseignement trop littéral. Plus tard, Averroès entre en conflit avec la pensée d'Al-Ghazâli qui, ayant évolué vers le mysticisme, se pose en adversaire des philosophes, en publiant un ouvrage polémique, *L'incohérence des philosophes*, dans lequel il affirme que la pensée religieuse ne peut facilement accepter d'autres critères que la Révélation. Averroès lui répliquera par un autre ouvrage polémique, *Tahafut at-Tahafut, L'incohérence de l'incohérence*, dans lequel il défendra sa position.

En médecine, il eut pour maître, Jafar Harûn al-Tarjâli, médecin renommé, originaire de Trujillo. Ce savant connaissait parfaitement l'œuvre d'Aristote et la tradition médicale héritée des grecs. Il était au service du prince Abû Yaqûb

Yûsûf qui aimait s'entourer de philosophes, de médecins et de poètes. Al-Tarjâli emmenait son élève, Averroès à la cour où il pouvait rencontrer de grands médecins qui ont joué un rôle certain dans sa formation médicale et philosophique.

En philosophie, son étude de « l'intellect humain » le conduit à prendre ses distances vis-à-vis de toute intervention divine dans l'acte de penser.

En 1153, Averroès est chargé par le calife almohade Abd al-Mûmin d'organiser plusieurs collèges d'enseignement à Marrakech. Il rédige un commentaire du *Traité du ciel* d'Aristote et fait des observations astronomiques. C'est aux environs de 1190 que le sultan Abû Yaqûb Yûsûf lance Averroès dans le grand travail philosophique des Commentaires d'Aristote où il a pu exprimer sa philosophie personnelle. En 1161, il devient une autorité en matière juridique après avoir rédigé un *Abrégé du Mustasfâ*, le grand ouvrage d'Al-Ghazâli sur la méthodologie juridique liée aux enseignements du Coran. Après la parution en 1168 de son grand traité de droit, la *Bidayât*, il est nommé par le sultan Abû Yaqûb Yûsûf, *cadi*⁸⁷ de Séville en 1169 et « grand cadi » de Cordoue en 1180. Pendant ces années, Averroès voyage beaucoup et fait plusieurs séjours à Marrakech. En 1182, il remplace Ibn Tufayl comme médecin personnel du calife de Marrakech. En 1184, à la mort du souverain, Averroès garde la confiance de son successeur Yacûb al-Mansour (1184-1199). Après la rédaction des grands écrits – *Le Discours décisif*, *Le dévoilement des méthodes de preuve*, *L'incohérence de l'incohérence* contre Al-Ghazâli –, Averroès prend désormais la stature d'un grand rationaliste en terre d'Islam et le restera pour la postérité. Mais le calife Al-Mansûr est avant tout un théologien et n'a pas l'intérêt de son père pour le savoir universel. Au printemps 1197, livrant bataille contre les chrétiens qui entreprennent la « Reconquête », il repasse par Cordoue où il cède à la campagne d'opinion des ennemis rigoristes d'Averroès qui parviennent à saper le prestige du cadi afin de

⁸⁷ Juge musulman.

retrouver leur ancienne fonction dans la cité. Plusieurs personnes sont condamnées et Averroès envoyé en exil durant un an et demi à Lucéna. Pendant cette période de disgrâce, ses livres furent brûlés à Cordoue et à Marrakech, l'étude des « sciences des Anciens » interdite par décret et les médecins obligés d'enseigner la médecine en se limitant strictement à la pratique sans associer la logique et la philosophie à leur enseignement.

Malgré cela, le sultan Al-Mansûr va gracier tous les condamnés de Cordoue, probablement parce qu'il avait connus des succès dans sa guerre contre les chrétiens de Castille et faire venir Averroès, auprès de lui à Marrakech, au cours de l'été en 1198. Averroès meurt le 11 décembre 1198 sans avoir revu l'Espagne. Il fut enterré sur place. Trois mois plus tard, sa dépouille fut ramenée à Cordoue.

L'œuvre médicale

On peut citer, selon Ernest Renan, une vingtaine de livres. Sa première œuvre médicale fut un traité consacré à la thériaque, remède contre les morsures de serpent. Il écrit en 1160 le commentaire du *Poème de la médecine* d'Avicenne dont il fut très critique, à la fois sur certaines de ses positions philosophiques, notamment ses tendances néoplatoniciennes, tendances menant au mysticisme et même sur certains aspects du *Canon de la Médecine*. Citons également les *Commentaires sur les sept livres de Galien*.

Aux environs de 1161, il finit la rédaction de la première version de son plus important ouvrage médical, les *Généralités sur la médecine*, qui donnera en traduction latine, le *Colliget*, un cours complet de médecine en sept livres qu'il fut obligé de rédiger à nouveau, vers 1194, sous l'ordre du souverain Almohade afin de le rendre plus conforme à l'idéologie officielle des souverains berbères. Des formules nouvelles apparaissent ainsi dans l'ouvrage : « Nous appelons médecine, l'art qui, partant de principes vrais, vise à la

conservation de la santé du corps humain et à la guérison de ses maladies, autant qu'il est possible dans un corps déterminé, car *la finalité de cet art n'est pas la guérison*, d'une manière absolue, mais *de faire ce que l'on peut faire, dans la mesure et le moment favorable*. Ensuite, il faut attendre les résultats, de la même manière que dans l'art de la navigation ou dans celui de la guerre ». Ce texte doit se comprendre dans le cadre de la pensée redevenue rigoriste des musulmans almohades : le médecin prescrit un remède au malade mais c'est Dieu qui le guérit, s'il le veut !

Dans la deuxième version, le lecteur est prévenu de l'aspect médico-philosophique qui est encore plus accentué. Averroès s'appuie sur Galien, cite plus rarement Hippocrate et oriente ses choix thérapeutiques en se servant de la *Logique* d'Aristote et de ses *Catégories*. Ainsi, lorsqu'un médecin préconise une drogue ou un aliment particulier, il doit se poser les questions suivantes : quand faut-il l'administrer ? (catégorie du temps), en quelle quantité ? sous quelle forme ? (catégories de quantité et de qualité), comment le patient est-il disposé à recevoir le traitement ? (catégorie d'état). Il recommande au médecin de tenir compte de la « finalité naturelle poursuivie par le corps humain » et de la « disposition des organes », d'utiliser son expérience et son savoir-faire pour administrer un remède. Pour le diagnostic et le traitement, Averroès inaugure la pratique, très suivie dans la vie hospitalière actuelle, de la concertation entre plusieurs médecins. On lui doit enfin cette remarque épidémiologique capitale : le varioleux guéri est immunisé contre toute récurrence de la maladie.

Averroès s'intéresse plus à l'anatomie qu'Avicenne. Il reconnaît au cerveau des fonctions motrices mais aussi quatre « puissances » ou « forces » spécifiques : l'imagination, la réflexion, la mémoire d'évocation et la mémoire de fixation. Si Aristote faisait du cœur le siège des sensations, contrairement à Platon qui plaçait ce siège dans le cerveau, pour Averroès, si la sensation a son siège dans le cœur, son effet

se finalise dans le cerveau qui reçoit les messages des organes des sens.

La première édition latine imprimée de cet ouvrage fut réalisée à Venise en 1482. Mais jamais cette œuvre n'éclipsa vraiment celle d'Avicenne.

Sa doctrine philosophique⁸⁸

Dans l'histoire de la pensée, Averroès est plus connu pour ses ouvrages qui traitent des rapports de la philosophie avec le droit ou la religion que pour ses œuvres scientifiques. Son attitude strictement rationaliste fut jugée « impie et matérialiste » par les courants religieux extrêmes. Saint Thomas d'Aquin, au 13^e siècle, dans son fameux ouvrage, *Contre Averroès*, s'oppose fermement aux idées du philosophe cordouan. Mais le *Discours décisif* d'Averroès, où il tente de concilier la religion et la sagesse philosophique et de montrer qu'ils traitent, chacun à sa manière, des réalités du monde, fut finalement plus fort que toutes les répressions. Son influence philosophique fut grande au Moyen Âge et c'est grâce à lui que les clercs chrétiens ont largement redécouvert la pensée d'Aristote. Comme l'a montré Renan, l'averroïsme affirme d'abord son importance « pour avoir servi de prétexte à l'indépendance de la pensée ».

La « théorie de l'intellect⁸⁹ »

La partie la plus originale et la plus discutée de l'œuvre d'Averroès qu'il développe dans le *Grand Commentaire* sur le livre III du *Traité de l'âme* d'Aristote est sa « théorie de l'intellect », c'est-à-dire, du fonctionnement du cerveau et de la production de la pensée, différente de celle d'Avicenne. Averroès adopte la définition aristotélicienne de l'homme : « animal doué de raison ». Depuis l'Antiquité et dans la

⁸⁸ Avicenne et Averroès de Paul Mazliak, Éditions Vuibert/Adapt et Maïmonide-Averroès d'Illi Gorlizk, Éditions Maisonneuve et Larose.

⁸⁹ Avicenne et Averroès de Paul Mazliak, Éditions Vuibert/Adapt.

philosophie des religions traditionnelles, cette *raison* était d'origine divine. Averroès a voulu lui rendre une origine humaine, écartant par là toute intervention de la divinité.

Dans ses commentaires sur Aristote, Averroès établit une distinction essentielle entre deux intellects :

- Un intellect-agent, *actif*, général, universel, d'essence divine, immatériel, unique et commun à tous les êtres humains. Il n'est pas une partie de l'âme humaine. Il est toute la science que les hommes ont de l'univers. Il peut entrer en contact avec le corps (cerveau) au niveau de la *faculté imaginative*. Pendant toute la durée de la vie, il se maintient dans l'individu ; mais, « avec la disparition du corps il glisse comme une goutte d'eau dans la mer vers l'intellect général et universel ». Lui seul est immortel.

- Un intellect *passif* particulier, apte à recevoir tous les concepts, sans mélange avec le corps, séparé et immatériel. Il est lui aussi unique pour tous les êtres humains et n'accède à son expression individuelle qu'au moment du premier contact avec l'intellect agent, général, universel.

Aux deux intellects actif et passif, le premier imprimant dans le second les concepts qu'il produit, « comme la cire reçoit un sceau s'imprimant sur elle (grâce à la faculté imaginative) », Averroès ajoute un troisième type : *l'intellect produit* ou encore « l'intellect acquis ».

Averroès conclut : « *Même si la puissance intellectuelle première reçoit les intelligibles et les perçoit de la même façon que la faculté sensorielle reçoit les sensibles, (...) l'intellect ne pâtit pas d'une façon égale à la passion des sens. Autrement dit, il ne lui advient pas un changement semblable au changement qui advient aux sens : il s'assimile à eux sous le seul angle de la réceptivité, car il n'est pas une faculté dans le corps.*⁹⁰ » Ceci entraîne une conséquence très importante : l'intellect qui reçoit tous les concepts ou « intelligibles » est immatériel et « sans mélange avec le corps » comme le sont les concepts eux-mêmes. Toute réception « passive » d'un

⁹⁰ *Ibidem.*

concept par l'âme rationnelle (ou l'intellect) suppose donc qu'au préalable cette même âme rationnelle ait extrait « activement » ce concept, par abstraction, du monde sensible⁹¹. Averroès répète souvent l'aphorisme d'Aristote : « celui qui ne sent rien, n'apprend rien et ne comprend rien » : « *il est clair que sentir et penser ne revient pas au même. Car si tous les animaux ont en partage la première faculté, peu ont en revanche la seconde. Et c'est vrai aussi de l'intelligence, où il y a place pour une forme correcte et pour une forme incorrecte. La forme correcte correspond en effet à la sagacité, la science et l'opinion vraie, et la forme incorrecte à leur contraire.*⁹² »

Averroès finit par conclure que la division de l'intellect en une partie passive et une partie active est arbitraire ; l'âme rationnelle doit être considérée simultanément comme active et passive : « en tant que les intelligibles la meuvent, elle est passive, en tant qu'ils sont mus par elle, elle est active.⁹³ »

Les êtres se succèdent mais peuvent transmettre leur savoir perpétuant ainsi de génération en génération la connaissance universelle qui permet à l'individu de faire passer son intellect particulier de la puissance à l'acte. C'est la pensée qui est éternelle et non l'homme, non le particulier. car le corps de cet individu aussi bien que « son intellect particulier sont une réalité éphémère et contingente ». Mais, s'il est vrai que le particulier cesse d'exister, comment alors croire à la rétribution de l'âme et à la résurrection des morts ?

Cette théorie complexe de l'intellect a des conséquences qu'Averroès ne cherche pas à éviter :

- L'intellect passif « unique pour tous les hommes » nous « conduit à penser que l'espèce humaine est éternelle »⁹⁴, écrit Averroès, s'affirmant donc hérétique aux yeux des théologiens qui évoquent la Création du monde et de l'homme

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Aristote, *De l'âme*, p. 214.

⁹³ *Ibid.*, p. 55.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 75.

par Dieu. Mais bien que l'intellect matériel soit unique pour tout le genre humain, c'est la culture individuelle d'un homme qui caractérise son individualité.

- L'intellect-agent, d'essence divine, tantôt s'unit à l'homme, tantôt en est séparé, sous une forme totalement immatérielle. Quand il est séparé, il ne pense qu'à lui-même, comme Dieu. Quand il est lié à la faculté imaginative du cerveau, il fait en quelque sorte, de l'homme qui pense, « un être qui ressent l'extrême plaisir de penser, qui ressent de la béatitude, comme Dieu ». Cette thèse de l'atteinte de la béatitude par la réflexion et la pensée a été combattue par les soufistes qui prétendaient, eux, atteindre la félicité par l'expérience mystique. Averroès récuse cette thèse néo-platonicienne et pense que « la jonction entre l'intellect-agent et notre faculté imaginative (corporelle) est nécessaire pour que nous produisions des concepts ».

C'est dans l'étude approfondie de cet intellect qu'Averroès esquisse une biologie de l'esprit. Quand il affirme que dans le cerveau humain, l'abstraction et la formation des concepts se relie à la perception des « images » fournis par les sensations, il rend à l'homme l'activité pensante que les philosophes arabes classiques attribuaient, auparavant, exclusivement à Dieu et dépasse Avicenne pour qui « l'intellect humain n'a ni le rôle ni le pouvoir d'abstraire l'intelligible du sensible, cette faculté divine qui s'introduirait ponctuellement dans l'âme humaine et qu'il attribue à la Dixième Intelligence »⁹⁵.

De plus, pour Averroès, « penser ne consiste pas seulement à abstraire les concepts du réel ; l'âme rationnelle accueille aussi ces concepts dans son intellect passif puisqu'elle peut

⁹⁵ Paul Mazliak, *Avicenne et Averroès*, Éditions Vuibert/Adapt.

Chez Avicenne, l'Intelligence est une entité transcendante qui gouverne l'ordre du monde. Une hiérarchie de dix Intellects allant du monde sublunaire à la Révélation préside à l'harmonie de l'ensemble. Dans cette métaphysique d'origine platonicienne, l'intellection humaine est comprise comme une participation. Désignée comme l'Intelligence agente ou active, la dixième Intelligence effuse les intelligibles ici-bas et fait passer notre intellect hyléique de la puissance à l'acte (Christian Godin, Encyclopédie conceptuelle et thématique de la philosophie).

les comprendre, dès lors que l'intellect-agent les a rendus intelligibles. Il nous invite ensuite, à envisager l'intellect, rempli de concepts comme un réservoir unique pour toute l'humanité. Ainsi l'intellect humain, joint à un individu particulier au moment de l'acte de penser, se sépare-t-il de cet individu quand il ne pense pas et devient alors une substance immatérielle, séparée, remplie de tous les intelligibles que l'humanité a su élaborer au cours de son histoire »⁹⁶.

En 1270, Saint Thomas d'Aquin, maître régent de théologie à l'université de Paris, dénonce, selon lui, deux erreurs capitales chez Averroès : l'existence d'un *intellect séparé* du corps et la prétendue existence d'un *intellect unique* rassemblant les âmes rationnelles de tous les hommes. « Poser le monde éternel, c'est pervertir toute la sainte Écriture, mais poser qu'il y a un seul intellect en tous les hommes revient à dire qu'il n'y a ni vérité de foi, ni salut des âmes, ni observance des commandements...⁹⁷ » Mais il concède que l'ensemble des concepts (par exemple scientifiques) élaborés par l'homme est un patrimoine commun de l'humanité, comme s'ils étaient rassemblés dans un intellect séparé et commun, ce qui est bien proche de la thèse averroïste.

Le discours décisif d'Averroès

Dans sa recherche de vérité, il refuse de se soumettre, « à tout ce qui n'a pas été passé au crible de la raison ». Il a défendu une approche rationnelle du droit et n'a manifesté aucune distance vis-à-vis du Coran qui, pour lui, « invite tous les hommes sages, éclairés et instruits à rechercher les fondements logiques des décrets divins ». Il soutient l'idée que le monde existe de toute éternité, qu'il est régi par les lois divines et que Dieu a donné aux hommes un « intellect » pour les comprendre.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Saint Bonaventure, cité par A. de Libera, in introduction à *Contre Averroès*, p. 11.

Le point de discordance d'Averroès avec les théologiens porte sur la doctrine de la double vérité, celle de la raison et celle de la Révélation ; sur la thèse de « l'intellect unique » pour toute l'humanité ; l'affirmation de l'éternité du monde et que Dieu ne connaît que l'universel et pas les singuliers ; la négation de la résurrection des corps et de la vie après la mort.

Aux courants religieux qui recommandaient de n'étudier que la Révélation (le Coran) et d'écarter les œuvres de tous ceux qui n'étaient pas musulmans, toutes les « sciences des Anciens » et leur philosophie, Averroès répond sans détour : « la *Révélation* nous appelle à réfléchir sur le monde, en faisant usage de notre raison, pour mieux le connaître, parce que, plus nous connaissons tous les êtres, plus nous connaissons leur Créateur. Il n'y a donc aucun doute : la philosophie, les sciences des Anciens nous aident à approfondir notre foi ». À l'appui de cette affirmation, Averroès cite de nombreux versets du Coran. L'étude rationnelle du monde ne présente aucun risque pour le croyant, « car la vérité (la Révélation) ne peut être contraire à la vérité (l'examen rationnel), mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur.⁹⁸ » « Il est préférable, voire nécessaire, pour celui qui aspire à connaître par la démonstration (la méthode scientifique) Dieu et l'ensemble des étants, qu'il connaisse préalablement les différentes espèces de raisonnement et leurs conditions. (...) Chercher, découvrir, raisonner, inventer et révéler de nouveaux phénomènes scientifiques, serait pour Averroès l'activité la plus noble de l'âme rationnelle, celle qui la rapproche le plus de la contemplation profonde de l'Être suprême et de la béatitude⁹⁹ ».

Malgré une certaine pensée élitiste et la condamnation du sectarisme qu'on retrouve dans le *Discours décisif*, il faut noter l'appel à la tolérance des opinions des autres, qu'ils soient savants ou théologiens. Mais « il ne faut pas imposer

⁹⁸ *Discours décisif*, p. 119.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 107.

aux croyants un consensus illusoire ». Il appartient à chacun de faire un effort pour trouver la vérité. Malgré cette position conciliante et ouverte, la pensée d'Averroès n'a pas été acceptée par les Églises officielles. S'engagea alors une lutte idéologique qui ne fut pas sans danger, même pour les averroïstes postérieurs qui furent souvent opprimés. Mais l'influence de l'œuvre d'Averroès ne cessa de grandir, après sa mort.

Maïmonide (1135-1204)

Maïmonide, médecin célèbre, contemporain d'Averroès, est l'un des plus grands penseurs juifs qui a vécu en Espagne et qui a fui la persécution durant le période médiévale. Philosophe et théologien, il a été contraint d'édifier un imposant système philosophique afin d'éradiquer la superstition et l'idolâtrie, susceptibles de germer d'une mauvaise compréhension du sens des paroles de l'Écriture. Son défi a été de rester fidèle à sa vocation d'héritier de la prophétie hébraïque tout en s'insérant dans la culture universelle.

La vie

Moshé, fils de Maïmon (en hébreu *Rambam*, acrostiche de Rabbi Moshé ben Maïmon), appelé couramment Maïmonide est né à Cordoue, sous domination Maure, le 30 mars 1135. Sa mère meurt en couches et son père, premier des magistrats de Cordoue, mathématicien et astronome, l'initie à la théologie et aux sciences et l'envoie dans les écoles arabes. La famille Maïmon quitte Cordoue en 1147 sous la pression des Almohades, n'offrant aux non-musulmans que le choix entre la conversion ou la mort. Réfugié à Grenade avec son père et son frère, il doit fuir à nouveau en 1150. Après un passage à Almeiria, la famille s'installe au Maroc, à Fès de 1158 à 1159. Fès aussi était soumise aux Almohades. À la suite de nouvelles persécutions, la famille fuit le Maroc

et arrive à Jérusalem en 1166. Ne pouvant y demeurer, car « nul champ ne s'offrait à son activité », elle repart pour l'Égypte où elle s'installe, d'abord, à Alexandrie. Là, Maïmonide perd son père. Il avait trente et un ans. Jusqu'alors, il n'avait pas à gagner sa vie. Son père mort, la solution aurait été d'exercer une fonction religieuse ; mais il déplaisait à Maïmonide d'employer cette fonction comme moyen de subsistance. Pour l'instant, son frère David lui enlève tout souci matériel. En 1168, Maïmonide quitte Alexandrie car l'ignorance était générale et la vie intellectuelle menacée. Il s'établit à Fostat (le Caire) où il semble avoir occupé une fonction religieuse et où il accomplit une grande tâche d'intérêt général en récoltant des dons pour libérer un grand nombre de prisonniers juifs.

La mort de son frère David en 1176, disparu lors d'un naufrage du vaisseau qui l'emmène aux Indes, le place devant le problème de sa subsistance quotidienne et provoque en lui une profonde douleur, avec pour conséquence, une grave maladie cardiaque et une mélancolie le laissant alité plus d'une année.

Pour subvenir aux besoins de sa famille, il décide alors d'exercer la médecine. En 1174, âgé de 39 ans, il est admis comme médecin appointé à la cour du vizir Al-Fahdil, régent d'Égypte. Saladin, le nouveau et le très glorieux sultan d'Égypte, ne réussit pas à attirer Maïmonide à sa Cour, mais quand il meurt, en 1193, son fils et successeur, Al-Afdal, emploie Maïmonide à son service. Son influence en matière médicale est considérable¹⁰⁰. Ses travaux sont traduits en latin et étudiés dans les universités de Padoue et de Montpellier.

Maïmonide a rédigé une œuvre monumentale qui suscite de nombreuses controverses. Cette œuvre, qu'elle soit théologique, juridique, philosophique ou médicale est profonde, claire et concise. Ses capacités de synthèse et d'organisation,

¹⁰⁰ Gérard Haddad. *Maïmonide*, Éditions Les Belles Lettres, coll. Figures du savoir, 1998.

son audace intellectuelle ont fait de lui un savant reconnu par toute l'humanité.

Dans la nuit du treize décembre 1204, Maïmonide meurt à l'âge de soixante dix ans. Juifs et arabes pleurent sa mort durant trois jours et on observe un jour de jeûne à Alexandrie. Bien des années plus tard, son corps fut transporté, selon son désir, en Israël. Il est enterré à Tibériade.

Le médecin

Il a étudié la médecine en lisant les traductions arabes des écrits d'Hippocrate de Galien et le *Canon* d'Avicenne mais suivait également les recommandations médicales d'Averroès avec lequel il était très proche philosophiquement.

La médecine de Maïmonide puisait à trois sources : la médecine pratiquée à son époque, ses propres recherches et analyses liées à des expérimentations personnelles et les notions de santé dans la tradition hébraïque. Les connaissances médicales ne lui suffisaient pas. Il fallait être également parfait intellectuellement et moralement. À un jeune homme qui lui demandait conseil avant d'entrer dans cette profession, il écrit : « l'étude de la médecine est une vocation et non pas un travail comme le tissage ou la menuiserie ». Soigner, pour lui, est un commandement quasi religieux.

Pour Maïmonide, l'homme a l'obligation de prendre soin de tout son être. Il considère que la maladie résulte de la rupture d'un équilibre à la fois physique et mental qui sera maintenu, en toutes circonstances, chez celui qui saura s'en tenir au juste milieu. Le corps et l'esprit sont des réalités distinctes mais entretiennent chez l'être humain des relations d'interdépendance, une ébauche avant la lettre de la psychologie et de la psychiatrie. Tout déséquilibre dans l'un se répercute dans l'autre, compromettant ainsi l'harmonie de l'être car « il est clair pour les médecins, que l'on ne peut parvenir à la thérapeutique des maladies de manière directe ; il faut s'efforcer avant tout de bien connaître le tempérament des

malades...¹⁰¹ » Ses instructions médicales se regroupent dans trois catégories : éviter une activité exagérée, une bonne diététique, la propreté individuelle et collective préconisant un environnement sain, ce qui fait de lui un écologiste avant l'heure.

Comme Hippocrate, il s'élève contre les pratiques magiques et superstitieuses qui sont pour lui des pratiques idolâtres et voit dans la maladie un processus biologique normal et non point un châtement du ciel, comme le pensent certains fondamentalistes qui rejettent la médecine et pensent que l'homme pieux devrait s'en remettre à Dieu et non point rechercher le soutien de l'homme.

Maïmonide ne se préoccupe pas de considérations religieuses quand il pratique son art de médecin. On le voit ainsi préconiser dans le « traité de l'asthme » la consommation d'aliments interdits par la religion, tel le poumon du hérisson. Il s'oppose vigoureusement à ce que l'on confonde la fonction religieuse et la fonction médicale, même et surtout quand elles sont exercées par une seule et même personne.

Maïmonide expose dans ses ouvrages une médecine sans grande originalité par rapport à celle de ses maîtres andalous. Ce qui donne à ses écrits une marque particulière, c'est leur caractère très moralisant qui prennent largement en compte l'état psychologique de ses patients : *« Chez ceux qui ont les maladies du corps, l'amer est doux et le doux est amer. Est malade, celui qui a envie de manger des choses impropres à la consommation, comme la poussière et du charbon et qui déteste la bonne nourriture, comme le pain et la viande, et cela selon un degré proportionnel à la gravité de la maladie. De la même façon, sont malades ceux qui s'abandonnent à de mauvais penchants, méprisent la bonne voie, sont trop paresseux pour s'y engager et la ressentent comme d'autant plus pesante qu'ils sont gravement atteints. Isaïe dit à ces gens-là : "malheur à ceux qui appellent le mal, bien et le bien, mal, qui changent les ténèbres en lumières et les lumières en*

¹⁰¹ Maïmonide, « *Le Traité de l'Asthme* ».

*ténèbres, qui changent l'amer en doux et le doux en amer. »¹⁰²
(...) Et quel est le remède de ces maladies de l'âme ? Que ces âmes se tournent vers les Sages qui sont les médecins de l'âme et elles guériront de leurs maux grâce aux tempéraments que les Sages leur enseigneront jusqu'à ce qu'elles s'engagent dans le droit chemin.¹⁰³ »*

Maïmonide a substitué au serment d'Hippocrate, prononcé par les médecins grecs, un serment qui invoque le Dieu unique, fixe des règles déontologiques généreuses et affirme la confiance qu'un médecin doit avoir dans la science médicale :

« *Invocation*

Dieu, remplis mon âme d'amour pour l'art et pour toutes les créatures. Ôte de moi la tentation que la soif du gain et la recherche de la gloire m'influencent dans l'exercice de la profession. Soutiens les forces de mon cœur, pour qu'il soit toujours prêt à servir le pauvre et le riche, l'ami et l'ennemi, le juste et l'injuste.

Fais que je ne vois que l'homme dans celui qui souffre. Fais que mon esprit reste clair en toutes circonstances ; car grande et sublime est la science qui a pour objet de conserver la santé et la vie de toutes les créatures.

Fais que mes malades aient confiance en moi et en mon art, et qu'ils suivent mes conseils et mes prescriptions. Éloigne de leur lit les charlatans, l'armée des parents aux mille conseils et les gardes qui savent toujours tout ; c'est une engeance dangereuse qui fait échouer par vanité les meilleures intentions.

Prête-moi, mon Dieu, indulgence et patience auprès des malades entêtés et grossiers. Fais que je sois modéré en tout, mais insatiable dans mon amour de la science. Éloigne de moi l'idée que je peux tout. Donne-moi la force, la volonté et l'occasion d'élargir de plus en plus mes connaissances, afin que j'en fasse bénéficier ceux qui souffrent.

¹⁰² Isaïe, 5, 40.

¹⁰³ Cité par F. Rosner, *La médecine tirée du Michné Torah de Maïmonide*, p. 107.

Ainsi soit-il !

*Moïse Ben-Maïmon, l'Espagnol.*¹⁰⁴ »

L'œuvre

Philosophique et religieuse

Dans cette œuvre, Maïmonide tente de concilier la foi et la raison et son but est de « saisir Dieu » autant qu'un homme le peut : « celui qui sait nager tire des perles du fond de la mer, mais celui qui ignore la natation se noie ». Elle commence avec le « *Traité de la Terminologie Logique* » composé en Espagne à l'âge de quatorze ans et s'achève avec le « *Guide des Égarés* » en 1190, véritable testament philosophique. L'arabe ou le judéo-arabe fut la langue véhiculaire de Maïmonide.

Cette œuvre est dominée par :

- Le *Michné Torah* qui s'adresse au commun des hommes et qui s'occupe de ce que l'homme doit faire, en rassemblant toute la jurisprudence religieuse et civile, afin d'en faciliter la connaissance et la mémorisation.

- Le *Guide des Égarés* ou plutôt le « *Guide des Perplexes* » qui s'adresse à une élite capable de comprendre et qui s'occupe de ce que l'homme doit croire et penser. C'est une œuvre réservée à des hommes parfaits dans leur croyance et dotés d'un entendement philosophique, écartelés entre la *Tradition* religieuse et la pensée scientifique et philosophique mais qui sont rendus perplexes par le sens littéral de la loi. Maïmonide va alors proposer une compréhension rationnelle : sa première intention est d'expliquer les termes bibliques ; sa deuxième intention est d'expliquer les comparaisons bibliques. Les termes et les comparaisons bibliques ont un sens apparent et un sens caché. L'erreur vient de ce que les hommes comprennent le plus souvent le Texte selon un sens apparent ou littéral. Maïmonide n'est pas un réfor-

¹⁰⁴ Cité par H. Le Porrier, *Le médecin de Cordoue*, p. 284.

mateur. Il pense que les commandements ont un sens caché ou mal explicité, accessible à la raison humaine.

- *Le Livre de la Connaissance*, le seul ouvrage important qu'il ait écrit en hébreu où il traite des principes fondamentaux de la Loi puis des règles concernant l'étude de la Loi ; des attitudes morales et de la science des mœurs où nous retrouvons l'idéal du « juste milieu » préconisé par Maïmonide et qui concerne les principes de diététique, d'hygiène et de savoir vivre ; de l'idolâtrie et des coutumes idolâtres...

- *L'Épître de la résurrection des morts* fut publié après le Guide. La résurrection des morts et le retour de l'âme dans le corps ne sont mentionnés ni dans le *Michné Torah* ni dans le *Guide des égarés*. On pourrait en conclure que Maïmonide ne croyait pas sérieusement au principe orthodoxe de la rédemption. Mais Maïmonide explique que « la foi en la rédemption est une pierre angulaire de la Tradition et qu'on doit la comprendre comme le retour de l'âme dans le corps..., parce que cette négation équivaldrait au rejet de la religion ». Et Maïmonide poursuit : « si j'ai exprimé l'opinion qu'il est impossible qu'il y ait des corps dans le monde futur, je me porte garant de cette doctrine... ; en vérité, la vie qui ne connaît pas la mort après, elle est la vie du monde à venir, parce qu'il n'y a pas de corps, car nous croyons que dans le monde à venir, les âmes sont dépourvues de corps comme les Anges » : l'immortalité de l'âme concernerait la partie intellectuelle..., l'âme qui survit après la mort n'est pas la même chose qui naît dans l'homme au moment de sa naissance.

Médicale

Maïmonide a écrit en arabe dix ouvrages spécifiquement médicaux sous forme de courts traités : Extraits de Galien, Commentaires des aphorismes d'Hippocrate, Les aphorismes médicaux de Moïse, Traité sur les hémorroïdes, Traité sur les relations sexuelles, Traité sur l'Asthme, Traité sur les

poisons et les antidotes, Traité de conservation de la santé, Discours sur l'explication des causes (des maladies), Glossaire des noms des médicaments.

On y trouve également des passages théologiques qui se rapportent à certaines affections, en particulier neuro-psychiatriques qui posent des problèmes de juridiction religieuse, par exemple, la législation concernant le malade mental ou l'épileptique, à propos du mariage, du témoignage ou de l'exécution de certains actes religieux...

La pensée

Maïmonide n'est pas philosophe au sens grec du terme, bien qu'il ait produit une œuvre qui soit une tentative de conciliation entre la philosophie d'Aristote et la pensée juive, entre la raison et la Révélation, tout simplement parce qu'il est croyant et qu'il aspirait à la connaissance de Dieu. Il ne croit pas en un Dieu, « idée de Dieu », qui serait une pièce, fut-elle maîtresse, du discours philosophique. Il croit en Dieu qui s'adresse à chaque homme particulier, tant dans l'interpellation morale que religieuse.

Les principes fondamentaux que défend Maïmonide sont l'existence du Créateur, son unité absolue, sa non-corporéité, son éternité sans début et sans fin.

Il a appris que l'esprit de l'homme est composé d'un *intellect passif* ou corporel – cette faculté essentielle qui est une partie du corps et qui meurt avec lui – et d'un intellect actif, séparé, émané de Dieu qui agit sur l'intellect acquis pour produire la pensée. Il pense que l'âme est la « forme du corps » et affirme qu'il n'est point pour l'âme une vie sans le corps, ni pour le corps une vie sans l'âme. L'âme vit aussi longtemps que l'homme demeure vivant. Mais il ne nie pas de manière absolue l'immortalité de l'âme : « bien que je ne puisse croire, comme le commun de hommes, que l'individualité de l'homme subsiste sans le corps, je pense plutôt que c'est

l'intellect acquis, particulier qui subsiste après la mort, en tant qu'intellect séparé indépendant du corps ».

Pour le philosophe, le monde et l'homme émanent nécessairement et volontairement de ce qu'il appelle la « cause première » ; et le monde est éternel comme cette cause première, critiquant ainsi l'idée d'une création. Cette thèse de l'éternité qui a pour corollaire la nécessité, nie la libre action divine et ne saurait être adoptée par la Tradition où la thèse cardinale de la « création ex-nihilo » est capitale, sinon comment croire que Dieu, sans avoir vraiment créé l'univers puisse faire valoir Sa volonté ici-bas, et comment faire entendre aux gens que Dieu leur demandera des comptes sur ce qu'ils ont fait dans un univers dont Il ne serait vraiment pas le maître ? Pour Maïmonide, le souci majeur est de prouver l'unité et l'incorporéité de Dieu et non l'existence d'un Créateur. Même s'il répète que les deux thèses, celle de l'éternité et celle de la nouveauté de l'univers, donc sa création, restent à égalité, il veut montrer qu'il est possible que le monde ait été créé : « notre croyance, c'est qu'il n'existe aucune chose éternelle à côté de Dieu, et que, produire l'être du néant absolu n'est pas de la catégorie de l'impossible »¹⁰⁵ car aucune des deux hypothèses, monde éternel ou monde créé, ne saurait être démontrée.

Pour Maïmonide, s'il y a une providence qui préside aux destinées de l'espèce animale et végétale, il y a également une providence particulière qui préside aux destinées des individus, se démarquant par là, d'Aristote qui pense qu'il n'y a pas de providence particulière. Maïmonide insiste que, plus l'homme s'élève moralement et spirituellement, plus cette providence particulière s'attache à lui ; ce qui signifie, qu'être un individu n'est pas une donnée première, c'est une tâche en vue d'un projet. Maïmonide admet le libre arbitre et l'omniscience divine ne le contredit pas ; car comment

¹⁰⁵ Maïmonide, *Le livre de la connaissance*, traduit en français par V. Nikiprovetzky et A. Zaoui et publié en 1961 (PUF), p. 113.

admettre la notion de responsabilité si l'homme n'est pas libre d'agir.

Le Dieu de Maïmonide est tout simplement Dieu. Il ne remplit aucune fonction spécifique. Il est unique, possède un Nom individuel exprimé par le *Tétragramme*, imprononçable, car Il est pure transcendance. La similitude entre Dieu et nous est inadmissible et nos mots sont incapables d'exprimer Dieu. Les textes bibliques suggèrent que Dieu est corporel. Dieu a été qualifié par des épithètes indiquant la corporéité « *faisons l'homme à Notre image* »¹⁰⁶ afin d'indiquer que Dieu existe et que les hommes croient qu'une perfection a été attribuée à Dieu, car le commun des hommes ne considère que le corps seul comme une chose d'existence vraie. En enseignant que Dieu est incorporel, on ne fait qu'exprimer une croyance destructrice d'idolâtrie et qui ne met pas en danger l'unité de Dieu.

Le centre de l'intérêt philosophique de Maïmonide est la question de l'anthropomorphisme et sa théorie des attributs : « ce n'est pas le problème de Dieu qui s'est posé, mais celui des hommes et du langage¹⁰⁷ ». Car, comme le souligne Maïmonide dans le Guide, « nos mots sont incapables d'exprimer Dieu et donner des attributs à Dieu impliquerait une imperfection. Cette similitude entre Dieu et nous n'est possible que dans le langage. Le langage est ce *voile*, cet *écran* entre Lui (Dieu) et *l'en dehors de Lui*. Mais le rapport entre nous et Dieu, c'est-à-dire, entre Lui et ce qui est en dehors de Lui est inadmissible, il s'ensuit que la similitude est également inadmissible »¹⁰⁸. Or, cette similitude n'est possible que dans le langage. Ainsi le texte est le lieu d'un double sens, dans sa propre unité : « un sens *élitiste*¹⁰⁹ et *abstrait*¹¹⁰ » réservé à ceux qui connaissent et un sens que Maïmonide

¹⁰⁶ *Genèse* 1,26.

¹⁰⁷ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*. Édition Lieu commun, 1984.

¹⁰⁸ Maïmonide, *Le Guide des égarés*, Éditions Verdier, 1980, I, 59, p.139 ; III 9, p. 431 ; I, 56, p. 130.

¹⁰⁹ *Ibidem*, I, 89, p. 142.

¹¹⁰ *Ibidem*, I, 57, p. 133.

appelle le « sens collectif »¹¹¹. C'est donc en fonction de cette dimension sociale que l'Écriture s'est faite et elle « s'est exprimée selon le langage des hommes »¹¹².

Donner des attributs à Dieu impliquerait une imperfection. Mais il fallait parler aux hommes et Maïmonide le regrette presque philosophiquement. Il va alors inventer à cet effet une théorie de l'allégorie : les attributs bibliques sont des allégories et ne s'appliquent au Créateur que par simple homonymie (existence, puissance, science, volonté...). Et il poursuit : « Quand nous lui aurons expliqué le sens de l'allégorie ou que nous l'aurons averti que c'est une allégorie, il sera mis sur la voie et sauvé de ce trouble... et il aura compris les paroles de l'Écriture. Si quelqu'un perd une perle dans une maison, il n'y a qu'à allumer une mèche (de la valeur) d'une obole pour trouver la perle ; de même, l'allégorie n'est rien, mais au moyen de l'allégorie, tu comprends les paroles de l'Écriture »¹¹³. D'où, la perception de Son véritable être (de Dieu) nous est impossible... car Il n'est pas un corps ! Dans le même sens, s'inscrit la métaphore des « deux faces » de la parole : « comme une pomme d'or dans un filet d'argent à ouvertures très fines, telle est la parole dite selon ses deux faces. (...). Le discours (...) a deux faces (...) un sens extérieur beau comme l'argent et un sens intérieur encore plus beau »¹¹⁴.

Comment Dieu, malgré la théorie maïmonidienne, peut-il agir ?¹¹⁵. Il ne reste qu'une solution : « ou bien, tout attribut est un attribut d'action et ne désigne pas Son essence¹¹⁶ ; ou bien, suivre Maïmonide qui élabore « l'interprétation négative des propositions affirmatives »¹¹⁷ et montre en quoi « l'attri-

¹¹¹ *Ibidem*, I, 57, p. 133.

¹¹² *Ibidem*, I, 26, p. 61.

¹¹³ *Ibidem*, Introduction, p. 17.

¹¹⁴ *Ibidem*, Introduction, p. 18.

¹¹⁵ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*. Édition Lieu commun, 1984.

¹¹⁶ *Ibidem*, I, 53, p. 122.

¹¹⁷ Wolfson, *Maïmonides ou Negative Attributs*, Louis Ginsberg Jubilé, Volume. *The American Academy for Jewish Research*, p. 411.

but affirmatif de certains termes représente une insistance sur la négation des termes correspondants respectifs »¹¹⁸. Par exemple, « Il est puissant » signifie « Il n'est pas faible »... L'utilité de cette négation vient de ce qu'elle écarte de Dieu quelque chose qui, autrement, aurait été considérée comme inadmissible¹¹⁹. « Les attributs négatifs sont ceux dont il faut se servir pour guider l'esprit vers ce qu'on doit croire à l'égard de Dieu »¹²⁰, car il ne résulte de leur part aucune multiplicité et on n'élimine pas ainsi de sa croyance l'existence de Dieu. « La perfection signifie (pour nous) la négation des imperfections »¹²¹. « Dieu (...) seul perçoit ce qu'Il est, et (...) le percevoir, c'est (de reconnaître) qu'on est impuissant de le percevoir complètement »¹²². Ici donc affleure l'idée d'une double lecture, d'un usage totalement politique « pour l'amélioration de l'état des sociétés humaines »¹²³ : l'une de sens littéral pour le « commun des hommes », l'autre, dérobée à ce dernier et réservée à l'élite de l'esprit... Maïmonide a lutté contre la superstition et l'idolâtrie. Il rejette vigoureusement la divination, l'astrologie, l'interprétation des signes et les talismans, en somme, toute forme de superstition, cette « maladie de l'âme » à laquelle il consacre des pages pleines de vigueur dans son *Livre de la Connaissance* mais qu'il n'a jamais pu extirper des croyances populaires. L'idolâtrie, pour Maïmonide, consiste à prendre pour objet de la foi, quoi que ce soit ou qui que ce soit qui ne soit pas Dieu lui-même, en tant que créateur du monde. Elle nie la liberté de l'homme en l'asservissant à des mythes plus ou moins réducteurs et pernicieux. C'est entre leurs mains que les hommes tiennent leur destin, Dieu leur ayant laissé le libre-arbitre.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Shmuel Trigano, *La demeure oubliée*. Édition Lieu commun, 1984.

¹²⁰ Maïmonide, *op. cit.*, I, 58, p. 134 et 135.

¹²¹ *Ibidem*, I, 58, p. 136.

¹²² *Ibidem*, I, 59, p. 139.

¹²³ *Ibidem*, Introduction, p. 12.

Ainsi, la connaissance philosophique, dans l'imposant édifice maïmonidien, constitue un rempart contre les assauts de l'imagination humaine qui défie et « sert ce qui n'est pas Dieu »¹²⁴. Elle est seule apte à conduire l'être humain vers une foi adéquate, cette décision de servir Dieu, en l'éloignant de tout soupçon d'idolâtrie, si bien que l'itinéraire maïmonidien peut se résumer de la sorte : « de la foi à la foi par l'exercice de la raison¹²⁵ ».

La controverse maïmonidienne

Nous trouvons, à travers la controverse maïmonidienne¹²⁶, un enchevêtrement de conflits d'ordre théologique, idéologique et politico-social. Les adversaires de Maïmonide vont lui reprocher d'avoir intellectualisé à outrance le Judaïsme et interdirent l'étude du Guide, du Livre de la connaissance et des écrits philosophiques en général. Les partisans de Maïmonide réagirent vivement et on s'empressa de le laver de tout soupçon d'hérésie et d'impiété. Ce à quoi, Maïmonide répond : « je savais que mon œuvre tomberait entre les mains des méchants et des jaloux qui médieraient de sa beauté, nieraient sa valeur et n'y trouveraient que leur propre infériorité et le vide de leur esprit. L'ignorant n'en comprendra pas l'intérêt et croira le livre inutile ; mais le Livre viendra aussi aux mains d'un petit nombre d'hommes intelligents qui reconnaîtront mon effort ».

Arnaud de Villeneuve (1238-1311)

Fidèle disciple d'Hippocrate et des grands maîtres de la médecine, il fut, au 13^e siècle, le plus célèbre médecin de l'école de Montpellier. Ce grand érudit se distingue par ses profondes connaissances en médecine, en chimie, en théo-

¹²⁴ Maïmonide, *op. cit.*, III, p. 51.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *La société juive à travers l'histoire*. Shmuel Trigano, Tome I, p. 225, Fayard, 1992.

logie et en astrologie. Sa renommée est immense. Il fut très estimé et souvent sollicité pour des missions tant diplomatiques que médicales en Italie, en France et en Espagne. Grâce à l'historien allemand Finke, on a établi son origine, catalane par sa famille et valencienne par son lieu de naissance. Enfant, il aurait été élevé par des frères prêcheurs dominicains. Il sait le latin et le grec, apprend l'arabe ce qui lui permet d'étudier les sages musulmans, comme Avicenne et l'hébreu avec l'orientaliste Ramon Marti afin de pouvoir approfondir les études bibliques et leurs commentaires. Il étudie la philosophie à Montpellier, la médecine à Paris, Salerne et Montpellier. Il fut professeur de médecine à l'université de Montpellier où il écrit une de ses œuvres les plus célèbres, plus connue sous le titre de « *Règles générales et canons généraux de guérison des maladies* ». Ses capacités médicales étaient si grandes qu'on le reconnaît comme le médecin le plus fameux de son époque. Il compte parmi ses patients et amis les rois d'Aragon, de Sicile, de France et de Naples et les papes Boniface VIII, Bénédictin XI et Clément V. Certains souverains le demandaient non seulement conseiller personnel et politique. Ils furent ses patients, ses admirateurs et ses défenseurs.

Arnaud a écrit souvent en latin, une soixantaine de traités, de médecine, de théologie, de magie, d'astrologie, d'alchimie et d'oniromancie (sciences des rêves) qu'il va doter d'un important contenu philosophique. La première édition de ses œuvres complètes parut à Lyon en 1504 chez François Fradin ; elles ont été réunies en un volume in folio « *Opera omnia Arnoldi de Villanova* » avec une préface de Thomas Murchius. Les éditions suivantes ont paru, dans le même format, à Paris en 1509, à Venise en 1514, à Bâle en 1515 et 1585, à Lyon en 1520 et 1552.

Si ses recherches alchimiques ne l'ont pas conduit à la découverte de la pierre philosophale, il leur doit du moins un certain nombre de "découvertes", qui auraient suffi à le rendre célèbre. C'est ainsi qu'il introduit l'emploi de l'alcool,

de l'essence de térébenthine et des vins médicinaux en thérapeutique et fait de la distillation une opération courante en pharmacie. Il étudie les alliages et entreprend la fabrication de l'or, très en vogue à cette période. Il pense que « l'opérateur humain peut découvrir de grandes choses en mettant à profit l'influence des étoiles » et enseigne la tradition des secrets naturels, des talismans planétaires, des préparations ou des régimes pour conserver la santé et la vigueur. Il mêle, conformément à la tendance de l'époque, la métaphysique et la philosophie des sciences à son activité médicale, empreinte de mysticisme. Il se sent plus proche d'Avicenne que d'Averroès et donc de l'idée de l'unité hiérarchique du Cosmos pour mieux comprendre la création. Il rompt avec les habitudes médicales enseignées par les arabes dont la doctrine dominait alors tout le monde savant, et conseille aux médecins débutants, fait novateur à cette époque, de se baser sur l'observation et l'expérience, en gardant raison. Certains de ses aphorismes s'inspirent d'un grand sens pratique et restent d'actualité : *« Celui qui s'instruit dans sa profession non pour l'amour de la science, mais par esprit de lucre devient un avorteur ; la terminologie est indispensable à la science, mais on n'obtient jamais une guérison par les vertus d'une simple formule ; le meilleur traitement est celui qui procure le résultat escompté par les moyens les plus simples, prescrivez toujours quelque chose quand vous êtes en présence du malade, de crainte de paraître un incapable sans l'aide de vos livres ».*

Au plan médical

Ses ouvrages visent à concilier les opinions d'Hippocrate, de Galien, des Arabes et des Salernitiens. Mais dans la défense de la vérité, il accorde une voix prépondérante à son expérience personnelle, quitte à paraître en désaccord avec Galien et Avicenne. Citons certaines de ses paraboles :

1 – *Quelques règles qui préparent l'âme à agir utilement*

- « Toute médecine procède du Bien suprême : le Seigneur du ciel créa la médecine et l'homme prudent ne la dédaignera pas. La science en général, et à plus forte raison la science médicale doit être aimée avec désintéressement ; celui qui s'applique ou se consacre à plusieurs choses met moins d'attention dans chacune d'elles.

- Tout mouvement de l'âme ou appétit désordonné porte atteinte au mental de l'opérant et empêche l'action droite.

- L'esprit informé des choses et des causes de la maladie nous indiquera clairement son traitement. C'est ce qu'Arnaud de Villeneuve dit avoir appris d'Avicenne. Celui qui connaît la nature des corps, les sortes de maladies, la variété des causes et la valeur des instruments soignera rationnellement et aidera les malades avec art... Nous soignons des malades et non des maladies.

- Il convient que le médecin soit efficace dans son œuvre, non loquace, parce que les maladies ne s'éliminent pas avec des mots mais bien par les essences ou par les forces des choses. Cependant, Arnaud de Villeneuve a été le premier à faire ressortir l'effet moral, curatif dans plusieurs cas, du médecin sur les malades. Et cet effet s'obtient de plusieurs manières : une des plus efficaces étant que le médecin parle avec le malade de ses maladies et de ses remèdes.

- Arnaud de Villeneuve combat le charlatanisme.

2 – *Règles pour choisir et préparer les moyens de guérison les plus connus*

- En évitant ce qui est nocif et en usant de choses qui aident, les malades verront prospérer l'œuvre de guérison.

- L'œuvre de guérison comporte deux aspects : la conservation des choses naturelles et le changement (la destruction) des choses contre nature. Il s'agit d'éviter ce qui est nocif et d'utiliser ce qui aide et conserve le naturel et corrompt l'anti-naturel.

- Avant que soient connues les maladies, leurs différents types et leurs causes premières, il faut traiter le malade avec des choses modérées et neutres. Une fois connu ce qui doit l'être, le médecin juste et sage s'occupera du malade avec la plus grande promptitude possible... C'est ce que disaient Galien et Avicenne : "médecin, il est impossible que tu soignes la maladie tant que tu ne la connais pas ; tu ne pourras pas pratiquer un juste traitement par les semblables ni par les contraires si tu ne connais pas la maladie et son origine". La loyauté du médecin consiste à faire au patient ce que lui imposent de faire son savoir et sa foi...

Voici un résumé de sa pensée

« Un souci essentiel d'Arnaud fut de rechercher les dépendances du corps, non seulement à l'égard du milieu prochain, comme Hippocrate, mais à l'égard du cosmos, et de placer l'homme, sain ou malade, en liaison avec les lois du monde et l'ensemble des influences émanées de l'univers. Dans son *Capitula*, il précisait des correspondances entre planètes et viscères : Soleil et cœur, Lune et cerveau, Mercure et organes génitaux, Jupiter et poumons, Saturne et rate, Vénus et reins, Mars et foie. Cette division septenaire trouvait sa conséquence dans les prescriptions thérapeutiques, chaque astre commandant l'usage d'un métal déterminé. On ne saurait dénier au système quelque cohérence, même s'il doit cette cohérence à un abus des ressources du ciel et de la terre. L'expérience clinique d'Arnaud n'omettait pas, au surplus, d'interroger la face nocturne de la vie. Dans *Tractatus expositionum visionumque quae fiunt in somnitis*, il étudie longuement les indications que peuvent procurer les songes sur l'équilibre des humeurs : des images de lampes ou de tueurs doivent faire incriminer la bile, celles d'apparitions terrifiantes, l'atrabile... À ses yeux, on ne connaît pas l'homme, si l'on ne connaît pas son univers onirique. » Voilà au cœur

du Moyen Âge, une préfiguration inattendue de la psychanalyse.

Entre mai et octobre 1301, il est à la Cour de Rome. Le pape Boniface VIII qu'il guérit d'une lithiase rénale disait de lui : « cet homme est le plus grand clerc du monde » et dut le protéger contre les rigueurs de l'Inquisition, le sauvant du bûcher. Vers 1309, Arnaud de Villeneuve se rend à Paris. Aussitôt arrivé, il est arrêté et incarcéré. La réputation sulfureuse qu'il a acquis en Catalogne le suit. En effet, son traité "*De Fine Mundi*" est fort mal accueilli et condamné, car il sent l'hérésie. Son procès a lieu à la Faculté de Théologie en présence de l'évêque. Les juges cléricaux, quoique prêts à admettre ses innovations médicales, n'appréciaient guère ses thèses théologiques et son originalité en matière de foi. Arnaud s'avise de se croire prophète ; il croit à l'existence réelle des démons, à la venue de l'Antéchrist, à la persécution de l'Église et déclare que ses idées de réforme de l'Église et de la nécessité de renouveler librement l'exégèse des Écritures lui viennent du Christ. On l'accuse de prédire la fin du monde qu'il avait entrevue entre 1300 et 1400 ou 1464, de ressusciter la vieille magie verbale du gnosticisme, de pratiquer la nécromancie, de commercer avec le diable et de pratiquer l'alchimie. Tout cela lui valut des démêlés avec l'Église. Notons cette proposition parmi celles qui lui attirent la censure ecclésiastique : « *Les œuvres de charité et les services que rend à l'humanité un bon et sage médecin sont préférables à tout ce que les prêtres appellent œuvres pies, aux prières et même au sain sacrifice de la messe* ». Le verdict ordonna que ses écrits soient brûlés en public. C'est ainsi que la Sorbonne fit détruire la presque totalité de ses œuvres philosophiques qui ne nous sont donc pas parvenus. Il est mis en prison et doit abjurer ses erreurs devant un consistoire secret. Le pape lui donne cet avis amical : "occupe-toi de médecine et délaisse la théologie, et alors nous t'honorerons."

Arnaud proteste auprès du roi Philippe-le-Bel (1268-1314) et du pape Clément V (1305-1314) qui lui permettent de quitter le royaume de France. Il fuit ainsi l'Inquisition et se réfugie en Sicile, sous la protection de Frédéric II d'Aragon, roi de Sicile et de Robert, roi de Naples. De là, il est appelé en Avignon par le pape Clément V qui avait demandé ses soins et qui pardonnerait toutes ses élucubrations intellectuelles. Il s'embarque pour Avignon, mais, dans la traversée, le vaisseau qui le portait fait naufrage au large de Gênes et il périt, vraisemblablement le 6 septembre 1311 ou 1312. Il fut enterré à Gênes. Un hôpital de Montpellier porte aujourd'hui son nom.

Bibliographie :

- *Maïmonide*. Gérard Haddad. Éditions Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 1998.
- *Maïmonide*, Léo Strauss, PUF.
- *Maïmonide, Le Guide des égarés*, Éditions Verdier, 1980, Introduction, p. 11.
- *La Foi de Maïmonide*, Y. Leibovitz, Patrimoines du Judaïsme, Cerf, 1992.
- *Maïmonide. Le livre de la connaissance*, traduit en français par V. Nikiprovetzky et A. Zaoui et publié en 1961 (PUF).
- *Maïmonide*, Abraham Heschel, *Fondation Sefer, Paris, sept. 82*.
- *Maïmonide-Averroès d'Illi Gorlizk.*, Éditions Maisonneuve et Larose.
- *Avicenne et Averroès de Paul Mazliak*, Éditions Vuibert/Adapt.
- *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman, de Dominique Urvoy*. Flammarion, coll. « Les Grandes Biographies », Paris, 1998.
- *Averroès, un rationaliste en Islam*. Éditions Balland, coll « Le Nadir », Paris, 1998 (2^e édition).
- *L'intelligence et la pensée, sur le De Anima d'Averroès*, dans la collection de poche Flammarion, Paris, 1998. Nouvelle traduction d'Alain de Libera.

- *Avicenne ou la route d'Ispahan de Gilbert Sinoué*. Éditions Denoël/Folio, 1989.
- *Avicenne* dans article Wikipédia, l'encyclopédie libre.
- *La vie et les œuvres de Maître Arnaud de Villeneuve*, collection les Maîtres du Mystère.
- *La vie d'Arnaud de Villeneuve*, par Pierre Joseph de Haitze, Aix, 1719, in-12., p. 14.
- *Histoire de hommes illustres de Provence*, Achard, tome II, p. 318.
- *Cinq traités d'Alchimie*, traduit du latin en français par Albert Poisson, Bibliothèque Chacornac, Paris, 1899.
- *Le Testament d'Arnaud de Villeneuve*.
- Pierre Joseph de Haitze sous les noms de Pierre Joseph, a donné la *Vie d'Arnaud*, Aix, 1719, in-12.
- « *Arnaud de Villeneuve (médecin)* », dans Louis-Gabriel Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne : histoire par ordre alphabétique de la vie publique et privée de tous les hommes avec la collaboration de plus de 300 savants et littérateurs français ou étrangers*, 2^e édition, 1843-1865.
- *Arnaud de Villeneuve* » dans Marie-Nicolas Bouillet et Alexis Chassang, *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie*, 1878.
- *Arnaud de Villeneuve, médecin*, Wikipédia.
- *Arnaud de Villeneuve*, Encyclopédie Universalis.
- *Arnaud de Villeneuve : vie et œuvre*, L'Encyclopédie de l'Agora.
- *Arnaud de Villeneuve, Le Chemin du chemin*, traduction.

Ma responsabilité envers autrui Ou le devoir de responsabilité

(Décembre 2008)

Le problème de la responsabilité et du rapport à Autrui comptent parmi les problèmes les plus urgents de la société ; il touche toutes les religions et tous les courants de pensée et devient d'une actualité brûlante et incontournable. Lorsqu'il s'agit de valeurs humaines, morales ou éthiques, comme par exemple le respect de la vie et de la personne, elles doivent être partagées par l'ensemble de nos sociétés, indépendamment d'une appartenance à une religion ou à un courant philosophique.

D'après le texte biblique, un sujet vraiment « humain » est un sujet qui dit « me voici » et qui présente cette disponibilité à entendre la demande de l'autre et à y répondre. Alors que nous raisonnons souvent en terme de symétrie, nous sommes là dans l'ordre de la relation asymétrique où l'autre ne règle pas son action en fonction de la conduite d'autrui à son égard. C'est ainsi que les lois civiles et morales qui régissent la société ont toujours été précédées d'avertissements et de règles qui fixent nos rapports avec autrui : « tu ne molesteras pas l'étranger par des paroles et tu ne l'opprimeras point par un préjudice pécuniaire¹²⁷ » ; « ne fausse pas le droit de l'étranger ni celui de l'orphelin et ne saisis pas comme gage le vêtement de la veuve¹²⁸ » ; « quand tu feras la moisson de ton champ, si tu as oublié une gerbe dans ce champ, ne retourne pas la prendre, mais qu'elle reste pour l'étranger, l'orphelin ou la veuve¹²⁹... » Même si les religions sont porteuses de valeurs humaines, il est tout aussi urgent de renouer avec la pensée des hommes du siècle des Lumières et des philosophes contemporains, bien que les uns et les autres ne soient nullement exempts de faiblesse et ne

¹²⁷ Exode 22, 20.

¹²⁸ Deutéronome 24, 17.

¹²⁹ *Ibid.* 24, versets 20 à 22.

laissent des zones d'obscurité qui puissent parfois engendrer des désarrois.

Les rapports à autrui sont au cœur de la vie sociale. Ils nous interpellent dans leur complexité et constituent une des épreuves majeures de l'existence.

Définition de la responsabilité

Dans le langage courant, c'est l'obligation ou la nécessité morale, intellectuelle de réparer une faute, de remplir un devoir, une charge, un engagement et d'entraîner, pour certains actes, suivant certains critères sociaux, moraux, des conséquences pour leur auteur¹³⁰ ». Dans une démocratie, où les citoyens ont des droits mais aussi des devoirs, la liberté s'accompagne de la responsabilité dont le devoir est de répondre d'un fait, c'est-à-dire d'en être garant. Cette notion s'applique à différents domaines : civil, pénal, administratif, morale, politique, environnemental.

La responsabilité civile est l'obligation de réparer le dommage ou le préjudice que l'on a causé à autrui. L'action en responsabilité appartient à la victime du dommage qui doit en apporter la preuve. Les tribunaux compétents sont, en principe, les tribunaux civils. Le dommage peut-être réparé par équivalent (dommages et intérêts) ou en nature.

La responsabilité pénale est l'obligation de répondre des infractions commises et de subir la peine prévue par le texte qui les réprime. Seuls les tribunaux pénaux sont compétents et l'action appartient au Ministère public, représentant des intérêts de la société.

La responsabilité administrative, en droit français, est l'obligation pour l'administration de réparer les préjudices causés par son activité ou celle de ses agents et obéit à un régime différent de celui du droit civil.

¹³⁰ Dictionnaire *Le Robert*.

La responsabilité politique naît de la responsabilité pénale. Elle est considérée par les juristes comme le stade avancé de la responsabilité dans une société où sont respectés les droits fondamentaux.

La responsabilité environnementale est un principe de Droit de l'environnement et de l'éthique qui admet qu'il y a obligation pour tous et chacun de préventivement protéger l'environnement ou de réparer les dommages environnementaux.

La responsabilité morale n'est pas seulement un fait, mais aussi une valeur. Elle renvoie inévitablement à des valeurs éthiques. « L'Homme n'est point simple mot de son vocabulaire, l'homme est ce dont il est responsable¹³¹ ».

La responsabilité médicale¹³² : le médecin est un citoyen qui exerce une activité à risques au sein d'une profession organisée. En tant que citoyen, il répond de ses actes devant la société. En tant que praticien, il en répond devant ses pairs et devant ses malades. Qu'il commette une faute dans l'exercice de son art et il peut être sanctionné par les Juridictions professionnelles ou celles du Droit commun (civile ou pénale), être contraint à verser à sa victime des dommages et intérêts. La mise en cause de la Responsabilité médicale peut donc prendre deux aspects : de sanction ou d'indemnisation.

Incroyance et Religions

L'éthique de l'incroyance¹³³, écrit Alain B.L. Gérard, est une « éthique de la discussion » exprimée par Jürgen Habermas et basée sur le « principe responsabilité » selon l'expression de Hans Jonas. *Pour l'incroyant*, il n'y a qu'un seul monde, où l'homme est sans interlocuteur, sans « autre » pour lui fournir la moindre explication. Tout est à trouver par

¹³¹ Antoine de Saint-Exupéry, *Citadelle*.

¹³² Pr. M. Le Gueut-Develay, CHU de Rennes, Service de Médecine légale.

¹³³ Alain B.L. Gérard, *L'Incroyance aujourd'hui*, revue Médecine et Culture numéro 2, juin 2005.

lui-même. L'homme est alors responsable devant lui-même et envers le monde. Puisque, au-delà de la vie il n'est rien d'assuré, et sans doute rien du tout, donner la mort est l'action la plus totalement inadmissible, la plus odieuse, c'est en quelque sorte, se nier soi-même. La phrase célèbre de Dostoïevski « si Dieu n'existe pas, tout est permis » est fautive. Si Dieu n'existe pas il faut au contraire faire encore plus attention et s'occuper encore plus d'autrui et des choses parmi lesquelles on vit, car il n'y a nul appel, nul rattrapage.

Dans le monde biblique, tout homme a droit au respect. Mais, lorsque l'histoire est créée par l'homme, elle se situe sous le signe de la violence. La première rencontre des deux frères, Caïn et Abel est l'exemple de l'échec de la fraternité et de la responsabilité. Un pacte tacite les tenait à distance, chacun dans son territoire, mais Caïn rompt cet équilibre et tue Abel. Le champ qui devrait être le lieu de la relation humaine qui impliquerait un système de valeurs, fut le lieu de la rencontre des deux frères et l'objet de leur litige.

Le commentaire distingue deux sources de conflit à l'origine de ce premier meurtre dont les motivations touchent aux fondements même de notre société : économique et spirituel. Caïn dit : « la terre sur laquelle tu te tiens est à moi » et Abel répond, puisqu'il était berger, « la laine que tu portes est à moi ». S'occuper uniquement de soi et ignorer l'autre, c'est déjà un constat d'échec qui porte en soi deux menaces : l'une *politique*, entraînant une attitude d'hostilité et de révolte ; l'autre *économique* où l'on décrit trois types de personnages : celui qui veut tout prendre déclare « ce qui est à moi est à moi et ce qui est à toi est à moi » ; celui qui est prêt à tout donner dit « ce qui est à moi est à toi et ce qui est à toi est à moi » ; celui qui dit « ce qui est à moi est à moi et ce qui est à toi est à toi », c'est l'expression de la vie moyenne mais c'est une règle cruelle rappelant le récit suivant : lorsqu'un pauvre étranger arrivait dans une ville, tout le monde lui faisait la charité pour qu'il s'en aille, si bien que lorsqu'il avait traversé la ville, il pouvait être riche mais personne ne voulait

lui vendre du pain ou lui donner à boire. Il quittait alors la ville, riche, mais il mourait de faim et de soif. La deuxième source de conflit pourrait être spirituelle car si les deux frères acceptent d'être égaux en richesses matérielles, ils n'acceptent plus d'être égaux en ce qui concerne le patrimoine spirituel, alors, c'est la guerre religieuse, toujours fanatique. Dans le discours de Caïn, l'autre est déjà nié, annihilé. La réponse de Caïn – « je ne sais pas, est-ce que le gardien de mon frère c'est moi ? » – pose le problème de la responsabilité et pourrait être une dérobade habile car il pose à Dieu une question fondamentale, celle de la responsabilité première. Si Dieu est omniscient, il serait donc responsable de l'Histoire et de l'humanité. Il aurait donc mis Caïn dans cette situation et, s'il existe un gardien, ce gardien est Dieu. Or, un tel système de défense ne permettrait jamais à la justice des hommes de s'exercer et le monde serait livré à la loi du plus fort. Caïn laisse ainsi entendre qu'il ne lui incombe pas de veiller sur son frère et en même temps qu'il exprime son égoïsme, il renvoie chacun à sa solitude et à ses propres affaires. Il laisse ainsi planer une atmosphère de haine hostile capable d'éliminer froidement son prochain si celui-ci fait obstacle à ses projets et à son propre profit. Le texte biblique insiste, par ailleurs, sur cette notion de responsabilité même indirecte. Lorsqu'un meurtre a été commis par un inconnu et que le meurtrier a laissé, comme par raillerie envers la justice, la dépouille mortelle à découvert dans la campagne, les Anciens du tribunal devaient se dégager de toute responsabilité d'un crime qu'ils n'ont pas commis en proclamant : « nos mains n'ont point répandu ce sang là et nos yeux ne l'ont point vu répandre¹³⁴ ». En réalité, un homme a été tué et on ne connaît pas l'identité du meurtrier ; la culpabilité retombe symboliquement sur la ville entière. En faisant cette déclaration solennelle, les Anciens signifient « qu'ils ne l'ont pas renvoyé sans lui offrir de nourriture alors qu'il venait les trouver et qu'ils ne

¹³⁴ Deut. 21, 7.

I'ont pas laissé sans escorte¹³⁵... ». Les citoyens indifférents parce qu'ils n'auraient pas appliqué la loi de l'hospitalité seraient « complices par défaut » d'un crime qui aurait été perpétre dans leur entourage car ils sont coupables de passivité, d'indifférence et de non-assistance à un être humain vulnérable. Nous voyons que le texte pose clairement la question de la violence humaine, mais également celle du devoir de responsabilité et du souci de l'autre.

Suit le discours abrahamique qui est une pure ouverture. En quittant sa maison paternelle vers une terre inconnue, il voulait que son existence ait un sens moral. Il rejette la société aliénante et totalitaire dans laquelle il vivait et nous invite à porter les leçons de responsabilité, d'accueil, de générosité et d'ouverture afin d'assumer « la relation de l'homme à autrui » qui débute dans la gratuité et va vers le « radicalement autre », alors qu'habituellement, tout discours s'initie dans la certitude et dans l'ignorance de l'autre.

Nous retrouvons également ce devoir de responsabilité parmi **les valeurs chrétiennes**, comme le souligne Arlette Fontan : « l'amour *agape* est la valeur première, le dynamisme fondateur de toutes les vertus, le souffle qui leur donne une authenticité et même une réalité ; étendu à tous les hommes, il suscite la patience, l'humilité, le total désintéressement. Il est source de justice, amour de la vérité, indulgence, confiance, endurance... C'est pourquoi tout homme a droit au respect et il n'est permis ni de l'utiliser comme moyen, ni de l'asservir ou de lui imposer une vie dégradante pour son humanité¹³⁶ ».

L'Islam, non plus, n'occulte pas la question des rapports à autrui, même si à ce sujet, la littérature arabe contemporaine, qu'elle soit théologique, philosophique ou scientifique n'apparaît pas, de prime abord, comme abondante¹³⁷. L'être humain

¹³⁵ *Sota 46b.*

¹³⁶ Arlette Fontan, *Valeurs chrétiennes*, revue Médecine et Culture numéro 2, juin 2005.

¹³⁷ Mustapha Chérif, *L'Étranger dans les religions monothéistes*, revue La Lettre Vivante, numéro 2.

est mis à l'épreuve face au monde et surtout à sa responsabilité envers autrui souligne Hamid Demmou car « Autrui sera notre épreuve¹³⁸ », dit le Coran et nous rappelle cette obligation faite à tous ceux qui ont des biens en quantité supérieure à leurs propres besoins, d'en redistribuer une partie sous forme de dons aux plus nécessiteux.

Qui est mon prochain ?¹³⁹

Mon prochain est celui qui est devant moi, quel qu'il soit, il est unique au monde. Littéralement, le texte biblique nous dit : « tu aimeras à ton prochain comme à toi-même ». Le mot, traduit imparfaitement par « prochain – *réya* » désigne le mal et serait donc aux antipodes du prochain qui lui veut dire, « le plus près possible ». André Néher traduisait : « tu aimeras ton *lointain* comme toi-même », avec lequel je suis lié symboliquement et non physiquement et qui n'appartient pas à la maison paternelle. Il ne s'agit pas de l'aimer comme je m'aime, mais plutôt en faire l'expérience quotidiennement et donc comprendre cet amour dans le sens spirituel. Être en relation symbolique avec l'autre-mon lointain, c'est précisément qu'il est autre que moi et que je ne peux le réduire à ma parole, à mes sentiments, qu'il est l'altérité la plus radicale et que ma responsabilité doit s'exercer à l'égard de sa différence. Chaque être humain représente, comme moi-même, l'humanité. Il est alors nécessaire qu'un certain nombre de conditions que je m'accorde soient réunies pour que cet humain puisse s'épanouir : la liberté, l'égalité, la fraternité, la vérité, la sécurité, la dignité, le respect, l'accueil, l'ouverture, la responsabilité...

¹³⁸ *Le Coran, sourate 7, verset 207.*

¹³⁹ *L'Étranger dans les religions monothéistes, La Lettre Vivante, numéro 2.*

La responsabilité chez Sartre et Lévinas

À travers son étude, Stéphane Habib¹⁴⁰, nous démontre comment, malgré des chemins différents empruntés par leur réflexion, la responsabilité, pensée comme une manière d'absolu, se trouve aussi bien au centre de la philosophie de Lévinas que dans le questionnement sartrien. En effet, Sartre et Lévinas ont pensé l'engagement responsable de l'homme et ont su plaider la cause de la liberté comme responsabilité, toujours qualifiée de radicale, totale, illimitée, démesurée, absolue, inconditionnée, infinie, lourde à porter et à supporter.

Toute la conception de Lévinas découle d'une expérience fondamentale de l'altérité¹⁴¹ qu'il nomme *l'expérience du visage*. Le visage de l'autre, vulnérable, m'appelle et me demande de ne pas l'abandonner à la violence et à la mort. Cette demande qui est une charge, où le moi sort de sa solitude et de sa passivité absolue, nécessite une responsabilité-pour-Autruï avant toute liberté, tout choix et tout engagement.

L'éthique sartrienne fondée sur la liberté va pousser Sartre à penser d'abord une responsabilité-pour-soi, ensuite une responsabilité-pour-soi-pour-autrui. Dans ses entretiens avec Benny Lévy,¹⁴² Sartre affirme : « toute conscience me paraît actuellement, à la fois comme se constituant elle-même et dans le même temps comme conscience de l'autre et comme *conscience pour l'autre*. Et cette réalité là, *ce soi-même se considérant comme soi-même pour l'autre*, ayant un rapport avec l'autre ». L'intuition lévinassienne de Sartre est là, mais rien ne permet d'affirmer que Sartre serait à la recherche d'une responsabilité d'emblée pour l'autre homme, où l'Un

¹⁴⁰ Stéphane Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, Ouverture philosophique, L'Harmattan.

¹⁴¹ Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini* (1981).

¹⁴² Benny Lévy, *L'espoir maintenant*, Éditions Verdier.

est toujours au service de l'Autre, ne passant plus par le Pour-soi.

Ce qu'il faut entendre par responsabilité

Être responsable, est-ce répondre à, ou répondre de ? S'agit-il, pour être ou se sentir responsable, de ne répondre que de ses propres actes ?

Il s'agit pour Lévinas, de *répondre-pour*, citant Dostoïevski : « nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres... Être inquiet pour Autrui et avoir à son égard des responsabilités à partir du manger et du boire », c'est le point de départ d'une éthique de la responsabilité sans commencement. C'est le primat de l'éthique sur l'ontologie. La responsabilité surgit avant la conscience et ne peut être l'expression de la simple abréviation responsabilité-pour-soi-pour-autrui. Elle est comme nécessairement, toujours d'emblée Pour-autrui qui prime sur le Moi. « J'entends la responsabilité comme responsabilité-pour-autrui, donc comme une responsabilité qui n'est pas de mon fait, ou même ne me regarde pas, ou qui précisément me regarde, est abordée par moi comme visage¹⁴³ » qui me regarde, m'inquiète, me met en question et donc qui m'incombe. Cette responsabilité est absolument injustifiée et ne cherche pas de réciprocité. Pour être de prime abord pour-autrui, elle ne doit pas être choisie, être l'objet d'un projet du Pour-soi, mais doit plutôt me choisir, me désigner, m'interpeller, m'invoquer, m'assigner. Le « tu ne tueras point » est un ordre, c'est la première parole du visage d'autrui qui, faible et dénué, me regarde. « Sa responsabilité m'incombe¹⁴⁴ ». Lévinas insiste sur cette asymétrie radicale qui est le propre de la responsabilité-pour-autrui, sans conditions. C'est pourquoi Simone Plourde parle de « démesure de la responsabilité ».

¹⁴³ Emmanuel Lévinas, *Ethique et Infini*, p. 112.

¹⁴⁴ Emmanuel Lévinas, *Ethique et Infini*, p. 83 et p. 92.

Chez Sartre, où l'ontologie prime sur l'éthique, le Moi est toujours premier et, pour saisir toutes les structures de son être, il a besoin d'autrui. Le Pour-soi, d'abord responsable de ce qu'il a décidé, prime sur l'être-pour-autrui. Quand il se détermine à agir, ce n'est jamais d'emblée pour-Autrui, mais toujours afin de se donner à être. Sartre écrit : « c'est qu'en fait, l'Autre et Moi sommes coresponsables de l'existence de l'Autre ». Ainsi, le Pour-autrui est comme perdu dans l'être-pour-soi.

La critique de Lévinas concerne essentiellement la transcendance qui devrait signifier un dépassement de l'être, une sortie hors de l'être, car dans la définition du Pour-soi, c'est toujours de l'être qu'il s'agit. Or, il faut bien se rendre à l'évidence, un tel hors-de-soi-de-l'être n'existe pas dans le Pour-soi sartrien où sa possibilité éthique de se faire le gardien de l'Autre dépend du projet du Pour-soi à s'ouvrir à l'accueil de l'Autre, donc d'un choix, d'un engagement.

Mon rapport à Autrui

Pour Lévinas, Autrui est celui qui me voit. Il est ce regard qui me parle, cet Autre qui prime absolument sur le Même, le surgissement d'une altérité infinie et irréductible. Devant l'appel du visage dont je suis l'unique responsable, je ne suis plus le Moi s'affirmant avec majesté, mais moi, visé, fait otage : pure responsabilité-pour-autrui.

Chez Sartre, ce regard n'est qu'une pure vision. « Ce ne sont jamais des yeux qui me regardent, c'est autrui comme sujet », l'autre que moi-même. L'enjeu de la philosophie sartrienne, c'est qu'il n'y a pas de Morale qui dicterait ses règles et imposerait ce qu'il faut faire et ne pas faire. Le Pour-soi, intentionnel, et la conscience sont une seule et même chose. « Nous prenons le mot de "responsabilité" en son sens banal de conscience (d')être l'auteur incontestable d'un événement ou d'un objet¹⁴⁵ ». Le Pour-soi choisit la valeur, lui donne l'existence et assume cet engagement, en se demandant avant

¹⁴⁵ Benny Lévy, *Le nom de l'homme*, « La responsabilité », p. 44-45.

chaque acte ce qu'il va en être d'Autrui. Rien n'ébranle ce Pour-soi tout puissant, tout dépend de ses propres choix.

Comme une réponse à la responsabilité sartrienne traduite sous la forme d'une responsabilité-pour-soi-pour-autrui, Lévinas écrit : « la subjectivité humaine, interprétée comme conscience est toujours activité. Toujours je peux assumer ce qui s'impose à moi... Sauf, qu'à l'approche du prochain, je suis rappelé à une responsabilité jamais contractée, inscrite dans le visage d'Autrui. Rien n'est plus passif que cette mise en cause antérieure à toute liberté¹⁴⁶ ». Il y a dans l'appel de ce visage quelque chose qui me dé-situe tout en m'élisant responsable afin de ne pas laisser mourir Autrui. Je suis l'unique et irremplaçable gardien de mon frère, soucieux et responsable de mon Prochain. « Malgré mon Moi, la responsabilité-pour-autrui m'incombe, parce que malgré moi le visage d'Autrui s'est imposé à moi ». L'intégralité de la pensée philosophique lévinassienne pourrait être résumée en un « Après-vous, Monsieur ».

Là où le Je sartrien a le pouvoir de se choisir dans une situation donnée, le sujet lévinassien est constamment destitué. Alors que pour Lévinas, la responsabilité s'entend d'emblée comme responsabilité-pour-autrui, pour Sartre, elle se définit comme une responsabilité-pour-soi-pour-autrui où le Pour-soi choisit sa responsabilité afin d'éviter toute aliénation.

L'écueil de l'égoïsme sartrien où l'on pose le problème d'Autrui à partir de son propre être, et donc une manière de persévérer dans son être sans laisser de place réelle à l'Autre, ne serait-il pas remplacé par un « écueil alterologique » proprement lévinassien ?

Quelle est alors la place laissée à la liberté si Autrui compte plus que moi-même ?

Un débat s'instaure entre Sartre et Lévinas, entre la liberté et la responsabilité. Pour Sartre, « l'homme existe d'abord et se

¹⁴⁶ Emmanuel Lévinas, « Un Dieu homme », in *Entre nous*, pp. 74-75.

définit par la suite. La seule transcendance envisageable est celle de la réalité humaine. « La liberté c'est précisément ce néant au cœur de la liberté humaine, qui la contraint à se faire au lieu d'être¹⁴⁷ », donc « l'existence précède l'essence ». Dès lors, il ne serait pas faux d'affirmer que « c'est aussi par le Pour-soi, ou encore par la réalité humaine que la liberté vient au monde. Il n'y a de liberté que créée par l'homme. La liberté est totale et infinie et ses seules limites sont celles qu'elle s'impose à elle-même¹⁴⁸ ». S'il y a une morale sartrienne, elle consiste à tout mettre entre les mains du sujet, un sujet conscient d'être le seul auteur de ses actes, absolument libre et radicalement responsable, avant d'envisager Autrui. Il y a donc un effort de reconquête perpétuel de mon Pour-soi libre, toujours une tentative d'affirmer ma liberté en face d'Autrui. Mais la centration sur soi que nécessite cette liberté, n'empêche-t-elle pas d'envisager l'Autre comme priorité ?

Tout se passe comme si Lévinas bouleversait les conceptions philosophiques traditionnelles. Quand l'originel sartrien est le surgissement du Pour-soi, Lévinas écrit du sujet qu'« il est responsabilité avant d'être intentionnalité¹⁴⁹ ». L'appel me devance toujours et ne me laisse pas le temps du choix : « tu ne tueras point » et « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». C'est cela moi-même, je ne suis moi-même que par cet amour du prochain, c'est cela que je suis : responsabilité-pour-autrui. Mais, lorsque le visage m'obsède et m'oblige, qu'Autrui passe avant moi, il semble tout à fait légitime de se demander ce qu'il en est de la liberté ? Et Lévinas d'écrire : « la rencontre d'Autrui chez Sartre menace ma liberté et équivaut à la défaillance de ma liberté sous le regard d'une autre liberté¹⁵⁰ ». Deux libertés s'affrontent afin d'être reconnues comme telles. Autrui, pour Sartre, c'est

¹⁴⁷ Francis Janson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, p. 233.

¹⁴⁸ Sartre, *L'être et le néant*, p. 589.

¹⁴⁹ Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, p. 75.

¹⁵⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, pp. 338-339.

l'aliénation et même le vol de mon monde où le rapport à l'Autre est toujours intéressé : je vise l'Autre afin qu'il me reconnaisse et la réciproque est vraie. Lévinas propose une sortie de l'être, une relation désintéressée.

Nous sommes à l'opposé de l'éthique dès lors que la priorité est accordée au sujet, que l'Autre est toujours un autre sujet égal à moi-même et que ma liberté passe avant la responsabilité-pour-autrui qui m'incombe. Or, si l'Autre n'est pas un autre moi-même, à côté de moi, la réciprocité est définitivement perdue et la dissymétrie apparaît. Il ne s'agit plus de reconnaître l'Autre, mais au contraire de préserver son altérité, d'en être responsable, d'en être le gardien. Ma responsabilité-pour-autrui est sans condition, elle ne dépend jamais d'aucune réciprocité parce que j'en suis le gardien.

En somme, il n'y a pas de rivalité réelle entre liberté et responsabilité

Malgré la priorité de l'Autre sur le Même et la destitution de mon Moi, l'idée de liberté reste toujours présente dans les écrits de Lévinas. La responsabilité précède la liberté. Ma réponse est un « Me voici », réponse à un appel qui me précède tout en restant complètement libre.

La tradition philosophique s'accorde sur la nécessité d'une autonomie pure, donc de la priorité de mon Moi pour saisir la liberté. Ainsi Sartre n'a pas hésité à faire de la liberté totale un absolu infini à partir duquel il envisage une responsabilité radicale. Dès lors, même s'il est incontestable que la responsabilité découle de la liberté, que nous sommes absolument responsables de nos choix, de nos actes et de leurs conséquences, il semble plus juste d'associer la liberté à la responsabilité et de poser l'existence dans le corpus sartrien d'une authentique *liberté-responsabilité*. Lorsque la responsabilité est investie par la liberté, une réelle Morale reste possible.

Même si dans la logique sartrienne, tout sacrifice semble aliénant, il lui est toutefois impossible d'envisager une liberté

authentique sans responsabilité. Si Sartre montre comment la responsabilité est investie par la liberté, Lévinas, pour sa part, pose sans cesse que c'est plutôt la liberté qui doit être investie par quelque chose comme l'inquiétude pour l'Autre afin de ne pas se transformer en liberté arbitraire et meurtrière.

Nous voyons que les religions et les courants philosophiques divers ont emprunté des chemins différents, souvent inverses, mais qui les ont menés au même point de jonction qui, selon Max Weber devrait être, de préférence, une éthique de responsabilité et non une éthique de conviction pouvant conduire à la manipulation et au fanatisme. L'éthique de responsabilité demeure une charge toujours lourde à porter mais souvent bien mal assumée, hélas, à toutes les époques.

La Violence à travers des citations

(Juin 2009)

La violence est habituellement définie comme « le fait d’agir sur quelqu’un ou de le faire agir contre sa volonté, en employant la force ou l’intimidation¹⁵¹ ». Cet exercice est pratiqué contre le droit¹⁵². « Du latin *violentia*, “caractère emporté, farouche, force dangereuse”. C’est une atteinte imposée, intentionnellement ou non, à l’intégrité physique ou psychique d’un individu ou d’un groupe, atteinte le plus souvent perpétrée par un autre individu ou par un autre groupe. Mais elle peut être aussi imposée à soi-même. Ce phénomène concerne donc indifféremment la personne ou la collectivité. Il est lié à la condition de l’homme, et, bien qu’il ne soit pas nécessairement mauvais – car il peut témoigner d’une agressivité créatrice – il est le plus souvent l’objet d’une condamnation morale ou d’une sanction juridique¹⁵³. » « Il y a violence, lorsqu’elle est de nature à faire impression sur une personne raisonnable, et qu’elle peut lui inspirer la crainte d’exposer sa personne ou sa fortune à un mal considérable et présent. »¹⁵⁴

« La violence est imprévisible, irrationnelle, illégitime et ne débouche pas sur la liberté. Elle ne prend pas le temps de la discussion ou du dialogue seules propédeutiques à un accord et à la reconnaissance de l’autre. Elle détruit le pouvoir et la vie de l’esprit.¹⁵⁵ »

« Entre rois, entre peuples, entre particuliers, le plus fort se donne des droits sur le plus faible, et la même règle est suivie par les animaux et les êtres inanimés, de sorte que tout s’exécute dans l’univers par la violence¹⁵⁶. »

¹⁵¹ Dictionnaire Le Robert.

¹⁵² Jacqueline Russ, *Dictionnaire de la Philosophie*, Bordas.

¹⁵³ Sous la direction de Michel Blay, *Grand dictionnaire de la Philosophie*, Larousse, CNRS Éditions.

¹⁵⁴ Article 1112 du Code civil.

¹⁵⁵ J. Llapasset, Wikipédia.

¹⁵⁶ Vauvenargues, *Réflexions et maximes*, 187.

« Je reconnais, écrit Jean-Paul Sartre, que la violence, sous quelque forme qu'elle se manifeste, est un échec. Mais c'est un échec inévitable parce que nous sommes dans un univers de violence ; et s'il est vrai que le recours à la violence contre la violence risque de la perpétuer, il est vrai que c'est l'unique moyen de la faire cesser.¹⁵⁷ »

Alain

« La violence est une force déchaînée contre la personne¹⁵⁸
« C'est un genre de force, mais passionnée, mais qui vise à briser la résistance par la terreur. La violence définit le crime lorsqu'elle s'exerce contre la personne humaine¹⁵⁹ ». Et la loi des punitions est au contraire qu'elles soient entièrement purifiées de violence¹⁶⁰. Dès lors, aux antipodes des pouvoirs et de la violence nue, les vertus s'avèrent pétries de raison, de juste mesure et d'intelligence ».

Walter Benjamin

« Une fondation de droit est une fondation de puissance et, dans cette mesure, un acte de manifestation immédiate de la violence.¹⁶¹ »

Bergson

« L'origine de la guerre est la propriété, individuelle ou collective, et comme l'humanité est prédestinée à la propriété par sa structure, la guerre est naturelle. L'instinct guerrier est si fort qu'il est le premier à apparaître quand on gratte la civilisation pour retrouver la nature.¹⁶² »

¹⁵⁷ Sartre, *Situations II*, p. 309.

¹⁵⁸ Jacqueline Ruus, *Les chemins de la pensée philosophique*, Édition Armand Colin.

¹⁵⁹ *Définitions*, in *Alain, les Arts et les Dieux*, p. 1098, La Pléiade. Gallimard.

¹⁶⁰ Alain, *Définitions*, in *Les arts et les dieux*, p.1095, La Pléiade, Gallimard.

¹⁶¹ W. Benjamin, *Pour une critique de la violence dans l'homme, le langage et la culture*, Denoël, page 48.

¹⁶² Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, chapitre IV, PUF, Œuvre, page 1217.

Bertolt Brecht

« Là où règne la violence, il n'est de recours qu'en la violence ; là où se trouvent les hommes, seuls les hommes peuvent porter secours¹⁶³ ».

M. Castillo

« Les thèses caractéristiques d'une philosophie de la guerre peuvent être regroupées en plusieurs types d'argumentations. Le premier est d'ordre anthropologique, et il considère que la guerre fait partie de la nature humaine. Le deuxième est d'ordre politique, et il considère que toute politique se fonde sur la guerre et se justifie par la guerre. Le troisième allègue les lois de la vie ou les lois de l'histoire, et il considère que la guerre est créatrice de valeur d'ordre ou de justice.¹⁶⁴ »
« La guerre ne saurait être représentée comme un droit ; elle est le phénomène qui fait absolument obstacle au droit...¹⁶⁵ »

Engels

« La violence est l'accoucheuse de toute vieille société qui en porte une nouvelle dans ses flancs¹⁶⁶ ».

Freud

« L'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mais un être, au contraire, qui doit porter au compte de ses données instinctives une bonne dose d'agressivité... L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. *Homo homini lupus* (l'homme est un loup pour l'homme) : qui aurait le

¹⁶³ Bertolt Brecht, Extrait de *Sainte Jeanne des abattoirs*.

¹⁶⁴ M. Castillo, *La paix*, Optiques, Hatier, page 4.

¹⁶⁵ *Ibidem*, page 22.

¹⁶⁶ *Anti-Dühring*, p. 211, Éditions sociales.

courage, en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire, de s'inscrire en faux contre cet adage ?... Cette tendance à l'agression, que nous pouvons déceler en nous-mêmes et dont nous supposons à bon droit l'existence chez autrui, constitue le principal facteur de perturbation dans nos rapports avec notre prochain. C'est elle qui impose à la civilisation tant d'efforts. Par suite de cette hostilité primaire qui dresse les hommes les uns contre les autres, la société civilisée est constamment menacée de ruine¹⁶⁷ ». « Par suite de cette hostilité primaire des hommes envers les autres, la société de la culture est constamment menacée de désagrégation.¹⁶⁸ »

Ghandi

« La non-violence est la loi de notre espèce tout comme la violence est la loi de l'animal.¹⁶⁹ » « C'est à celui qui domine sur les esprits par la force de la vérité, non à ceux qui font les esclaves par la violence, que nous devons nos respects.¹⁷⁰ » « Je m'oppose à la violence parce que lorsqu'elle semble produire le bien, le bien qui en résulte n'est que transitoire, tandis que le mal produit est permanent. »

René Girard

« Les animaux d'une même espèce ne luttent jamais à mort ; le vainqueur épargne le vaincu. L'espèce humaine est privée de cette protection.¹⁷¹ »

Jean Guéhenno

« Aucune violence n'a jamais ajouté à la grandeur des hommes. L'orgueil et la violence des forts ne cessent de recréer l'injustice.¹⁷² »

¹⁶⁷ Freud, *Malaise dans la civilisation*, in *Revue française de psychanalyse*, janvier 1970, p. 50, PUF.

¹⁶⁸ Freud, *Le malaise dans la culture*, PUF, Quadrige, page 54.

¹⁶⁹ Ghandi, Extrait de *Ganes*.

¹⁷⁰ Ghandi, Extrait de *Tous les hommes sont frères*.

¹⁷¹ René Girard, Extrait de *La violence et le sacré*.

Françoise Héritier

« La violence n'est pas innée chez l'homme. Elle s'acquiert par l'éducation et la pratique sociale.¹⁷³ »

Hobbes

« L'État de nature, état de guerre et de violence, condamne l'homme à une existence quasi animale, sans culture, sans civilisation. Un *Contrat* est donc nécessaire pour échapper à cet enfer et à ce risque permanent, où la violence menace chacun, en raison de la situation concrète de l'homme et de la défiance réciproque qui le caractérise... L'État, cette création humaine, est destiné à mettre fin à cette barbarie naturelle ».

« Du fait de cette défiance de l'un à l'égard de l'autre, il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible, jusqu'à ce qu'il n'aperçoive plus d'autre puissance assez forte pour le mettre en danger... Aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun¹⁷⁴ ».

« L'homme est un loup pour l'homme... De la sorte, nous pouvons trouver dans la nature humaine trois causes principales de querelles : premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la méfiance ; troisièmement, la fierté... Dans le premier cas ils usent de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs biens.¹⁷⁵ »

¹⁷² Jean Guéhenno, Extrait de *Ce que je crois*.

¹⁷³ Françoise Héritier, Extrait de la revue *Le Monde de l'éducation* - Juillet-Août 2001.¹⁷⁴ Hobbes, *Léviathan*, p. 122 sp, Sirey.

¹⁷⁴ Hobbes, *Léviathan*, p. 122 sp, Sirey.

¹⁷⁵ Hobbes, *Léviathan*, Sirey, page 122.

Jankélévitch

« Il ne serait pas exagéré de définir la violence : une force faible... La violence s'oppose si peu à la faiblesse que la faiblesse n'a souvent pas d'autre symptôme que la violence ; faible et brutale, et brutale parce que faible précisément. »
(*Le pur et l'impur*, 1961, traduction de Tricaud, Sirey.)

Kant

« L'impératif pratique serait donc celui-ci : agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »
(Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*).

Henri Lacordaire

« L'injustice appelle l'injustice ; la violence engendre la violence. » (Henri Lacordère, *Extrait des Pensées*).

David Le Breton

« La torture est l'exercice d'une violence absolue sur un autre, impuissant à se défendre et livré tout entier à l'initiative du bourreau¹⁷⁶. »

Emmanuel Lévinas

« La douleur en elle-même comporte comme un paroxysme, comme si quelque chose de plus déchirant encore que la souffrance allait se produire, comme si malgré toute absence de dimension de repli qui constitue la souffrance, il y avait encore un terrain libre pour un événement, comme s'il fallait encore s'inquiéter de quelque chose, comme si nous étions à la veille d'un événement au-delà de celui qui est jusqu'au bout dévoilé dans la souffrance¹⁷⁷ ».

¹⁷⁶ David Le Breton, *Violence II*, p. 121, Éd. Odile Jacob, 1996.

¹⁷⁷ Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, cité par David Le Breton in *Violence II*, p. 113, Éd. Odile Jacob, 1996.

« Devant la faim des hommes la responsabilité ne se mesure qu'objectivement. Elle est irrécusable ».

« L'humain c'est [...] sa possibilité de redouter l'injustice plus que la mort... Chaque fois que quelqu'un meurt, c'est l'ensemble de l'humanité qui en est responsable ».

« La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente... La liberté consiste à savoir que la liberté est en péril ».

Machiavel

« Il s'agit maintenant de voir comment un prince doit se conduire envers ses sujets et envers ses amis... Aussi ne craindrai-je pas de dire que celui qui veut être tout à fait bon avec ceux qui ne le sont point ne peut manquer de périr tôt ou tard. Un prince qui veut se maintenir doit donc apprendre à n'être point toujours bon, pour être tel que les circonstances et l'intérêt de sa conservation pourront l'exiger¹⁷⁸ ».

« Quand il s'agit de contenir ses sujets dans le devoir, on ne doit pas se mettre en peine du reproche de cruauté, d'autant qu'à la fin, le prince se trouvera avoir été plus humain en faisant un petit nombre d'exemples nécessaires, que ceux qui, par trop d'indulgence, encouragent des désordres qui entraînent avec eux le meurtre et le brigandage... Je crois qu'il est plus sûr d'être craint que d'être aimé¹⁷⁹ ». « Les hommes en général sont plus portés à ménager celui qui se fait craindre que celui se fait aimer.¹⁸⁰ »

« Un acte de justice et de douceur a souvent plus de pouvoir sur le cœur des hommes que la violence et la barbarie.¹⁸¹ »

Max Weber

« L'État moderne est un groupement de domination de caractère institutionnel qui a cherché (avec succès) à monopoliser,

¹⁷⁸ Machiavel, *Le Prince*, chap. XV, p. 626 in *Œuvres complètes*, Garnier, (également, *Le Prince*, p. 63, Bordas).

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 627, (également, *Le Prince*, p. 66, Bordas).

¹⁸⁰ Machiavel, *Le Prince*.

¹⁸¹ Nicolas Machiavel, Extrait de *Le Prince*.

dans les limites d'un territoire, la violence physique comme moyen de domination et qui, dans ce but, a réuni dans les mains de dirigeants les moyens matériels de gestion. »

Blaise Pascal

« La violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. »

Pierre Paul Prud'hon

« L'humanité seule est grande, elle est infaillible. Or, je crois pouvoir le dire en son nom : l'humanité ne veut plus la guerre.¹⁸² »

Romain Rolland

« La religion de la Non-violence n'est pas seulement pour les saints, elle est pour le commun des hommes. C'est la loi de notre espèce, comme la violence est la loi de la brute.¹⁸³ »

Rousseau

« Ainsi l'homme peut-il évoluer dans le sens du bien, certes, mais aussi dans celui du mal, car tel est le revers de la médaille, puisque la créativité humaine se double de la formation du mal social. La propriété, appropriation par l'homme de certains objets, représente le terme extrême de l'état de nature. Le premier qui s'avisait de dire « ceci est à moi » fut le vrai fondateur de la *société civile*, c'est-à-dire organisée et dotée d'une culture... La société civile, régie par la violence, la force déchaînée, sans nul recours au droit, tend ainsi au *despotisme*, sa forme extrême, qui lui est quasi inhérent. Appelons despotisme une autorité politique ne se soumettant pas à la loi... Comment remédier au mal ? Le problème se pose en termes clairs : il s'agit de trouver une forme de société où l'homme puisse se reconnaître lui-même, obéir à la loi et, en même temps, être libre... La loi, expression impérative et universelle de la volonté générale,

¹⁸² Prud'hon, *La Guerre et la Paix*.

¹⁸³ Romain Rolland, Extrait de *Mahatma Gandhi*.

permet l'autonomie : les hommes se soumettent, en effet, à ce qui émane d'eux sous forme de loi. Ils sont redevables à celle-ci de la liberté et de la justice. Par la loi, ils échappent à l'arbitraire des penchants ».

Sartre

« La violence n'est pas un moyen parmi d'autres d'atteindre la fin, mais le choix délibéré d'atteindre la fin par n'importe quel moyen. C'est pourquoi la maxime de la violence est "la fin justifie les moyens"¹⁸⁴ ».

« La violence (...) ne peut se définir sans relation à des lois qu'elle viole (lois humaines ou naturelles). Elle représente la mise en suspens de ces lois, "la vacance de la légalité". Au contraire, l'oppression peut être institutionnelle.¹⁸⁵ »

« La violence, sous quelque forme qu'elle se manifeste, est un échec.¹⁸⁶ » « La violence est injuste d'où qu'elle vienne.¹⁸⁷ »

Spinoza

« En tant que les hommes sont en proie à la colère, à l'envie, ou à quelques sentiments de haine, ils sont entraînés à l'opposé les uns des autres et contraires les uns aux autres, et d'autant plus redoutables qu'ils ont plus de pouvoir et sont plus habiles et rusés que les autres animaux. Comme maintenant les hommes (...) sont très sujets par nature à ces sentiments, ils sont aussi par nature ennemis les uns des autres : celui-là en effet est mon plus grand ennemi, qui est le plus redoutable pour moi, et de qui je dois le plus me garder¹⁸⁸ ».

Léon Tolstoï

« La vérité doit s'imposer sans violence.¹⁸⁹ »

¹⁸⁴ *Cahiers pour une morale*, p. 180, Gallimard.

¹⁸⁵ *Cahiers pour une morale*, p. 579, Gallimard.

¹⁸⁶ Jean-Paul Sartre, Extrait de *Situations II*.

¹⁸⁷ Jean-Paul Sartre, Extrait de *Le diable et le bon dieu*.

¹⁸⁸ Spinoza, *Traité politique*, chap. II, § 14, in *Spinoza, Œuvres*, tome 4, p. 20, Garnier-Flammarion.

¹⁸⁹ Léon Tolstoï, Extrait de *Guerre et paix*.

L'amitié

(Décembre 2009)

L'amitié est un « sentiment qui attache deux personnes l'une à l'autre, qui ne se fonde ni sur la parenté ni sur l'intérêt ou les convenances sociales et qui exclut le désir sexuel.¹⁹⁰ » C'est un lien privilégié qui ne peut être accordé à tous car il comporte un caractère électif. L'amitié se vit, se prouve, s'accompagne de plaisir et peut donner un sens à la vie. On lui attribue parmi d'autres valeurs, au moins verbalement, un haut statut. « L'amitié n'est pas autre chose qu'un accord parfait de sentiments sur toutes les choses... joint à une bienveillance et une tendresse mutuelles¹⁹¹. » Elle produit une intimité et relève exclusivement de la sphère privée. On nomme parfois l'amitié le « baume de la vie », d'où son aspect précieux car, au fond, de vrais amis on en a très peu. Là où il y a amour, il n'y a pas d'amitié parce que « l'amour et l'amitié s'excluent l'un de l'autre¹⁹² », mais il y a des dépits amicaux comme il y a des dépits amoureux.

Comprendre l'amitié

La notion du terme grec *philia* employé par *Aristote* et traduit en français par "amitié" dit tous les liens positifs réciproques d'affection, d'altruisme et de sociabilité entre soi et un autre et se fonde sur le partage de trois objets : l'utilité, le plaisir et la vertu. On dit que « l'amitié est une égalité¹⁹³ » et exprime toujours un lien réciproque.

Aristote soutient explicitement que l'amitié est « ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre¹⁹⁴. » Mais il accorde la préfé-

¹⁹⁰ Le Robert et Larousse philosophique.

¹⁹¹ Cicéron, *De l'amitié*.

¹⁹² La Bruyère, « les Caractères » ; « Du cœur ».

¹⁹³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livres XVIII et IX.

¹⁹⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1.

rence à la vérité et cultive le souci du vrai aux dépens de l'amitié : « La parfaite amitié est celle des hommes vertueux et qui sont semblables en vertu¹⁹⁵. » C'est à ce titre qu'Aristote considère que le sens premier et fondamental de l'amitié est à réserver à l'amitié vertueuse¹⁹⁶.

Dans l'éthique d'Aristote¹⁹⁷, l'amitié n'est pas conçue sur le mode du sentiment. Elle est une vertu fondamentale et politique puisqu'elle est ce qui permet de souder la cité. Elle surgit d'abord naturellement puisque les hommes ont besoin les uns des autres pour vivre. Seuls les hommes unis par les liens de l'amitié peuvent constituer une cité où règne la justice et une bienveillance réciproque afin qu'une vie meilleure soit véritablement possible. Il existe cependant une forme supérieure de l'amitié qui est le dépassement de tout égoïsme, cultivée seulement pour elle-même où l'autre devient un autre moi-même.

Si l'amitié aristotélicienne est politique, l'*approche épiciurienne* paraît plutôt antipolitique. Le groupe d'amis est bien une société qui n'est fondée ni sur la politique, ni sur la religion, ni sur le besoin social lié à la division du travail et aux échanges. Elle est une tentative de construire un havre de paix à l'abri des troubles du temps. Cette amitié est « cosmopolitique ». Épicure écrivait que « l'amitié mène sa ronde autour du monde habité, nous rappelant à tous à nous réveiller¹⁹⁸ ». La relation d'amitié serait donc une invitation mutuelle à nous ouvrir au monde, à l'habiter véritablement, loin de nous en protéger.

Chez *Montaigne*¹⁹⁹, l'*amicitia* est la traduction latine de la *phylia* grecque. Elle est la relation d'affection désintéressée entre des individus qui se considèrent, sous l'angle de leur

¹⁹⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livres XVIII et IX.

¹⁹⁶ *L'Amitié*, Christine Février : cours mis en ligne le 25 septembre 2001.

¹⁹⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1997.

¹⁹⁸ Le Robert et Larousse philosophique.

¹⁹⁹ Le Robert et Larousse philosophique.

rapport mutuel au moins, comme des égaux. Cette amitié n'est pas liée au désir. Elle est sans finalité et sans cause particulière, recherchée pour elle-même, sans marchandage et sans contrat, « une force inexplicable et fatale, médiatrice de cette union. »

Dans le texte, *De l'amitié*²⁰⁰, Montaigne rend hommage à La Boétie et décrit de façon poétique leur amitié, exceptionnelle et réciproque qu'il considère comme un mélange de deux âmes pour n'en former qu'une : « Nos âmes s'entretiennent. En l'amitié de quoi je parle, elles se mêlent et confondent l'une en l'autre, d'un mélange si universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes. »

Reprenons le texte :

« Au demeurant, ce que nous appelons ordinairement amis et amitiés, ce ne sont qu'accointances et familiarités nouées par quelque occasion ou commodité, par le moyen de laquelle *nos âmes s'entretiennent. En l'amitié de quoi je parle, elles se mêlent et confondent l'une en l'autre, d'un mélange si universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes* ». Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer, qu'en répondant : « Parce que c'était lui, parce que c'était moi. »

Il y a, au-delà de tout mon discours, et de ce que j'en puis dire particulièrement, ne sais quelle force inexplicable et fatale, médiatrice de cette union. Nous nous cherchions avant que de nous être vus, et par des rapports que nous oyions l'un de l'autre, qui faisaient en notre affection plus d'effort que ne porte la raison des rapports, je crois par quelque ordonnance du ciel ; nous nous embrassions par nos noms. Et à notre première rencontre, qui fut par hasard en une grande fête et compagnie de ville, nous nous trouvâmes si pris, si connus, si obligés entre nous, que rien dès lors ne

²⁰⁰ Montaigne, M. (de), « *De l'amitié* », in *Essais*, livre premier, chapitre XXVIII, Arléa, Paris, 1992.

nous fut si proche que l'un à l'autre. Il écrivit une satire latine excellente, qui est publiée, par laquelle il excuse et explique la précipitation de notre intelligence, si promptement parvenue à sa perfection. *Ayant si peu à durer, et ayant si tard commencé*, car nous étions tous deux hommes faits, et lui plus de quelques années, elle n'avait point à perdre de temps et à se régler au patron des amitiés molles et régulières, auxquelles il faut tant de précautions de longue et préalable conversation. Celle-ci n'a point d'autre idée que d'elle-même, et ne se peut rapporter qu'à soi. *Ce n'est pas une spéciale considération, ni deux, ni trois, ni quatre, ni mille : c'est je ne sais quelle quintessence de tout ce mélange, qui ayant saisi toute ma volonté, l'amena se plonger et se perdre dans la sienne* ; qui, ayant saisi toute sa volonté, l'amena se plonger et se perdre en la mienne, d'une faim, d'une concurrence pareille. *Je dis perdre, à la vérité, ne nous réservant rien qui nous fût propre, ni qui fût ou sien, ou mien.* »

C'est le destin qui les a rapprochés : « Nous nous cherchions avant que de nous être vus. » Leur amitié est parfaite car elle n'a été ni préparée, ni réfléchie. Elle est différente des autres et n'a aucun modèle : « Parce que c'était lui ; parce que c'était moi. »

Ainsi, nous pouvons dire, comme l'écrit Jean-Claude Guillebaud que le coup de foudre existe aussi en amitié²⁰¹. Dans l'autre, nous apercevons soudain le semblable et tout se passe comme si une communication immédiate s'établissait et qu'une rencontre plutôt spirituelle qui n'a rien de physique ou de sexuel s'organisait.

Quel ami aura jamais suscité un tel regret, une telle douleur, un tel bouleversement qui s'expriment dans ce chapitre 28 des « Essais » ? « *Ce n'est qu'une nuit obscure et ennuyeuse. Depuis le jour que je le perdis (...), je ne fais que traîner languissant. (...) J'étais déjà si fait et accoutumé à être deuxième partout, qu'il me semble n'être plus qu'à demi.* »

²⁰¹ Jean-Claude Guillebaud, écrivain, journaliste, éditeur, N.O. hors série, déc. 2000.

Est-ce de la perte de l'ami que sont nés les *Essais*, s'interroge Jean Lacouture²⁰² ? Michel Butor a suggéré que « le grand livre de Montaigne a surgi comme une sorte dialogue avec l'ami perdu, comme un substitut à l'échange devenu impossible. » Ainsi La Boétie serait « l'homme devenu livre par la grâce de l'amitié. »

L'ami est-il mon alter ego ?

Pour Aristote et Pythagore, l'ami est « un autre soi-même²⁰³ », autrement dit en latin un *alter ego*. Il désigne la raison qui est commune à l'homme de bien et à son ami et qui ne parviennent à son plein exercice que s'ils la cultivent ensemble. L'amitié, chez Aristote, est à cultiver ensemble afin d'être capable de prendre en compte l'ami comme un moi à part entière.

J.B. Pontalis²⁰⁴ s'oppose à l'idée que l'ami soit un *alter-ego*, un double de moi-même, mon semblable, mon presque pareil. Le « soi-même » ne peut être accepté que si chaque ami se voit en l'autre et que l'autre reste autre. Ce qui compte, c'est *mon alter*. L'ami serait alors un autre avec qui il y a nécessairement des affinités. Mais ce que je cherche dans cet autre c'est quelque chose à la fois proche et différente de moi, partager ce qui nous sépare comme le pense Héraclite, « Des dissonances résulte la plus belle harmonie ». « L'ami, écrit J.-B. Pontalis, est celui qui me fait sortir de moi-même, de ma famille, de mon milieu, qui me détourne de ce qui m'est devenu trop familier et m'apparaît alors comme un espace étroit, confiné, où je respire toujours le même air raréfié. L'ami me dépayse. L'amitié me transporte dans un autre monde où j'ai du bonheur à séjourner sans que je coure le risque, comme dans l'amour, ses égarements et ses emportements, de m'y perdre. Quand on cite la formule

²⁰² Jean Lacouture, historien et journaliste, N.O. hors série, déc. 2000.

²⁰³ Jacques Bonniot Ruisselet, philosophe et écrivain, N.O. hors série, déc. 2000.

²⁰⁴ J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*, Gallimard, 165 pages.

de Montaigne, on oublie que, loin d'indiquer une parité entre *lui* et *moi*, elle en souligne l'écart : c'était lui, c'était moi²⁰⁵. » Toutefois, même si l'ami n'est pas un autre soi-même, cela n'empêche pas nécessairement l'amitié qui peut aussi se concevoir « sans communauté d'amis, sans ressemblance ni proximité²⁰⁶. » Bien qu'elle suppose une similitude morale et humaine, l'amitié n'exclut pas des différences et des inégalités sociales. Elle ne peut naître qu'entre des êtres distincts. Elle évite de nous enfermer chacun dans notre monde propre et nous invite, non pas d'être, mais de devenir dans un monde partagé.

Nul ne voudrait confondre l'amour et l'amitié et leur comparaison est importante²⁰⁷, bien que leur distinction dans le langage courant ne soit pas toujours aussi nette. Dans un souci de clarification conceptuelle, la tradition distingue *éros*, *philia* et *agapè*. *Éros* – divinité de l'amour chez les grecs, signifie l'ensemble des pulsions de la vie dans la théorie freudienne – désigne l'amour enflammé des amants. *Philia* signifie la bienveillance mutuelle des amis et *Agapè*, le concept biblique d'amour. L'amitié, contrairement à l'amour, est spécifiquement non charnelle. L'amour est démesure et passion, l'amitié est un sentiment raisonnable et a le sens de la juste mesure. L'amour est précaire, exclusif et pas toujours réciproque car on peut aimer et ne pas être aimé ; l'amitié est durable et presque toujours un sentiment réciproque. Toutefois, « L'amitié comporte comme l'amour des jalousies et susceptibilités²⁰⁸. » Montaigne emploie pour décrire son amitié avec La Boétie, ce qui est pour nous le langage de l'amour. Pour J.-B. Pontalis²⁰⁹, si l'amour vise la plénitude de la satisfaction, même s'il ne l'obtient jamais, sauf peut-être dans l'amour mystique, l'amitié ne prétend pas y accéder.

²⁰⁵ *Id.*

²⁰⁶ M. Blanchot, *L'Amitié*.

²⁰⁷ Francesco Alberoni, sociologue, N.O. hors série, déc. 2000.

²⁰⁸ Eric Blondel, *L'Amour*.

²⁰⁹ J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*, Gallimard, 165 pages.

Elle n'exige pas d'être parfaite. Qui a eu la chance de rencontrer l'ami qui ne déçoit jamais et qu'on n'a jamais déçu ! En amitié comme en amour, rapporte Monique Canto Sperber²¹⁰, le sentiment s'attache à la singularité de l'individu, à son élection et il n'y a pas de substitution possible. Mais l'amitié est plus exigeante que l'amour. Elle est une forme d'engagement qui oblige à des devoirs particuliers. On choisit un ami pour sa sincérité, sa fidélité et sa loyauté. Il devient l'unique personne à qui l'on fait totalement confiance. L'ami ne m'oblige pas à changer. Il me complète, me conduit sur une route que j'accepte librement. D'un ami, je n'attends pas le bonheur, mais simplement qu'il me comprenne, me respecte, m'aide, me rende justice.

L'exercice de l'amitié

L'amitié est la rencontre de deux êtres même si leurs conditions socio-économiques sont différentes. Les signes d'une amitié véritable sont la confiance, le soutien, la fidélité, la sincérité, la loyauté, l'écoute de l'autre, la sollicitude, le don, la réciprocité, l'estime, l'exigence, l'échange, partager les événements joyeux ou tristes. Aristote précise : « Et dans la pauvreté comme dans toute autre infortune, les hommes pensent que les amis sont l'unique refuge²¹¹ ». L'ami c'est « celui qui souhaite et fait ce qui est bon... en vue de son ami même²¹² »

J.Ph. de Tonnac déclare : « L'amitié est une épreuve sans fin et sans finalité, un art de vivre et de vieillir en paix dans un espace commun où la découverte de l'autre est librement vécue²¹³. » En d'autres termes, on accepte autrui tel qu'il est en non tel qu'on voudrait qu'il soit. Pour Nathalie Sarraute, l'amitié est un acquiescement entier à l'autre. Elle est au-delà

²¹⁰ Monique Canto Sperber, philosophe, directeur de recherche au CNRS, N.O. hors série, déc. 2000.

²¹¹ Aristote EN VIII, 1, p. 382.

²¹² Aristote EN IX, 4, p. 443.

²¹³ Abdelkébir khatibi, écrivain, N.O. hors série, déc. 2000.

de toute justification. « Tu consens à ce que je suis et je consens à ce que tu es. Je te soutiens là où tu te tiens, je ne m'occupe pas de savoir si tu pourrais te tenir ailleurs, autrement ; par mon amitié, je te justifie. Et voilà pourquoi je connais tes défauts et ne te les reproche pas. Alors que je ne les supporterais pas chez un autre. Parce que tu me donnes en échange ton accord à ce que je suis, mon accord est sans faille. Et notre accord est un secret. Tu sais qui je suis, je sais qui tu es, ce savoir est en amont de la parole, nous n'avons pas à nous dire, l'amitié est l'expérience d'un secret partagé.²¹⁴ » Dans le livre de Jean Daniel, « Les miens²¹⁵ », on a le sentiment que l'amitié et l'admiration vont de pair, inspirées par une certaine forme de gratitude.

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, l'amitié prend une part essentielle dans la pratique de la vie vertueuse et dans la recherche du bonheur. Une vie bonne est une vie où nécessairement se déploie l'amitié. D'Aristote à Kant en passant par Spinoza, l'échange amical a une portée morale car l'amitié véritable apporte des bienfaits affectifs considérables et contribue à l'amélioration de soi, voire à l'amélioration morale. Même mal assurée dans ses fondements et son exercice, l'amitié reste une des relations interpersonnelles les plus précieuses.

*Les liens d'amitié se tissent à tout âge*²¹⁶. La plupart des liens amicaux se détachent sur un fond de relations locales, fréquentes ou occasionnelles²¹⁷ : voisins, camarades de travail ou de loisirs, bandes de copains ou de copines ayant le goût de l'échange et de la communication, la spontanéité de l'entraide – les coups durs permettent de reconnaître ses vrais amis – le pari de la fidélité – « qui cesse d'être ami ne l'a jamais été²¹⁸ », le thème de la confiance étant toujours présent. Pour J.-B. Pontalis, « c'est seulement à certaines

²¹⁴ Jean Philippe de Tonnac, journaliste, écrivain, N.O. hors série, déc. 2000.

²¹⁵ Jean Daniel, *Les miens*, Grasset, 352 pages.

²¹⁶ J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*, Gallimard, 165 pages.

²¹⁷ Jean Maisonneuve, Professeur émérite de l'Université Paris-X Nanterre, N.O. hors série, déc. 2000.

²¹⁸ J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*, Gallimard, 165 pages.

périodes de la vie, en premier lieu à l'adolescence, qu'on ressent un besoin impérieux d'amitié, afin de se définir à nouveau, tant l'identité est fluctuante²¹⁹. »

Le sociologue Alexis Ferrand, *distingue trois catégories* parmi *nos connaissances personnelles*²²⁰ : des relations, des amis et un tout petit nombre d'amis particuliers qualifiés de « vrais » ou « vieux » amis même si nous ne les rencontrons que rarement, mais qui partagent une reconnaissance réciproque autrement plus importante que celle de leurs appartenances sociales. Majoritairement, les amis sont du même âge, de même sexe et de même origine sociale²²¹ bien que dans certaines catégories sociales, on ne se lasse pas de son semblable. Mais l'amitié reste sensible aux divisions globales de la société et l'âge demeure le facteur qui influence le plus fortement les pratiques amicales.

Les sources d'amitié se nouent sur les lieux que nous fréquentons le plus souvent : l'école, l'université, le quartier, le milieu professionnel, etc.²²² C'est durant les études que nous avons le plus d'amis. Cette proportion diminue ensuite avec l'entrée dans la vie active où l'entreprise devient le lieu de rencontre. Chacun de nous a un jour caressé l'idée de travailler avec des amis en pensant que cela serait plus facile et plus agréable²²³. Mais l'amitié s'accommode mal du pouvoir hiérarchique et, au travail, elle pourrait induire plus de problèmes qu'elle n'en résout car elle est, par nature, égalitaire où aucun n'est en position d'autorité sur l'autre. Dans le travail, mieux veut donc cultiver une amitié mesurée, maintenir une certaine distance et éviter les rapports fusionnels.

Les amitiés de voisinage varient et se développent avec l'âge. Le réseau amical est plus productif en services rendus. Son importance et sa composition dépendent de l'échelle sociale.

²¹⁹ J.-B. Pontalis, *ibid.*

²²⁰ Alexis Ferrand, sociologue, N.O. hors série, déc. 2000.

²²¹ Claire Bidart, sociologue au CNRS, N.O hors série, déc. 2000.

²²² Jean-Louis Pan Ke Shon, statisticien à l'Insee, N.O. hors série, déc. 2000.

²²³ Eric Albert, psychiatre, N.O. hors série, déc. 2000.

À l'ère de la mondialisation, nos amitiés sont voyageuses²²⁴. Le nomadisme se répand et s'institutionnalise. L'amitié nomade n'a que peu de traits communs avec l'amitié sédentaire. Chez les sédentaires, les amitiés se construisent lentement depuis l'enfance et reposent sur un environnement stable, une même culture, une même histoire, craignant tout changement. L'amitié nomade, avec son don de fidélité et sa capacité à supporter l'absence se porte avec soi, sans lieu fixe, ni objet en commun.

« *Écrire à un ami éclaire la solitude* » car la lettre d'amitié offre à l'amitié une intensité de présence²²⁵ et peut être même la preuve concrète de son existence. Avoir un bon ami, ce serait comme avoir « une adresse forte et amie », selon le mot de Montaigne. Celui qui s'en va et ne répond jamais mérite-t-il d'être considéré comme un ami ? Le temps a passé sans que de part et d'autre on ait songé à se faire signe, à prendre des nouvelles. Un éloignement progressif s'est produit qui ne résulte d'aucune décision.

Le passé que l'on partage avec les amis reste à jamais présent parce que la confiance totale entre amis ne craint ni temps, ni le changement, ni la lassitude, ni l'oubli. Cette amitié là, d'esprit et de cœur, est indéfectible, inaltérable, inconditionnelle. Elle *enjambe* l'absence où l'ami est celui dont on désire toujours sentir au moins la présence.

« Cette lettre serait bien négative, mon cher René (Char), écrit Camus, si l'amitié n'était pas toujours présente... Nous, on a un futur, on a quelqu'un à qui parler, qui s'intéresse à nous... Parce que moi j'ai toi pour t'occuper de moi, et toi, t'as moi pour m'occuper de toi... On est là tous les deux à se faire de la bile l'un pour l'autre... Je voudrais vous redire, écrit Char, combien votre *existence* me rassure et m'éclaire.²²⁶ » Ainsi, « Telle une étoile, un ami défunt continue de nous

²²⁴ Kathleen Kelly-Lainé, psychanalyste, N.O. hors série, déc. 2000.

²²⁵ Geneviève Haroche-Bouzinac, professeur de littérature française à l'université d'Orléans, N.O. hors série, déc. 2000.

²²⁶ J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*, Gallimard, 165 pages.

éclairer longtemps de sa lumière²²⁷. » Le livre de Jean Daniel – *Les Miens*²²⁸ – commence par ces mots : « Le besoin d'évoquer certains des êtres qui ont illuminé mon parcours me tenaille depuis que j'ai découvert qu'ils occupaient mes nuits. Une étrange grâce m'est ainsi donnée de revivre parmi tous ces disparus qui ont emporté une partie de moi-même et qui de ce fait me la restituent. Ils m'accompagnent. » Et dans *Le Songe de Monomatapa*, J.-B. Pontalis nous fait cette confidence : « Mes amis disparus me rendent visite dans nombre de mes rêves, même ceux d'entre eux qui m'ont souvent irrité, avec qui je me suis fâché, sont là souriants, bienveillants. Alors, je me dis que l'amitié est plus forte que la mort, qu'elle survit à la séparation et à l'absence, à moins qu'une certaine qualité d'absence ne soit au cœur de l'amitié. »

L'amitié est-elle intéressée ?

L'amitié engage l'être tout entier. Elle n'est pas la bienveillance, parfois condescendante et qui n'engage personne à rien. On accorde sa bienveillance, on offre son amitié, sans retour.

Pour La Rochefoucauld, l'amitié est intéressée : « Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement réciproque d'intérêts et qu'un homme de bons offices ; ce n'est qu'enfin un commerce où l'amour propre se propose toujours quelque chose à gagner²²⁹. »

Est-ce que les seuls amis que nous conservons sont ceux qui nous apportent quelque chose ? Dès lors, toute vraie amitié est-elle intéressée ? Jean Daniel²³⁰ parle plutôt de gratitude car l'ami n'est pas seulement le confident sympathique et cite Cioran : « Toute pré-amitié est intéressée et il est normal

²²⁷ Hubert Michel, écrivain, N.O. hors série, déc. 2000.

²²⁸ Jean Daniel, *Les miens*, Grasset, 352 pages.

²²⁹ La Rochefoucauld, *Max.*, 440.

²³⁰ Dans une émission de France Culture, *Répliques* animée par Alain Finkelkraut.

qu'il en soit ainsi. Est-ce qu'on peut supporter un visiteur qui au bout de cinq minutes ne vous a pas révélé une découverte, un auteur inconnu ou alors une intrigue, une histoire le concernant ou vous concernant ? Il y aurait, instinctivement au départ, des êtres qui vous sont bénéfiques ou pas. Sénèque pense que « Toute amitié est par elle-même désirable, elle a cependant l'utilité pour origine²³¹ » et Aristote « prétend que ceux qui sont parfaitement heureux et se suffisent à eux-mêmes n'ont aucun besoin d'ami, pourtant, la possession d'amis est considérée d'ordinaire pour le plus grand des biens²³². »

À l'inverse, J.B. Pontalis prétend que, par principe, l'amitié est désintéressée et qu'il n'y a pas que des amitiés intellectuelles car on peut avoir des amis qui vous nourrissent aussi justement de leurs différences, notamment à l'adolescence. L'échange ne doit pas être nécessairement fructueux. L'amitié est une disposition à partager le monde avec autrui ou à partager le monde d'autrui, s'il existe une confiance réciproque. Celui en qui je fais confiance, c'était déjà un ami.

Une amitié idéale, une amitié utopique ?

Qui est l'ami véritable ? Celui qui, même à distance, reste à vos côtés, veille sur vous, apaise vos chagrins et même devine vos angoisses, comme l'ami dont parle La Fontaine dans la fable *Les deux amis*²³³ et qui a donné son titre au livre de J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*²³⁴ :

*Deux vrais amis vivaient au Monomotapa :
L'un ne possédait rien qui n'appartînt à l'autre
(...)*

²³¹ Épicure, *Sentences Vaticanes*.

²³² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, p. 461.

²³³ Jean de La Fontaine (1621-1695), *Fables*, Second recueil (1678), fable 11 : « Les deux amis ».

²³⁴ J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*, Gallimard, 165 pages.

*Vous m'êtes en dormant un peu triste apparu ;
J'ai craint qu'il ne fût vrai, je suis vite accouru.
(...)
Qu'un ami véritable est une douce chose.
Il cherche vos besoins au fond de votre cœur ;
(...)
Un songe, un rien, tout lui fait peur
Quand il s'agit de ce qu'il aime.*

Dans cette fable, nous voyons qu'entre les deux amis « l'un ne possédait rien qui n'appartînt à l'autre » alors qu'habituellement, les choses se présentent différemment. L'un d'eux fait un songe. Dans son rêve, son ami est *un peu triste*. Il pense qu'il a été attaqué et qu'il a des ennuis graves. Alors il s'inquiète et se précipite chez lui. « *Vous m'êtes en dormant un peu triste apparu ; J'ai craint qu'il ne fut vrai, je suis vite accouru.* » Cette inquiétude est réciproque : l'un n'exige rien et n'attend rien de l'autre et ils reçoivent tous les deux sans avoir rien demandé. Mais cette forme d'altérité radicale paraît quand même utopique car il convient de préciser que La Fontaine a construit son exemple illustrant « l'amitié en acte » sur un rêve.

« Les manquements à l'amitié sont à l'origine des plus vives blessures, inconsolables²³⁵ »

Dans l'amitié véritable, la rupture de l'amitié ne devrait jamais survenir. Néanmoins, de véritables amitiés se sont bel et bien brisées irréparablement lorsque la confiance fait défaut. Effectivement, l'amitié peut s'effondrer d'un seul coup si un ami nous trompe et nous trahit. La suspicion est déjà la fin de la relation. La trahison est une notion étrangère à l'amitié et va à l'encontre d'un de ses principes fondamentaux, la fidélité. Elle est destructrice, qualifiée par l'évêque

²³⁵ Tahar Ben Jelloun, écrivain, N.O. hors série, déc. 2000.

anglican Jérémy Taylor (1613-1667) d'« adultère d'amitié ». En effet, la méfiance n'est pas compatible avec l'amitié. Un ami trahi ne peut pas trouver de consolation. Un ami, un vrai, ne se remplace pas. De vrais amis fidèles, vous aiment tels que vous êtes, sans vous juger et se manifestent dans les épreuves et dans les moments difficiles car « c'est quand la fortune varie que se montre à coup sûr l'invariable ami (Cicéron). »

On peut agir contre un ami à qui l'on devrait fidélité : la jalousie, la susceptibilité, la peur de l'abandon, la vengeance ou la volonté de nuisance menacent de détruire l'amitié. L'amour-propre peut également mettre en péril la paix entre amis. Aristote pose la question²³⁶ : « Doit-on faire avant tout passer l'amour de soi-même ou l'amour de quelqu'un d'autre ? Deux opinions sont en conflit, elles ont l'une comme l'autre quelque chose de plausible. On critique ceux qui s'aiment eux-mêmes par-dessus tout et on leur donne le nom d'égoïste en un sens péjoratif. On admet... qu'on doit aimer le mieux son meilleur ami..., mais le meilleur ami de l'homme de bien c'est lui-même... Nous concluons que l'homme vertueux a le devoir de s'aimer lui-même ce qui ne l'empêche pas de donner sa vie pour ses amis²³⁷. » « L'amitié née de l'intérêt à court terme meurt avec lui » écrit Sénèque. Le fondement même de l'amitié est de rester désintéressée, à l'écart de tout calcul et d'éviter tout conflit. Mais il faudrait du temps pour atteindre cet état.

Que faire alors ? Marguerite Yourcenar²³⁸ suggère : « Notre grande erreur est d'essayer d'obtenir de chacun en particulier les vertus qu'il n'a pas et de négliger de cultiver celles qu'il possède. » La perfection n'est pas humaine ; en revanche, la vertu de l'amitié, ce « soleil du monde », d'après Cicéron, est le propre de l'homme.

²³⁶ *L'Amitié*, Christine Février : cours mis en ligne le 25 septembre 2001.

²³⁷ Aristote EN IX.

²³⁸ *Mémoires d'Hadrien*.

Pour conclure, rappelons que René Girard considère, depuis longtemps, que les *rivalités mimétiques* sont à l'origine de la violence. En effet, « Dès que nous désirons ce que désire un être proche de nous dans le temps et dans l'espace, c'est le même objet qui nous attire tous les deux et la rivalité est inévitable [...] La rivalité mimétique est responsable de la fréquence et de l'intensité des conflits humains. La double imitation est le fonds indestructible des rapports humains..., elle est le moteur du conflit.²³⁹ » La *mimesis* est un terme grec qui signifie imitation et dont le sens a évolué durant des siècles. L'homme a besoin d'un modèle existentiel qu'il imite. Nous sommes ainsi, habituellement gouverné dans la vie, comme le développe Jean Claude Guillebaud²⁴⁰, par des *fatalités mimétiques* qui nous poussent à copier le désir des autres, à diriger nos préférences en fonction de celles que nous pressentons chez autrui chez lequel nous percevons de multiples qualités qui nous attirent et nous séduisent, d'autant plus que nous pensons en être démunis. Nous nous trouvons alors envahis de doutes, d'incertitudes, de peur, de soupçons, de dépendances et nous percevons, instinctivement, l'autre, comme un être libre, insoucieux et compétent. Mais cet autre nous perçoit lui aussi, symétriquement de la même façon. Ainsi, « les rapports humains, sont-ils le plus souvent constitués de ces envies croisées, exacerbées l'une par l'autre, jamais avouées mais cruellement vécues. » C'est bien à cet enfer mimétique que songe René Girard lorsqu'il décrit dans cette métaphore subtile et pertinente, la prison à laquelle l'amitié nous arrache : « Chacun de nous se croit en enfer et c'est cela l'enfer. » Mais tout bascule dès lors que les deux amis se rencontrent sans qu'ils aient forcément des opinions identiques, philosophiques, religieuses ou politiques. Finies les précautions, la méfiance, l'envie, la concurrence. Nous sommes immédiatement dans la confiance. « C'est la force de cette rencontre, la puissance de cette amitié émer-

²³⁹ René Girard, in *Violence, victime et vengeances*, p. 15-18.

²⁴⁰ Jean Claude Guillebaud, écrivain, journaliste, éditeur, N.O. hors série, déc. 2000.

gente que de creuser en nous cette place justement réservée à l'altérité²⁴¹ », à l'accueil de la différence dans une forme d'alliance.

²⁴¹ *Id.*

Michel de Montaigne

La vie, l'œuvre, la pensée

(Juin 2010)

Montaigne est un philosophe sceptique et moraliste, influencé par Socrate. Il fait son entrée dans la vie au moment où triomphe l'humanisme. Il fut un homme politique français de la Renaissance, connu pour son oeuvre unique, *Les Essais*, peinture de son « moi » profond. La grande singularité de Montaigne, remarque Sainte-Beuve, et « ce qui fait de lui un phénomène, c'est d'avoir été *la modération, le ménagement, et le tempérament en un tel siècle.* » Il eut une grande influence sur la philosophie française, occidentale et même mondiale.

Il a vécu dans une des périodes les plus troubles que la France ait connues. Il dirigea une ville stratégique, Bordeaux, en pleine guerre des religions où s'affrontent catholiques et protestants et la peste qui fait rage. Toujours en mouvement, ce gascon, amoureux des voyages à cheval, fait l'expérience, au cours de son périple, de la coexistence d'opinions différentes, souvent contradictoires et des moyens de neutraliser les fanatismes.

Montaigne est sans cesse à redécouvrir. Il ne tient la plume qu'assez rarement. La plupart du temps, il dicte. Il ne lit pas non plus de longues heures, mais se fait lire les œuvres des Grecs et des Latins dont il est nourri depuis l'enfance.

L'apport historique de Montaigne est d'avoir posé les premières bases d'une humaine sagesse dont le dernier mot de son enseignement est le « Que sais-je ? » Il estime ne pouvoir véritablement connaître rien, que lui-même.

Biographie

Michel Eyquem de Montaigne appartient à une famille de négociants bordelais, anoblée en 1519. Son arrière grand-père, Ramon Eyquem, d'origine modeste, s'est enrichi à

Bordeaux dans le commerce des vins, du pastel et des harengs salés. Il avait fait l'acquisition en 1477 d'une maison forte du XIV^e siècle, à Saint-Michel-de-Montaigne, dans le Périgord, et accéda ainsi au noble statut de « Seigneur de Montaigne » qu'il transmet à ses enfants et petits-enfants.

Son père, Pierre Eyquem, va rompre avec la tradition familiale du négoce bordelais. C'est un humaniste, un véritable seigneur qui participe aux guerres d'Italie et revient ébloui par cette civilisation. Il a su garder intacte sa fortune et vécut en gentilhomme sur sa terre. Il a épousé en 1528 Antoinette de Louppes (francisation de Lopez), fille d'un marchand toulousain d'origine marrane. Leurs deux premiers enfants moururent en bas âge. Michel, né au château de Montaigne en Dordogne, le 28 février 1533 sera l'aîné de sept frères et sœurs. Pierre Eyquem fut élu maire de Bordeaux en 1544. N'ayant aucune connaissance des lettres, il veut que son fils aîné soit mieux instruit et lui donne une éducation dans les principes humanistes, soignée et savante.

Éveillé le matin en musique, Montaigne apprend, dès l'âge de trois ans, le latin comme langue vivante. Son précepteur, un médecin allemand nommé Hortanus, ne connaissait pas un mot de français. Il avait pour ordre de ne parler à Michel qu'en latin, règle à laquelle doit se plier également le reste de la famille. Il put ainsi avoir accès, de très bonne heure, non seulement aux chefs-d'œuvre de l'Antiquité, mais à tous les ouvrages modernes écrits en latin. Craignant de le retarder par rapport aux autres enfants, son père le scolarise, en 1539, à l'âge de sept ans au Collège de Guyenne, à Bordeaux, haut lieu de l'humanisme bordelais, où il apprend le français, le grec, la rhétorique et le théâtre. Il y brille rapidement par son éloquence, par son aisance à pratiquer la joute rhétorique et par son goût pour le théâtre. Mais, enfant indépendant et personnel, Montaigne ne s'intéresse qu'aux livres de son choix.

Après avoir étudié la philosophie à Bordeaux et le droit à Toulouse, il devient, en 1555, magistrat, conseiller à La Cour

des Aides de Périgueux, puis, en 1557, conseiller au parlement de Bordeaux. Il y exerce treize ans ses fonctions qui lui valent plusieurs missions à la cour de France.

De son intelligence, Michel ne cesse pourtant de douter. Quand il parle de sa jeunesse, il se décrit avec l'« *esprit mousse* », l'« *invention lâche* » et un exceptionnel « *défaut de mémoire* ». L'équitation mise à part, il ne semble pas très doué pour les activités physiques. L'important, c'est surtout de ne pas dissocier les *mouvements, ceux du corps et ceux des pensées* : « *Mes pensées dorment si je les assieds, Mon esprit ne va pas seul, il faut que les jambes l'agitent* ».

En 1558, il se lie d'amitié avec son collègue Étienne de La Boétie qui rédigea le fameux *Discours de la servitude volontaire*, qui énonce la question énigmatique entre toutes : « comment se fait-il que les hommes combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? »

La Boétie fut l'ami proprement dit. Ils ne se connurent que quelques années avant qu'une dysenterie n'emporte Étienne le 18 août 1563 à l'âge de trente-trois ans et qui choisit de mourir dans les bras de Michel plutôt que dans les bras de sa femme. Du fond de cette douleur extrême qui l'anéantit, Montaigne va lentement émerger en écrivant le cours de ses pensées. Michel Butor a suggéré que le « grand livre de Montaigne a surgi comme une sorte de dialogue avec l'ami perdu, comme un substitut à l'échange devenu impossible. »

Il se rend plusieurs fois à Paris où il séjourne en 1561-1562, durant dix-sept mois, et où il fait profession de foi catholique devant le parlement. Le 23 septembre 1565, il épouse Françoise de La Chassigne, fille de l'un de ses collègues au Parlement de Bordeaux, de douze ans sa cadette. Il semblerait que le mariage n'ait pas eu une grande importance dans la vie affective de Montaigne. Étant l'aîné de quatre frères, il devient propriétaire et seigneur de Montaigne après la mort de son père, en 1568.

En 1569, il échappe à la mort, de justesse, après une chute de cheval et publie à Paris, chez Michel Sonnius, le travail que

son père l'avait poussé à entreprendre : une traduction française de la *Théologie naturelle* du philosophe et théologien espagnol (catalan) Raymond Sebond, qu'il dédie à son père. Il effectue un nouveau voyage à Paris, en 1570, pour y publier les œuvres de La Boétie, et en 1571, pour y recevoir le collier de l'ordre de Saint Michel dont il est fait chevalier et pour être nommé par Charles IX « gentilhomme ordinaire de sa chambre. »

Montaigne n'a pu finalement surmonter la douleur de la perte de son ami qu'au prix d'une retraite studieuse accomplie à partir de 1571, à l'âge de 38 ans. Il se retire officiellement des charges publiques et réside dans son château où il organise une arrière-boutique dans une tour d'angle qui abrite sa chapelle, sa chambre à coucher et sa librairie et où il entame la rédaction des *Essais*. Mais l'oisiveté est source de désordre moral pour un esprit curieux. L'absence de charge et une solitude relative n'apportent pas nécessairement la paix de l'âme, car « il y a moyen de faillir en la solitude » (I, XXXIX).

Alors, il lit, médite en marchant et, pour s'imprégner des leçons de sagesse, il a peint sur les solives du plafond, des maximes tirées de la Bible ou de la philosophie antique. Il annote ses auteurs préférés, les livres de philosophie légués par La Boétie et ses propres acquisitions, en particulier les *Œuvres morales* de Plutarque, traduits par Aymot en 1572. Il mêle ainsi ses réflexions personnelles aux leçons de la vie et celles des livres.

En 1571, naît Léonor, la seule des six filles qui survivra. *Les Essais* ne cachent pas la déception de Montaigne de n'avoir qu'une fille, dont il abandonne l'éducation à sa femme, alors qu'il aurait souhaité un garçon pour lui transmettre son expérience de la vie, son nom et son domaine. Cette même année, il publie à Paris les œuvres de La Boétie.

Dès 1572, avec le massacre de la Saint-Barthélemy et le début de la guerre civile, Montaigne, influencé et épris par le discours de La Boétie, commence à rédiger les *Essais*, dans

sa retraite au château de Montaigne. La première édition des deux premiers livres des *Essais* paraît en 1580, à Bordeaux, dont il remet un exemplaire à Henri III.

Au lendemain de cette publication, il entreprend un long voyage de dix-sept mois et dix jours (1580-1581), en partie, pour soulager par les eaux thermales sa « maladie de la pierre » – des calculs rénaux avec coliques néphrétiques – maladie douloureuse et incurable en son temps, dont il souffre depuis 1578 et qui l'inquiète. Il passe par Paris où il présente ses *Essais* au roi. Finalement, il arrive à Rome, rêve de tous les humanistes, « seule ville commune et universelle... , ville métropolitaine de toutes les nations chrétiennes » (III, IX). Il est reçu en audience par le Pape, admire les manuscrits uniques de la Bibliothèque vaticane et soumet les *Essais* à la censure du Saint-Office, souvent plus libérale que celle de la Sorbonne. Montaigne ne revient pas de ce voyage, guéri de la gravelle, mais son expérience humaine s'est beaucoup enrichie.

Se méfiant de sa mémoire, il notait au jour le jour les étapes avec leurs particularités : ce *Journal* qui n'était pas destiné à la publication, fut retrouvé au XVIII^e siècle par le chanoine Prunis et édité par Meusnier de Querlon (1774) sous le titre de *Journal de voyage*.

Le 1^{er} août 1581, il apprend, en son absence, son élection comme maire de Bordeaux. À son arrivée au château de Montaigne, il y trouve une lettre flatteuse, mais impérative d'Henri III lui enjoignant de prendre ses fonctions au plus tôt. Ce qu'il fit le 30 décembre. La première « mairie » s'écoule sans difficultés majeures, et certainement à la satisfaction des Bordelais, puisque Montaigne, en bon administrateur, est réélu le 1^{er} août 1583, fait exceptionnel. Mais la seconde lui coûte.

En 1582, la deuxième édition des *Essais* en deux livres paraît chez Simon Millanges à Bordeaux.

En 1584, Montaigne reçoit le protestant Henri de Navarre à qui le liait une solide amitié. Respecté par le catholique

Henri III, il tente de modérer les relations entre catholiques et protestants et devient suspect aux yeux des extrémistes des deux camps. Mais il ne modifie en rien son attitude pacifique et refuse d'armer son château. Vers la fin de son mandat, en 1585, une épidémie de peste éclate à Bordeaux. Les gens meurent par milliers, le vignoble est délaissé. Lui-même, si hospitalier, est obligé de quitter sa maison et de chercher refuge, tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre. Par prudence, il s'excuse de ne pas revenir présider, selon l'usage, l'élection de son successeur.

Puis la guerre s'éloigne, la peste s'apaise et la vie reprend. Montaigne prépare une nouvelle édition des *Essais* et renoue ses liens avec Catherine de Médicis. En 1587, a lieu la première édition parisienne des *Essais*, chez Jean Richet. En 1588, il voyage à Paris et fait paraître en juin la troisième édition avec le troisième livre qui sera beaucoup plus varié et personnel que les deux premiers. Il est aussi porteur d'un message d'Henri de Navarre pour Henri III : dans l'imbroglio de ces guerres qui durent depuis plus de trente ans, les deux souverains tentent enfin un rapprochement. Mais Montaigne arrive pour la Journée des Barricades : Henri de Guise, chef de la Ligue catholique, s'empare de Paris et en chasse Henri III. Montaigne, connu pour son amitié personnelle pour Henri de Navarre, est embastillé, puis échangé contre un ligueur arrêté par Catherine de Médicis. Il quitte Paris et va passer quelques semaines en Picardie chez une fervente admiratrice, M^{lle} de Gournay. Il accompagne ensuite la cour dans ses déplacements et assiste aux états généraux, à Blois, où s'est réfugié Henri III et où Henri de Guise est assassiné.

Certes, il salue avec joie l'accession d'Henri IV de Navarre au trône de France – un souverain selon son cœur – mais, de plus en plus désabusé de la politique, Montaigne s'en revient à son château et se borne à donner au nouveau roi des conseils de modération et de justice.

Le poids des ans se fait sentir, les crises de gravelles se multiplient. Après avoir cherché le secours des philosophies les plus diverses, il s'en remet désormais à la Nature.

Montaigne connaît alors la vraie retraite, occupé à remanier et à enrichir ses *Essais*, but suprême de son existence. Il y travaille encore quand il meurt, d'un phlegmon à la gorge chez lui, en assistant à une messe dite dans sa chambre, le 13 septembre 1592.

Son œuvre

Son œuvre unique, *Les Essais*, comprend trois tomes (1580, 1588, 1595). La première édition paraît en 1580. Jusqu'à sa mort, il ne cessera d'enrichir cet ouvrage. L'édition définitive paraîtra en 1595 grâce à Melle de Gournay, admiratrice des *Essais*. À noter également le *Journal de voyage* (1580-1581), découvert au 18^e siècle et publié en 1774.

Les Essais de Montaigne assument le rôle d'une *littérature d'idées* écrit Albert Thibaudet²⁴². Nous y découvrons sa bonne humeur, sa sagesse, son immense érudition, un vrai bon sens et quelques vérités des plus exquises. Montaigne scrute avec sincérité sa personnalité propre, ses goûts, ses études, ses habitudes et sa manière de vivre, ses expériences de la vie. Il est bien lui-même le principal objet de ses réflexions. « *Ce sont mes gestes que j'écris, c'est moi, c'est mon essence... Je m'étudie plus qu'autre sujet.* »

Dans son avertissement au lecteur qui figure en tête de la première édition des *Essais*, il déclare : « *Je suis moi-même la matière de mon livre... Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moi que je peins... Je ne vise ici qu'à découvrir moi-même... ; c'est ma métaphysique, c'est ma physique...* »

²⁴² Albert Thibaudet, auteur de la préface du livre II des *Essais* de Montaigne, folio classique, Gallimard, 1965.

En bon humaniste, il prend l'homme, et en particulier lui-même, comme objet d'étude, non point pour en tirer gloire, mais pour que ses « *parents et amis* » puissent l'y retrouver tout entier, une fois disparu et où les lecteurs les plus différents puissent se reconnaître. Son récit concerne tous les hommes à travers son propre exemple. Il ne propose aucune solution, sinon celle qui consiste à s'en rapporter aux usages. « *Je n'enseigne point, je raconte.* » Sa célèbre devise « *Que sais-je ?* » apparaît comme le point de départ de tout son étonnement philosophique avec cette liberté de penser qui permet aux hommes de s'assumer jusqu'à la liberté ultime. Pessimisme et scepticisme marquent ses écrits. Son scepticisme est exposé dans le long essai *Apologie de Raymond Sebond* (Chapitre 12, livre 2) fréquemment publié séparément des *Essais*. Il pense que l'humanité ne peut atteindre la certitude car nos yeux ne perçoivent qu'à travers nos connaissances. Il rejette les propositions absolues et générales et évite de choisir de façon simpliste entre le bien et le mal. Il s'efforce d'écarter les doctrines trop figées et les certitudes aveugles. Il passe d'une pensée à l'autre qu'il dicte, « *à sauts et à gambades* », telles qu'elles se présentent à lui, sans suite systématique, les étayant en permanence de citations de classiques grecs et romains qu'il tire de ses nombreuses lectures. Il écrit sous une forme libre et transmet à ses lecteurs, ses inspirations et ses doutes, sa faiblesse toute personnelle avec un style *allègre et affranchi*, qu'il qualifie de *comique et privé...*, *inepte aux négociations publiques*. Montaigne n'avait pas grande confiance dans l'avenir de son livre, écrit Albert Thibaudet. Il croyait que l'évolution de la langue le rendrait bientôt illisible et gothique. Mais on s'est rapidement aperçu que Montaigne était unique et inimitable.

Sa personnalité

Humble, ironique et moraliste, Montaigne propose une « connaissance » de l'homme aussi lucide que désintéressée. En se

passionnant pour lui-même, il s'est efforcé d'être vrai. Il a bien éclairé les aspects essentiels de l'humain et annoncé la célèbre affirmation cartésienne selon laquelle « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ». Il rejette fermement les illusions que nourrissent les hommes sur leurs qualités, leurs vertus et leurs mérites et invite les consciences à réfléchir sur la « *nihilité de l'humaine condition* » : « *Nous sommes par tout vent...* » L'homme est la plus misérable, mais aussi la plus orgueilleuse de toutes les créatures, insiste-t-il. L'orgueil est sa maladie innée. Il se sent supérieur au reste de la création, et pourtant la distance qui le sépare de l'animal n'est pas aussi grande qu'il ne le croit. Si donc une morale, une « sagesse » humaine est possible, elle ne pourrait se concevoir et se réaliser que dans les limites de l'humain : « (...) *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* ».

Son seul choix positif, ne pas se compliquer la vie. Il manifeste le souci de se représenter au « *naturel* » préoccupé de n'être pas trahi après sa mort : « *la confession généreuse et libre énerve le reproche et désarme l'injure.* » Mais sa confession est, de toute évidence, sans repentir puisqu'il ne s'accuse jamais de façon très sérieuse. Pour « régler » et « conduire sa vie », il se fie à ses préceptes personnels : ordre et mesure, règle d'action et principe régulateur, modérateur. *Vivre selon soi* constitue son principe suprême.

Montaigne n'est pas ce qu'on appelle aujourd'hui un homme « engagé ». Il est profondément attaché à soi, amoureux de lui-même et manifeste un surprenant besoin d'ordre social et le plus extrême conservatisme : une simple observance des coutumes, des usages et des lois en vigueur, sans idoles et sans tabou, préconisant une morale de la *non-intervention*, du *respect* des libertés existantes et de la *tolérance* à l'égard de quelque opinion que ce soit. Sans illusions, il souligne que le monde est inapte à guérir. Mais il reste en même temps « *optimiste* » et pense que les maladies mêmes des

sociétés peuvent leur être comme des « purges » qui peuvent leur restituer « *une santé plus entière et plus nette.* » En fait, *si Montaigne a douté*, le doute n'a pas pu briser son action.

Découvrons Montaigne

« *Le monde n'est qu'une branloire pérenne et chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition*²⁴³. » Montaigne propose alors une vie glissante et sans lustre. Il aime et honore le savoir autant que ceux qui l'ont mais *il hait un peu plus que la bêtise ceux qui en établissent leur fondamentale suffisance et valeur*²⁴⁴. Il pense que la nature individuelle ne se développe qu'en associant la réflexion et la volonté.

Chantre de la tolérance

Il montre son aversion pour la violence qu'il condamne, aussi bien dans les conflits fratricides entre catholiques et protestants, où il donne tort aux deux camps, que dans la conquête du Nouveau Monde, contre laquelle il signe le premier pamphlet anticolonialiste. *Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage*²⁴⁵. Il est plus horrifié par la torture que par le cannibalisme de ces Indiens qu'on appelait *sauvages*. Il déplore que la conquête de l'Amérique apporte des souffrances à ceux qu'on tente de réduire en esclavage. Il a horreur de la frénésie et de l'intolérance. Il ne peut supporter les luttes et les dissensions intestines. Une société doit certes devenir plus juste, sans contrainte, susceptible de faire disparaître toute occasion de conflits intérieurs. Il pense que la *divinité inconnue* doit être adorée par les différentes nations sous autant de formes différentes et déclare *l'amitié qu'il porte – au-dessus de tout – au genre humain* : « *J'estime tous les hommes mes compatriotes et embrasse un Polonais*

²⁴³ Montaigne, *Essais*, livres III et II.

²⁴⁴ *Ibid.*, livre III, p. 191.

²⁴⁵ *Ibid.*, livre, I, p. 303.

*comme un François, postposant cette liaison nationale à l'universelle et commune*²⁴⁶. »

L'usage

Sa foi en la nature se manifeste par les moeurs et les coutumes établies. L'habitude, l'accoutumance sont une seconde nature, non moins puissante, qui s'installe peu à peu puis s'affirme comme autorité. « L'usage est le plus puissant maître en toutes choses.²⁴⁷ » *Je suis dégoûté de la nouveauté*, dit-il, sous quelque forme qu'elle se présente. Le sage peut juger les choses sans parti pris, mais à l'extérieur, il doit observer les lois et les moeurs en vigueur.

Contre les dogmatismes théologiques et philosophiques

Montaigne est avant tout, un philosophe de l'expérience

« La philosophie ne me semble avoir si beau jeu que quand elle combat notre présomption et vanité, quand elle reconnaît de bonne foi son irrésolution, sa faiblesse et son ignorance. » La précarité de notre connaissance, son caractère limité, sa fragilité sont constitutifs de notre condition. Mais la route incertaine « éjouit », suscite des plaisirs et des surprises toujours renouvelés. Montaigne ne prétend détenir aucune vérité et surtout pas de certitude. Il rejette le savoir ampoulé et préconise franchement une certaine forme d'ignorance parce qu'elle donne libre jeu à la nature pour nous guider. Pour « *une tête bien faite*, (...) seule l'ignorance est un bon et salutaire oreiller, mais non le vide grossier, sans pensée. Ce n'est qu'en poussant une porte que nous pouvons nous convaincre qu'elle est fermée, et non en restant passivement devant elle. (...) De même qu'il n'est pas du tout préférable de ne pas donner du tout de vin aux malades, parce qu'il leur est rarement utile et fort souvent nuisible, plutôt que de les exposer à un danger manifeste pour un espoir incertain de guérison ;

²⁴⁶ *Ibid.*, livre III, p. 244.

²⁴⁷ Cf Pline, *Histoire naturelle*, livre XXVI, chap. II.

de même, il eût été peut-être préférable pour le genre humain que la nature ne nous donnât pas du tout (au lieu de nous les donner aussi généreusement et largement) cette activité de la pensée, cette pénétration, cette habilité que nous appelons raison, puisque cette faculté est funeste à beaucoup et salutaire seulement à un tout petit nombre.²⁴⁸ »

Cette intelligence de tant de choses nous a-t-elle exempté des incommodités humaines, de la honte, de la pauvreté, des maladies et des infirmités ? Nous promet-elle une vie plus longue et un sort meilleur ? *La peste de l'homme, c'est l'opinion de savoir.* « Prenez garde qu'on ne vous abuse sous l'apparence de la philosophie et par de vaines subtilités, selon les doctrines du monde.²⁴⁹ ».

Nous appelons sagesse la difficulté de nos humeurs, le dégoût des choses présentes. (3) Un vers en ancien grec dit qu'« il y a beaucoup de commodité à n'être pas si avisé²⁵⁰ et l'Ecclésiaste poursuit : « Et beaucoup de sagesse, beaucoup de déplaisir et qui acquiert science, s'acquiert du travail et tourment.²⁵¹ Il met l'accent sur l'alliance de la raison et de la sagesse pour gouverner sa vie, maîtriser ses passions et préserver son corps donc sa santé : « C'est la raison et la sagesse qui ôtent les tourments, non le site d'où l'on découvre une vaste étendue de mer.²⁵² ». « Sage et maître de lui, celui que n'effraient ni la pauvreté, ni la mort, ni les chaînes, celui qui a le courage d'affronter ses passions, de mépriser les honneurs.²⁵³ » Il modèle son propre sort. « La Nature ne réclame rien d'autre qu'un corps sans douleur et une âme sereine, exempte de soucis et de craintes ?²⁵⁴ ». Et cependant, reste le plus dur : comment s'efforcer de faire reculer l'ignorance ? : « *Pour guérir de l'ignorance*, il faudrait la confes-

²⁴⁸ Cf Cicéron, *De Natura Deorum*, livre III, chap. XXVIII.

²⁴⁹ Cf Saint Paul, *Épître aux Colossiens*, II, 8.

²⁵⁰ Citation de Sophocle, *Ajax*, vers 554.

²⁵¹ Montaigne, *Essais*, livre 2, p. 212.

²⁵² Cf Horace, *Épître II* du livre I.

²⁵³ Cf Horace, *Satire VII* du livre II.

²⁵⁴ Cf Lucrèce, *De Natura Rerum*, chant II.

ser²⁵⁵ ». Il n'est désir plus naturel que le désir de connaissance et nous essayons tous les moyens qui peuvent nous y mener. Mais quand la raison nous manque, nous y employons *l'expérience*.

Le refus de spéculer sur la nature divine

De Dieu lui-même, il est clair, pour Montaigne, que nous n'avons aucune connaissance. Le vrai Dieu, c'est celui qui est pour nous absolument absent, absolument autre, absolument ailleurs ; celui que nous honorons n'est au contraire que notre œuvre : « *c'est bien loin d'honorer celui qui nous a fait que d'honorer celui que nous avons fait.* ». L'opinion humaine, qui semble avoir eu plus de vraisemblance et plus d'excuse, serait celle qui reconnaît Dieu comme une puissance incompréhensible, origine et conservatrice de toutes choses, toute bonté, toute perfection, recevant et prenant en bonne part l'honneur et la révérence que les humains lui rendent sous quelque visage, sous quelque nom et en quelque manière que ce soit.

Si nous croyions très sérieusement au surnaturel – dit-il aux orthodoxes –, « si le rayon de la divinité nous touchait aucunement », notre vie aurait un tout autre aspect. Quiconque croit avoir quelque connaissance de Dieu, abaisse fatalement Dieu dans l'abîme. Dieu n'est jamais pour lui une préoccupation : seulement un mot, un concept, bon pour les philosophes. Montaigne a usé du caractère absolument inaccessible de Dieu pour détourner l'homme de toute tentation métaphysique et le renvoyer à sa « principale charge » qui est de « mener l'humaine vie selon l'humaine condition. »

La foi

« *Dieu doit son secours extraordinaire à la foi et à la religion, non pas à nos passions.* » Le meilleur de nous ne craint point de l'outrager, comme il craint d'outrager son voisin, son parent, son maître. Pour Montaigne, c'est la foi

²⁵⁵ Montaigne, *Essais*, livre 3, p. 312.

seule qui embrasse vivement et certainement les hauts mystères de notre religion. Mais la foi ne signifie exactement rien pour lui. Car tout cela est précisément trop humain. Montaigne parle alors plutôt de croyances.

La vraie religion est absente du débat

Pour Montaigne, les hommes semblent incapables d'accéder à la vraie religion : « *Nous ne recevons notre religion qu'à notre façon et par nos mains... Les hommes sont toujours les auteurs de la religion qu'ils prétendent suivre et ils en usent – parfois même à leur insu – pour justifier leurs entreprises, même « violentes et ambitieuses » ? Mais il n'y voit aucun remède. Il ne reconnaît à la religion qu'un certain effet stabilisateur du même ordre que celui des coutumes et des lois. Attentif à ce qu'il y a de fortuit et d'inachevé dans l'homme, il est à l'opposé de la religion, si la religion est une explication et une clef du monde. Rien de ce qu'il dit ne prépare à croire.*

D'après Montaigne, nous sommes ramenés à la créance de Dieu, ou par amour ou par force : « *Quoi qu'on nous prêche, quoi que nous apprenons, il faudrait toujours se souvenir que c'est l'homme qui reçoit ; c'est une mortelle main qui nous le présente, c'est une mortelle main qui l'accepte... Ce n'est pas par discours ou par notre entendement que nous avons reçu notre religion, c'est par autorité et par commandement étranger. La faiblesse de notre jugement nous y aide plus que la force, et notre aveuglement plus que notre clairvoyance. C'est par l'entremise de notre ignorance plus que de notre science que nous sommes savants de ce savoir divin*²⁵⁶ ».

Chaque fois que Montaigne parle de christianisme, c'est avec la plus étrange impertinence, faisant vœu d'ignorance. *Notre religion est de coutume.* Nous sommes chrétiens au même titre que nous sommes périgourdins ou allemands. Tous ces éléments du christianisme se trouvent dans les religions

²⁵⁶ Montaigne, *Essais*, livre II, p. 147.

païennes. Les miracles se fabriquent sous nos yeux par l'ignorance et l'ouï-dire. « Rien de plus trompeur que *la superstition*²⁵⁷ qui masque ses forfaits sous la volonté divine.²⁵⁸ » Serait-il alors partisan d'une « réforme », s'il ne condamnait par ailleurs toute innovation de caractère collectif ?

Comme interrogation et sachant notre sort énigmatique, la religion serait fondée à condition qu'elle reste sans réponse. Pourtant, nous lisons, au chapitre IX du livre III : « *Tout au commencement de mes fièvres et des maladies qui m'atterrent, entier encore et voisin de la santé, je me réconcilie à Dieu par les derniers offices chrétiens et m'en trouve plus libre et déchargé.* » Il est vrai que sa femme et sa fille l'assistaient à ses derniers instants, et sans doute, l'engagèrent-elles à mourir plus dévotement qu'il n'eût sans doute fait lui-même. Est-ce le pressentiment de cela qui le faisait écrire : « *Si toutefois j'avais à choisir (ma mort), ce serait, crois-je, plutôt à cheval que dans un lit, hors de ma maison et éloigné des miens.* »

Le repentir

Il conteste la réalité du repentir et prétend qu'une transformation complète est impossible car « *le repentir ne peut porter que sur ce que nous pouvons modifier.* » On peut, dit-il, se repentir d'une action, chercher à se faire pardonner notre faiblesse naturelle, mais cela, il ne le nomme pas repentir. On ne se repent pas d'être soi-même, et c'est pourtant ce qu'il faudrait faire selon la religion.

Montaigne a une aversion naturelle pour la plupart des vices

Le mensonge est, selon lui, le pire des vices, la sincérité sera donc la plus éminente de toutes les vertus. Nous ne sommes hommes et ne nous tenons les uns les autres que par la

²⁵⁷ *Ibid.*, livre III, p. 328.

²⁵⁸ Cf Tite-Live, *Histoire*, livre XXXIX, chap. XVI.

parole. Le premier trait de la corruption des mœurs serait *le bannissement de la vérité*²⁵⁹. Il est fortement convaincu que la vérité ne peut jamais être mauvaise à dire, qu'elle est toujours préférable au mensonge, et qu'à l'échelle d'une existence, la ruse et la dissimulation ne rapportent pas autant que la simple franchise. Mais s'il a choisi la vérité *pour lui-même*, il est allé jusqu'à reconnaître au mensonge une valeur pratique, un usage raisonnable et légitime : « *la vérité même n'a pas ce privilège d'être employée à toute heure et en toute sorte : son usage, tout noble qu'il est, a ses circonscriptions et ses limites...* » Il reste que Montaigne, s'est lui-même soigneusement gardé d'avoir à mentir : « *Mon âme, de sa complexion, refuit la menterie et hait même à la penser.*²⁶⁰ » Il hait particulièrement la *cruauté* qu'il juge comme l'extrême de tous les vices²⁶¹. *L'ivrognerie* lui semble un vice grossier et brutal car il altère à la fois l'entendement et détériore le corps. Le pire état de l'homme, c'est quand il perd la connaissance et le gouvernement de soi²⁶². La *jalousie* est *la plus vaine et tempétueuse maladie qui afflige les âmes humaines*.

Montaigne dédaigne cette *faim de renommée et d'honneur* qui peut nous faire rencontrer toute sorte de gens malhonnêtes et sans scrupules. Il pense que la plus universelle des toutes les sottises du monde, serait la recherche de la réputation et de la gloire, « que nous épousons jusques à quitter les richesses, le repos, la vie et la santé qui sont bien réels et substantiels, pour suivre cette vaine image et cette simple voix qui n'a ni corps ni prise. (...) La renommée qui enchante par sa voix douce les orgueilleux mortels, et qui semble si belle, n'est qu'un écho, un songe, l'ombre d'un songe, qu'un souffle disperse et fait évanouir.²⁶³ » *C'est*

²⁵⁹ Montaigne, *Essais*, livre II, p. 427.

²⁶⁰ *Ibid.*, livre II, p. 406.

²⁶¹ *Ibid.*, livre II, p. 127.

²⁶² *Ibid.*, livre II, p. 24-25.

²⁶³ Cf Tarse, *Jérusalem délivrée*, chant XIV.

déshonneur d'être ainsi honoré²⁶⁴. Même si notre monde n'est formé qu'à l'ostentation et même si les hommes ne s'enflent que de vent, il faudrait savoir « Garder la mesure, observer les limites et suivre la nature.²⁶⁵ »
« *L'oisiveté*²⁶⁶ toujours disperse l'esprit.²⁶⁷ » et il faudrait en chasser les vices par l'activité.²⁶⁸ » Montaigne, « *Pour qui vivre, c'est penser.*²⁶⁹ », aime mieux forger son âme que la meubler. Pour se distraire et échapper à une imagination importune, il va recourir aux livres et entretenir ses pensées selon son âme. Mais il n'oublie pas pour cela de prendre soin de son corps.

La couardise, l'irrésolution, l'ambition, le dépit et l'envie sont d'autres formes de vices qui provoquent chez lui, un certain malaise.

La vertu

Elle est « la disposition constante qui porte à faire le bien et à éviter le mal ». Il semble, d'après Montaigne, qu'elle soit différente et plus noble que les inclinations à la bonté qui naissent en nous. (II) « La vertu est avide de danger.²⁷⁰ Ce n'est pas dans la gaieté, ni les plaisirs, le rire et les jeux, compagnons de la frivolité, qu'on trouve le bonheur, mais dans la fermeté et la constance malgré la tristesse²⁷¹. Il reprend la citation d'Horace selon laquelle « Le sage mériterait le nom d'insensé, le juste celui d'injuste, s'il visait à la vertu même, au-delà de ce qui est suffisant.²⁷² ». Il insiste sur ces notions en faisant référence à la sagesse biblique de

²⁶⁴ Montaigne, *Essais*, livre III, p. 304.

²⁶⁵ Cf Lucain, *Pharsale*, chant II.

²⁶⁶ Montaigne, *Essais*, livre I, p. 81-82.

²⁶⁷ Cf Lucain, *Pharsale*, chant IV.

²⁶⁸ Cf Sénèque, *Lettre 56*.

²⁶⁹ Cf Cicéron, *Tusculanes*, livre V, chap. XXXVIII.

²⁷⁰ Cf Sénèque, *De Providentia*, livre IV.

²⁷¹ Cf Cicéron, *De Finibus*, livre II.

²⁷² Cf Horace, *Épître VI* du livre I.

l'Ecclésiaste : « *Ne sois pas plus sage que nécessaire, tu deviendrais stupide*²⁷³ », et réitère lui-même : « *Soyez sobrement sages.* »²⁷⁴. (...) La vertu est bien vaine et frivole si elle tire sa recommandation de la gloire... Car qu'est-il plus fortuit que la réputation ? *Toute personne d'honneur choisit de perdre plutôt son honneur, que de perdre sa conscience*²⁷⁵.

L'amitié

Aura-t-on jamais assez dit de quel prix est un ami²⁷⁶, se demande Montaigne pour qui, « *Au demeurant, ce que nous appelons ordinairement amis et amitié, ce ne sont qu'accointances et familiarités nouées par quelque occasion ou commodité, par le moyen de laquelle nos âmes s'entretiennent. En l'amitié de quoi je parle elles se mêlent et confondent l'une en l'autre, d'un mélange si universel, qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes.* ». L'amitié entre Montaigne et La Boétie a été tout à fait exceptionnelle. Elle n'a été ni préparée, ni réfléchie. Elle fut différente des autres et n'a aucun modèle : « *Parce que c'était lui, parce que c'était moi... Le plus doux, le plus délicat et aussi le plus intime des compagnons* ».

Montaigne est peu fait pour la politique

Il ne fait pas confiance à la gestion politique des hommes au pouvoir de son époque. La droiture de son jugement propre lui importera toujours plus que tout. Il pense que « *les gouvernants ne gouvernent qu'au prix de tromper le peuple, la puissance de ceux qui dirigent se fonde sur la constance "piperie" de ceux qui sont dirigés... Qu'importe que nous tordions nos bras, pourvu que nous ne tordions nos pensées.*

²⁷³ Maxime tirée de saint Paul, *Aux Romains*, XII, 3, et que Montaigne avait inscrite sur les solives de sa bibliothèque.

²⁷⁴ Montaigne, *Essais*, livre I, p. 294.

²⁷⁵ *Ibid.*, livre II, p. 386.

²⁷⁶ Montaigne, *Essais*, livre II, p. 89.

Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente... et qu'on massacre... résignons cette commission à gens plus obéissants et plus souples. » Il condamne ce trop facile appel à la « raison d'État » car il a peu de goût pour ces méthodes mais il a su mener une politique de l'équilibre, du mouvement, de la diversité.

Aime l'État tel qu'il doit être :

S'il est royal, aime la royauté ;

S'il est de peu, ou bien communauté

Aime l'aussi, car Dieu t'y a fit naître.²⁷⁷²⁷⁸

En bon conservateur des usages et des traditions des peuples, il pense que rien n'accable plus un État que l'innovation. De plus, il a horreur de la cruauté liée à la tyrannie et se méfie du changement qui, selon lui, donne seule forme à l'injustice et à la tyrannie. Aussi constate-t-il que « *Le monde est inapte à se guérir ; il est si impatient de ce qui le presse qu'il ne vise qu'à s'en défaire, sans regarder à quel prix* ».

Les affaires d'État ont des préceptes plus hardis et la proximité avec les hommes qui le gèrent peut générer des désordres dans la vie de l'honnête homme : « *Qu'il quitte la cour celui qui veut rester scrupuleux,²⁷⁹ qu'il vive non tant selon soi que selon autrui, non selon ce qu'il propose, mais selon ce qu'on lui propose, selon le temps, selon les hommes, selon les affaires.²⁸⁰* ». Il est aussi le précurseur de notre conception de l'État de droit et déplore l'hypocrisie des gouvernants qui envoient leur conscience au bordel. Comme toujours, chez Montaigne, la raison intervient. Un constant amour de l'ordre, de la mesure, et l'horreur presque esthétique de faire prévaloir sur l'intérêt de tous, son intérêt particulier.

²⁷⁷ Quatrain tiré du recueil de M. de Pibrac.

²⁷⁸ Montaigne, *Essais*, livre II, p. 225.

²⁷⁹ Cf Lucaïn, *Pharsale*, chant VIII.

²⁸⁰ Montaigne, *Essais*, livre II, p. 266-267.

L'intérêt de la justice

Dans cette justice qui nous régit, tout ce qui est utile est aussi juste et honnête, mais il y a tant de contradictions et d'erreurs. « *Les lois se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont lois : c'est le fondement mystique de leur autorité ; elles n'en ont point d'autres.*²⁸¹ ». En aucun cas, la justice ne peut exister si l'on recourt à d'injustes procédés. Et cependant, même les lois ne peuvent subsister sans quelque mélange d'injustice. « Dans toute punition exemplaire, il y a une part d'injustice au détriment des particuliers, mais au bénéfice de l'État.²⁸² » Épicure disait des lois que les pires nous étaient si nécessaires que, sans elles, les hommes s'entremangeraient les uns les autres²⁸³. L'extrême espèce d'injustice, selon Platon, « c'est que ce qui est injuste soit tenu pour juste.²⁸⁴ » On reprochait, dit-on, à Aristote d'avoir été trop miséricordieux envers un méchant homme. « J'ai été de vrai, dit-il, miséricordieux envers l'homme, non envers la méchanceté.

Montaigne condamne toute violence dans l'éducation

En matière d'éducation, il importe également de laisser libre cours à la nature. Sans vouloir être un maître à penser ou un guide spirituel, Montaigne pense que l'entrée dans le savoir doit se faire par les exemples concrets et l'expérience, plutôt que par les connaissances abstraites, acceptées sans aucune critique. Ce qui peut se faire par la raison, par prudence et adresse, ne se fait jamais par la force et la contrainte : « Il se trompe beaucoup celui qui croit que l'autorité fondée sur la violence est plus respectée et plus solide que celle qui est associée à l'affection.²⁸⁵ »

²⁸¹ *Ibid.*, livre III, p. 361-362.

²⁸² Cf Tacite *Annales*, livre XLV, chap. XLIV ; citation prise également chez Bodin.

²⁸³ Montaigne, *Essais*, livre II, p. 294.

²⁸⁴ *Ibid.*, livre III, p. 328.

²⁸⁵ Cf Térence, *Les Adelphe*s, acte I, scène I.

Il ne suffit pas seulement de demander compte à l'enfant des mots de sa leçon, mais du sens et de la substance. Qu'il juge du profit qu'il aura fait, non par le témoignage de sa mémoire, mais de sa vie. Qu'on lui propose cette diversité de jugements : il choisira s'il peut, sinon il en demeurera en doute... car, comme dit Montaigne, en reprenant ce vers emprunté à Dante²⁸⁶ : « Aussi bien que savoir, douter me plaît »²⁸⁷. Un père serait bien misérable, s'il ne tenait *l'affection de ses enfants* que par le besoin. Il serait également injuste qu'un père âgé, puisse jouir seul de ses biens alors qu'il pourrait venir au secours de ses enfants, pourvoir à leur besoin et ne pas les laisser, faute de moyens, perdre leurs meilleures années et les jeter au désespoir²⁸⁸.

Sa position vis-à-vis de la médecine et des médecins

Montaigne a ressenti, dès 1578, à l'âge de 45 ans, les premiers signes de ce qu'il appelle la « maladie de la pierre »²⁸⁹ se manifestant par des crises de colique néphrétique qui l'inquiètent et qui le font beaucoup souffrir. Aux prises avec ce mal, il n'est pas demeuré passif et n'a pas modifié d'une ligne son attitude à l'égard de la médecine. Il est devenu son propre médecin et il s'est ordonné des cures thermales, le traitement le plus naturel. Il hait les remèdes qui importunent plus que la maladie et n'aime point à guérir le mal par le mal. Il ne sait plus s'il doit s'en prendre à la médecine et condamner les charlatans qui la compromettent ou trouver des excuses à ceux qui en vivent²⁹⁰. Il est convaincu que le corps est organisé pour se guérir lui-même et que les médecins le détraquent en prétendant le guérir par d'autres voies que les siennes. Ils seraient plus préoccupés par la foi du patient qui risque, s'il garde confiance, de trouver plus

²⁸⁶ Dante, *Enfer*, chant XI.

²⁸⁷ Montaigne, *Essais*, livre I, p. 244.

²⁸⁸ *Ibid.*, livre II, p. 80-81.

²⁸⁹ *Ibid.*, livre II, p. 37.

²⁹⁰ *Ibid.*, livre II, p. 37.

propre le plus ignorant et grossier médecin que le plus expérimenté inconnu.

C'est ainsi qu'ils choisissent des drogues qui ont plutôt le visage d'un enchantement magique que d'une science solide. Quand *ils ne peuvent purger le catarrhe, ils le divertissent*. C'est aussi la plus ordinaire recette aux maladies de l'âme. « Il faut détourner son esprit vers d'autres goûts, d'autres préoccupations, d'autres soucis, d'autres occupations ; souvent, enfin, c'est par le changement de lieu... qu'il faut le soigner.^{291 292} » Ils rendent leurs assemblées et consultations plus religieuses et secrètes... Ils trahissent assez leur art et considèrent plus leur réputation, et leur profit, que l'intérêt de leurs patients.

Montaigne rejoint Platon qui disait que pour être vrai médecin, il serait nécessaire de passer par toutes les maladies qu'il veut guérir et par tous les accidents et circonstances qu'il doit juger... Il se fierait bien à celui-là. Pour Dieu, écrit-il, *que la médecine me fasse un jour quelque bon et perceptible secours, voire comment je crierais de bonne foi* : « Enfin, je donne les mains à une science efficace²⁹³ »...

La douleur et la maladie

La douleur perturbe et altère notre bien-être. Le plus grand bien que l'homme puisse espérer, c'est de n'avoir point mal, comme disait Ennius : « C'est avoir beaucoup de bonheur que de n'avoir pas de malheur²⁹⁴. » Nous avons ainsi l'esprit plus éveillé, la mémoire plus prompte, le discours plus vif lorsque nous sommes en bonne santé que malades. « Ni la maison, ni les propriétés ni les monceaux de bronze et d'or ne chassent les fièvres du corps, ni les soucis de l'âme si leur possesseur est malade.²⁹⁵ »

²⁹¹ Cf Cicéron, *Tusculanes*, livre IV, chap. XXXV.

²⁹² Montaigne, *Essais*, livre II, p. 77.

²⁹³ Cf Horace, *Épode 17*.

²⁹⁴ Vers d'Ennius cité par Cicéron, *De Finibus*, livre II, chap. XIII.

²⁹⁵ Cf Horace, *Épître II*, livre I.

Naturellement, « Si la douleur est violente, elle est brève, si elle est longue, elle est légère.²⁹⁶ ». Si tu la sens trop longtemps et que tu ne la supportes pas, elle t'emportera : « Souviens-toi que les plus grandes douleurs sont terminées par la mort ; que les petites ont de nombreux intervalles de repos ; que nous sommes maîtres des moyennes. Si donc elles sont supportables, endurons-les, sinon quittons la vie, si elle nous déplaît, comme un théâtre.²⁹⁷ ».

La référence à la Nature

Montaigne aime la vie et la cultive “telle qu’il a plu à Dieu nous l’octroyer”. Il s’accorde avec Sénèque qui estime que « le sage recherche avec avidité les richesses naturelles²⁹⁸ » et avec Cicéron qui déclare que « tout ce qui est conforme à la Nature est digne d’estime²⁹⁹ ». Si bien qu’il émet un souhait : « Que ne plaît-il un jour à la nature de nous ouvrir son sein ... ». Il rejette tout scepticisme lorsqu’il pense à la notion de nature, « *un doux guide, prudent et juste*³⁰⁰ », qu’il oppose aux artifices des hommes. S’agit-il de maladies, par exemple, il ne veut rien savoir des médecins et pense qu’on doit laisser faire la nature, elle s’y entend mieux que nous.

La vieillesse

Il y a tant de sortes de défauts en la vieillesse, tant d’impuissance. « Le temps modifie la nature du monde entier ; un nouvel ordre de choses succède nécessairement au premier, rien ne reste semblable à lui-même ; tout se transforme, la nature change tout et oblige tout à se modifier.³⁰¹ Les conditions de la vieillesse nous avertissent, nous assagissent,

²⁹⁶ Cf Cicéron, *De Finibus*, livre II.

²⁹⁷ Cf Cicéron, *De Finibus*, livre I.

²⁹⁸ Cf Sénèque, *Lettre 119*.

²⁹⁹ Cf Cicéron, *De Finibus*, livre III, chap. VI.

³⁰⁰ Montaigne, *Essais*, livre II, p. 412-413.

³⁰¹ Cf *Lucrèce*, chant V.

nous pressent et nous font leçon, tous les jours, de froideur et de tempérance. La vieillesse est un signe indiscutable de l'approche de la mort³⁰² : « Hélas ! Quelle portion de vie reste-t-il aux vieillards ?³⁰³ » Que lui reste-t-il de la vigueur de la jeunesse, et de sa vie passée ? Elle a besoin d'être traitée un peu plus tendrement. Montaigne la recommande à Dieu protecteur pour qu'elle soit pleine de santé et de sagesse, gaie et sociale avec des facultés intactes.

« S'apprivoiser à la mort³⁰⁴ »

L'évolution de l'attitude de Montaigne à l'égard de la mort est sans doute en rapport avec certains événements de sa vie, d'une importance particulière : il souffre de la *gravelle*, il a eu un accident qui faillit être mortel et à l'époque, la vie est incertaine : guerre, insécurité, maladies, épidémie de peste... L'idée de la mort l'obsède. Il a d'abord cru que le meilleur remède contre cette obsession était de ne pas chercher à la fuir, mais de l'affronter le plus obstinément possible³⁰⁵. Il va donc s'efforcer de montrer qu'il est possible de « *s'apprivoiser à la mort* ». Rien ne peut mieux nous aider à comprendre vraiment Montaigne, que de suivre à travers les *Essais*, la lente modification de *son attitude en face de l'idée de la mort* : « *Il n'est rien de quoi je me sois dès toujours plus entretenu que des imaginations de la mort, voire en la saison la plus licenciée de mon âge* », écrit-il presque au début des *Essais* dans le chapitre : « *Que philosopher, c'est apprendre à mourir*³⁰⁶ », l'un des points centraux de sa réflexion sur la mort. Mais, dans la dernière édition qu'il nous donne des *Essais*, il ajoute : « *Dieu merci, je puis déloger quand il lui plaira, sans regret de chose quelconque... Jamais homme ne*

³⁰² Montaigne, *Essais*, livre I, p. 150-152.

³⁰³ Citation d'une élégie de Maximianus (*Elégie I*) qu'on attribue au XVI^e siècle à Cornelius Gallus, l'ami de Virgile. Voir Montaigne, *Essais*, livre I, p. 20.

³⁰⁴ Montaigne, *Essais*, livre I p. 20 ; livre III, p. 12-13.

³⁰⁵ Montaigne, *Essais*, livre I, p. 20.

³⁰⁶ *Ibid.*

se prépara à quitter le monde plus purement et pleinement... »
Cette mort, il s'efforce de l'aimer même, comme une chose naturelle. Il loue Socrate de s'être montré « *courageux en la mort, non parce que son âme est immortelle, mais parce qu'il est mortel.* »

La mort est le sort commun des hommes, elle est inévitable, inexorable, brutale, imprévisible et peut survenir à tout moment. Il faudrait donc ne pas s'en effrayer ni se laisser surprendre par elle et s'y préparer. Montaigne cherche à s'en convaincre et le lecteur est pris à témoin : « *le but de notre carrière, c'est la mort, la préméditation de la mort est préméditation de la liberté... Mon dernier jour, ni à craindre, ni à espérer* ». Mais nous donne-t-il de vrais remèdes ? Ne pas y penser, ne pas prononcer le mot sauf à toute extrémité ; il évoque la précarité de la vie et qu'il est incertain où la mort nous attende, alors attendons-la partout. Mais la mort est bien le bout, non le but de la vie, ni son objet³⁰⁷.

Montaigne a considérablement assoupli, avec les années, sa façon de penser la mort, événement absolument imprévisible. C'est à ses yeux, la grande affaire de la vie où nous ne pouvons rien faire par avance, la vie étant marquée par la finitude. Si l'instant de la mort n'est rien, les circonstances extérieures peuvent en modifier le visage. Lorsque Montaigne déclare que la privation de la vie ne doit pas être considérée comme un mal, ce n'est point qu'il méprise la vie, c'est qu'il a compris ce que peut être sa véritable valeur. Libéré de l'emprise des philosophes, il pense enfin par lui-même : « *... nous troublons la vie par le soin de la mort, et la mort par le soin de la vie... Si nous avons su vivre constamment et tranquillement, nous saurons mourir de même. Ils s'en vanteront tant qu'il leur plaira : toute la vie des philosophes est une méditation de la mort, d'après Cicéron*³⁰⁸. *Mais il m'est admis que c'est bien le bout, non pourtant le but de la vie, c'est sa fin, son extrémité, non*

³⁰⁷ *Ibid.*, livre III, p. 12.

³⁰⁸ Cf Cicéron, *Tusculanes*, livre I, chap. XXX.

pourtant son objet... Le but de notre carrière, c'est la mort, c'est l'objet nécessaire de notre visée... ». Et plus loin, « Pour moi donc, j'aime la vie. »

En amoureux de la vie Montaigne sait qu'il faut, pour s'y plaire, apprivoiser l'idée de la mort, parvenir à se défaire de la peur, rendre familière et banale l'approche de cet ultime instant. « *Qui apprendrait les hommes à mourir leur apprendrait à vivre.* » Quand il dit : « *n'ayons rien si souvent en tête que la mort* », ce n'est pas par goût morbide, mais par souci de vivre. C'est le même homme qui avoue : « *aussi ai-je pris en coutume d'avoir, non seulement en l'imagination, mais continuellement la mort en la bouche* » et qui proclame n'avoir « *autre fin que vivre et me réjouir.* » C'est le vivre heureusement, non, comme disait Antisthène, le mourir heureusement qui fait l'humaine félicité.

Montaigne parle d'une mort biologique sans aucune mention ni du jugement dernier, ni d'un quelconque au-delà, ni de la résurrection. Quant à l'immortalité de l'âme, sans doute eût-il songé à s'en prévaloir, ici ou là, pour combattre sa permanente obsession de la mort, mais il n'y croyait guère.

On peut mépriser la mort et s'y préparer. La nature nous y aide et nous donne courage, quand nous sommes en santé et s'il s'agit d'une mort courte et violente. Mais il y a dans la vie des accidents ou une douleur insupportable pires que la mort. Montaigne plaint bien fort les mourants et non les morts³⁰⁹ car « La mort est moins terrible que l'attente de la mort³¹⁰, elle n'est un mal que par ce qui vient après elle³¹¹. » Quelle rêverie alors de mourir de vieillesse !

Pour les uns, la mort est la plus horrible des choses ; pour d'autres, c'est là le seul appui de notre liberté, l'unique port des tourments de cette vie. Les uns l'attendent tremblants et effrayés, d'autres la supportent plus aisément que la vie. *Combien voit-on de personnes populaires, conduites à la*

³⁰⁹ Montaigne, *Essais*, livre II, p. 131.

³¹⁰ Cf Ovide, *Héroïdes*, lettre d'Ariane à Thésée.

³¹¹ Cf Sain Augustin, souvent cité par Montaigne, *Cité de Dieu*, livre I.

mort, y apporter une telle assurance, qu'on n'y aperçoit rien de changé de leur état ordinaire..., voire y mêlant quelquefois des mots pour rire. Un qu'on menait au gibet, disait que ce ne fût pas par telle rue, car il y avait danger qu'un marchand lui fit mettre la main sur le collet, à cause d'une vieille dette. Un autre disait au bourreau qu'il ne le touchât pas à la gorge, de peur de le faire tressaillir de rire, tant il était chatouilleux. L'autre répondit à son confesseur, qui lui promettait qu'il souperait ce jour-là avec Notre-Seigneur : « Allez-vous-y-en, vous, car de ma part, je jeûne. Un autre, ayant demandé à boire, et le bourreau ayant bu le premier, dit ne vouloir boire après lui, de peur de prendre la vérole³¹².

Tous les inconvénients ne valent donc pas qu'on veuille mourir pour les éviter. « Même étendu dans l'arène cruelle, le gladiateur vaincu espère encore, bien que la foule menaçante le condamne en renversant le pouce.³¹³ »

L'humaine condition

Démocrite trouvait vaine et ridicule l'humaine condition et ne sortait en public qu'avec un visage moqueur et riant. Héraclite, par pitié et compassion avait le visage continuellement attristé et les yeux chargés de larmes, « L'un riait dès qu'il avait mis le pied hors du seuil ; l'autre pleurait au contraire.³¹⁴ »

Montaigne aime la première humeur parce qu'elle est plus dédaigneuse et qu'elle nous condamne plus que l'autre.

En guise de conclusion

On peut dire, sans hésiter, combien la lecture des *Essais* est enrichissante et gratifiante. Et il est difficile de le quitter sans

³¹² Montaigne, *Essais*, livre I, p. 103-104.

³¹³ Vers attribués à Pentadius que Montaigne a repris, cités par Juste Lippe dans ses *Saturnalia sermonum libri*.

³¹⁴ Cf Juvénal, *Satire X*.

rappeler quelques idées qui expriment encore la sagesse de Montaigne : aimer et respecter la vie sans confondre plaisir et intempérance. Ne pas vivre sa vie passivement, mais la composer, tout en restant soi-même et en préservant sa vie privée. Réussir sa vie, ce n'est pas être connu, puissant ou riche, c'est être intimement en accord avec soi-même. Respecter la nature humaine dans sa diversité et avoir confiance en la nature.

Aussi ne peut-on quitter Montaigne sans rappeler quelques une de ses réflexions :

- Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons. Les hommes, dit une sentence grecque ancienne, sont tourmentés par les opinions qu'ils ont des choses, non par les choses elles-mêmes. Car si les maux n'ont entrée en nous que par notre jugement, il semble qu'il soit en notre pouvoir de les mépriser ou contourner à bien³¹⁵.

- « Dans la solitude, sois une foule pour toi-même.³¹⁶ » La plus grande chose du monde, c'est de savoir être à soi³¹⁷. (1)

- Le dire est autre chose que le faire. C'est sans doute une belle harmonie quand le faire et le dire vont ensemble³¹⁸. (II p. 484)

- Il n'y a raison qui n'en ait une contraire, dit le plus sage des philosophes.

- Car, étant indigents et nécessiteux au-dedans, notre essence étant imparfaite et ayant continuellement besoin d'amélioration, c'est là à quoi nous nous devons travailler. Nous sommes tous creux et vides ; ce n'est pas de vent et de voix que nous avons à nous remplir ; il nous faut de la substance plus solide à nous réparer³¹⁹.

³¹⁵ Montaigne, *Essais*, livre I.

³¹⁶ Cf Tibulle, *Élégie XIII* du livre IV.

³¹⁷ Montaigne, *Essais*, livre I.

³¹⁸ *Ibid.*, livre II, p. 484.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 370.

- Notre appétit méprise et outrepassé ce qui lui est en main, pour courir après ce qu'il n'a pas : « Il dédaigne ce qui est à sa portée et poursuit ce qui fuit³²⁰ ; « tu te plains de ton superflu et moi de mon indigence.³²¹ » Le désir et la jouissance nous mettent pareillement en peine. Mais la satiété engendre le dégoût : c'est une passion mousse, hébétée, lasse et endormie³²².

- Je hais moins l'injure professe (déclarée) que traîtresse, guerrière que pacifique³²³. (3, 243)

- Les bienfaits sont agréables dans la mesure où ils peuvent être payés de retour ; s'ils dépassent beaucoup cette limite, la haine remplace la reconnaissance.³²⁴ »

- De nos maladies, la plus sauvage, c'est mépriser notre être³²⁵.

Bibliographie

1 - Montaigne, Essais I, *Préface d'André Gide, Folio classique, Éditions Gallimard, 502 pages.*

2 - Montaigne, Essais II, *Préface d'André Thibaudet, Folio classique, Éditions Gallimard, 638 pages.*

3 - Montaigne, Essais III, *Préface de Maurice Merleau Ponty, Folio classique, Éditions Gallimard, 501 pages.*

4 - Montaigne, de Francis Jeanson, *Le Seuil, 222 pages.*

5 - Montaigne par J.-F. Revel, *Le Point, 22 août 1992 - numéro 1040, pages 45-47.*

6 - Montaigne par Roger Pol Droit, *Le Point n° 1821 du 9 août 2007.*

7 - La philosophie de Montaigne par Harald Höfding, *Encyclopédie de l'Agora.*

³²⁰ Cf Horace, *Satire 2* du livre I.

³²¹ Cf Térence, *Phormion*, acte I, scène III.

³²² Montaigne, *Essais*, livre II, p. 364-365.

³²³ *Ibid.*, livre III, p. 243.

³²⁴ Cf *Annales*, livre IV, chap. XVIII.

³²⁵ Montaigne, *Essais*, livre III, p. 409.

Réflexions sur la Justice

(Décembre 2010)

L'objet de cet article est de mener une réflexion sur la justice. À partir du texte de *la République* de Platon, Socrate engage un dialogue avec le sophiste Thrasymaque afin de différencier le juste et l'injuste, louer la justice et blâmer l'injustice. Nous évoquerons ensuite, à travers les écrits de Montaigne sa vision pessimiste et toute relative de la justice avec ses variations et ses contradictions. Voltaire aussi dénonce les vices de la justice de son temps. Nous tenterons enfin de définir la justice dont le moteur fondamental du progrès reste le respect de la dignité de la personne humaine. La justice se définit comme une vertu morale qui doit être juste et impartiale. Elle exige l'équité, le respect des droits d'autrui et de la dignité humaine, de la modération, du courage et de la sagesse. Elle règle les contestations et punit les comportements antisociaux des individus. Dans les États modernes, elle est un service public, administrée par des juges qui exercent leurs pouvoirs en conformité de la loi.

La justice est une vertu à découvrir. Son but est de faire régner le droit tout en évoquant toujours des « idées d'égalité, de proportion, de compensation.³²⁶ ».

Droit et justice sont soumis à des exigences éthiques, comme le dit Leibniz, « le droit est un certain pouvoir moral³²⁷ », et il en est de même de la justice.

Mais si le droit positif trouve encore fréquemment son origine dans la force et la violence, la ruse et l'intérêt, il n'y a donc pas à s'étonner qu'un Montaigne et un Pascal³²⁸, s'appuyant sur l'histoire et l'observation des lois et coutumes des différents pays, aient pu dresser de l'inconstance de la justice réelle un tableau saisissant qui dévoile son incohérence

³²⁶ Bergson, *Deux sources de la morale et de la religion*, I. p. 68.

³²⁷ Leibniz, « *Codex juris gentium diplomaticus* », 1693, *Œuvres philosophiques*, Gerhart, VI, 73.

³²⁸ Montaigne, *Apologie de Raymond Sebond* ; Pascal, *Pensée* 294, édition Brunschvicg, Hachette, pp. 465-468.

et heurte les convictions les plus ancrées. Or, si la justice était rationnelle, elle serait universelle parmi les hommes.

Le droit a ses époques. Pour Montesquieu, la justice reste inaudible, « elle élève sa voix ; mais elle a peine à se faire entendre dans le tumulte des passions.³²⁹ » Montaigne reste sceptique quant à la justice rendue et écrit : « J'ai passé longtemps de ma vie, en croyant qu'il y avait une justice, et en cela je ne me trompais pas... Mais je ne la prenais pas ainsi, et c'est en quoi je me trompais ; car je croyais que notre justice était essentiellement juste...³³⁰ »

On craint de confondre parfois la justice avec la charité car à certains moments, « ces deux qualités paraissent ennemies : la pure justice n'est pas charitable, la grande charité n'est pas juste³³¹. »

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

Socrate³³² a lancé le premier le débat sur la justice en demandant si elle consiste à dire la vérité et à rendre à chacun ce qu'on lui doit ou plutôt ce qui convient, car si la justice est l'excellence humaine, ce n'est donc pas l'œuvre de l'homme juste que de nuire, mais c'est au contraire, l'œuvre de l'homme injuste.

Le sophiste Thrasymaque soutient que l'injustice est plus profitable que la justice, qu'elle commande à ceux qui sont authentiquement moraux et justes et que « la justice n'est autre chose que l'intérêt du plus fort (...), l'intérêt du gouvernement constitué³³³ », celui qui dirige et qui institue les lois selon son intérêt propre, même s'il lui arrive d'imposer parfois des choses qui lui sont nuisibles mais que le plus

³²⁹ Montesquieu, *Lettres persanes*, LXXXIV.

³³⁰ Montaigne, *Essais*, VI, 375.

³³¹ Duham., *Salavin*, Journal, 27 janvier.

³³² Jean François Mattéi, *Platon*, Éditions Flammarion, PUF.

³³³ Platon, *République*, I, 338 c. et 339 a. Trad. L. Robin, 1950, *Œuvres Complètes*, tome I, NRF, Paris.

faible exécute. Il place ainsi, en toutes circonstances, l'homme juste qui ne tire aucun profit de sa situation personnelle, dans une position inférieure par rapport à l'homme injuste capable lui, de tirer des profits considérables. S'il blâme l'injustice, ce n'est pas par crainte de commettre des actes injustes, mais au contraire par crainte de la subir. Il pense que la justice est un discernement malicieux, que les hommes injustes sont à la fois des sages prudents et des gens de bien, capables de soumettre des cités et des nations entières. Il a eu l'audace de ranger l'injustice du côté de la vertu et de la sagesse, de soutenir qu'il s'agit de quelque chose de bien et de prestigieux et il lui attribue toutes les qualités que Socrate attribue, pour sa part, à l'homme juste.

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

Reprenons le texte :

« Or, ceux-là même qui pratiquent la justice par impuissance de commettre l'injustice la pratiquent contre leur gré, c'est ce que nous comprendrions le mieux si nous imaginions le cas suivant : accordons à l'homme juste et à l'homme injuste un même pouvoir de faire ce qu'ils souhaitent ; ensuite, accompagnons-les et observons où le désir mènerait chacun d'eux. Nous trouverons alors l'homme juste s'engageant à découvert, marchant vers le même but que l'homme injuste, mû par son appétit insatiable du gain, cela même que toute la nature poursuit naturellement comme un bien, mais qui se voit ramené par la contrainte de la loi au respect de l'équité.

Pour que ce pouvoir soit porté à sa limite, il faudrait leur donner à tous les deux les capacités qui autrefois, selon ce qu'on rapporte, étaient échues à l'ancêtre de Gygès le Lydien. Celui-ci était un berger au service de celui qui régnait alors sur la Lydie. Après un tremblement de terre, le sol s'était

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

Supposons à présent qu'il existe deux anneaux de ce genre, l'un au doigt du juste, l'autre au doigt de l'injuste : il n'y aurait personne, semble-t-il, d'assez résistant pour se maintenir dans la justice et avoir la force et le courage de ne pas attenter aux biens d'autrui et de ne pas y toucher, alors qu'il aurait le pouvoir de prendre impunément au marché ce dont il aurait envie, de pénétrer dans les maisons pour s'unir à qui lui plairait, et de tuer les uns, libérer les autres de leurs chaînes selon son gré, et d'accomplir ainsi dans la société humaine tout ce qu'il voudrait, à l'égal d'un dieu. En agissant de la sorte, le juste ne ferait rien de différent de l'autre,

et de fait, les deux tendraient au même but. On pourrait alors voir une grande preuve que personne n'est juste, volontairement, de son plein gré, mais par contrainte, compte tenu du fait que ce n'est pas là en soi-même un bien puisque partout où quelqu'un croira être en mesure de commettre l'injustice, il la commettra. Si, en effet, quelqu'un qui se serait approprié un tel pouvoir, une telle liberté, ne consentait jamais à commettre une injustice, ni à porter atteinte aux biens d'autrui, il serait considéré par ceux qui seraient au courant comme le plus malheureux et le plus insensé des hommes. Mais en face les uns des autres, ils feraient son éloge en vue de se tromper mutuellement par crainte de subir l'injustice³³⁴. »

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

Socrate oppose ensuite, dans leur vérité nue, l'homme juste et l'homme injuste afin de montrer jusqu'où va l'insolence de l'injuste. « N'ôtons rien à l'injustice du méchant, rien à la justice de l'homme de bien et supposons-les parfaits chacun dans leur genre de vie »³³⁵.

D'un côté, pour être supérieur dans l'injustice, il faut savoir commettre des injustices sans se faire prendre, « car le comble de l'injustice, c'est de paraître juste sans l'être » et de commettre les plus grands crimes en se ménageant la plus grande réputation de justice³³⁶ ». L'homme injuste entreprend tout ce qui lui est possible et pourra sans peine corriger la

³³⁴ Platon, *République*, livre II, 359b - 360d.

³³⁵ Platon, *République*, livre II, 360e.

³³⁶ *Ibid.*, 360a.

situation s'il lui arrive de faire une erreur. Il mène adroitement ses entreprises injustes en passant inaperçu. La réputation de la justice la plus élevée lui est reconnue alors qu'il commet les injustices les plus graves. Il est réellement capable, avec des paroles, de persuader, d'user de violence dans toutes les situations où celle-ci est requise, en se fondant sur son courage, sur sa force, et avec l'aide de ses amis et de ses richesses. Le désir de l'homme injuste n'est pas de paraître injuste mais de l'être alors qu'il présente l'apparence d'un être juste et il tire avantage de l'ensemble de ses activités en exploitant son manque de scrupules à être injuste. Il connaîtra tous les succès, tous les honneurs, la réussite totale, tant dans sa vie publique que dans sa vie privée.

En revanche, imaginons en face d'un tel homme, le juste, un homme simple et noble, qui ne consent pas seulement à paraître homme de bien, mais qui veut être tel. Ne lui accordons ni récompenses, ni honneurs qui rendraient suspectes sa justice, ne lui laissons que celle-ci toute nue, et « pour que le contraste soit parfait entre cet homme et l'autre, admettons qu'il passe pour le plus scélérat des hommes avec toutes les suites de cette mauvaise réputation³³⁷ ». Il sera alors torturé, supplicié, tout en reconnaissant « que les dieux et les hommes ménagent à l'homme injuste un sort meilleur qu'à l'homme juste »³³⁸.

Glaucon et Adimante, les frères de Platon, attendent de Socrate qu'il démontre que « la justice a valeur en elle-même, que par elle-même elle est le plus grand bien de l'âme, comme l'injustice est son plus grand mal³³⁹ » puis de louer dans la justice « ce qu'elle a par elle-même d'avantageux pour celui qui la possède, et de blâmer dans l'injustice ce qu'elle a de nuisible par elle-même (...) car jusqu'ici, « personne n'a encore blâmé l'injustice ou loué la justice pour d'autres

³³⁷ *Ibid.*, 361b-d.

³³⁸ *Ibid.*, 362b-c.

³³⁹ *République*, livre II, 367a - b.

raisons que la réputation, les récompenses et les honneurs qui y sont attachés³⁴⁰ ».

Socrate, en désaccord avec le sophiste Thrasymaque, va faire l'éloge de la justice pour ce qu'elle a de bénéfique en elle-même et par elle-même pour celui qui la possède, et blâmer l'injustice, l'une produisant le bien, l'autre le mal.

Pour y voir clair, il empruntera un moyen détourné, plutôt habile. Étant admis qu'il existe une justice pour l'individu et pour l'État³⁴¹, Socrate propose de passer par l'étude de la justice dans la cité idéale, où la vie ne peut être qu'éthique, afin de déterminer ce qu'est la justice en soi dans l'âme individuelle³⁴².

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

³⁴⁰ *Ibid.*, 367a.

³⁴¹ *Ibid.*, II, 368e.

³⁴² L.-M. Morfaux et P. Henriot, *Philosophie, Notions et textes. La Justice*, Armand Colin.

elle sera excellente et dès lors, sage, courageuse, modérée et juste.

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

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

Tout homme ressent confusément, au fond de lui, ce désir de justice. Dans l'État, elle constitue l'ordre qui maintient chacune des forces intérieures à sa place et dans sa fonction. Sinon, ce serait la sédition intérieure qui entraînerait la

sédition dans la cité. Il est ainsi prouvé que « la justice est par elle-même le plus grand bien de l'âme et l'injustice le plus grand mal³⁴³. »

La démonstration est parachevée au livre IX par le moyen d'une image que façonne Platon et qu'Alain appelle ingénieusement le Sac³⁴⁴. « C'est d'abord l'image d'une espèce de monstre énorme à têtes multiples, soit paisibles, soit féroces et changeantes à son gré, puis d'un lion beaucoup plus petit, et enfin, d'un homme, encore plus petit. De ces trois formes conjointes, il compose une forme unique qu'il recouvre d'une sorte d'enveloppe ou de sac qui lui donne l'apparence de l'homme : le monstre figure le *désir* ; le lion, le *courage* ; l'homme, la *raison*. Dire qu'il est utile à l'homme d'être injuste, déclare Socrate, c'est dire qu'il est avantageux d'entretenir et de fortifier la bête multiforme et le lion, en affamant et affaiblissant en revanche, l'homme, de telle sorte que celui-ci sera à leur remorque, cependant qu'ils s'entre-déchireront. Au contraire, la justice, c'est la domination de l'homme entier par l'homme intérieur avec l'aide du lion, son allié, le juste soumettant la partie bestiale à la partie humaine, voire divine de notre nature. Dès lors, commettre l'injustice, c'est toujours pour l'homme asservir la partie la meilleure à la plus mauvaise. Il sera donc avantageux au criminel d'être découvert et puni, car autrement, il deviendra plus méchant, alors que la punition calmera en lui la bête et libérera ses instincts de douceur³⁴⁵. »

Socrate va blâmer l'injustice, faire l'éloge de la justice et chercher à nous persuader réellement que le juste est de toute façon préférable à l'injuste. Pour cela, il rapporte que les pères, dans leurs discours à leurs fils, donnent aux hommes injustes une réputation infâme, insistent sur la nécessité d'être juste et font l'éloge de la justice en tenant compte de la

³⁴³ *Ibid.*, livre IV, 436a-445.

³⁴⁴ Alain, *Platon*, chap. X, « Le Sac », in *Les Passions et la Sagesse*, Pléiade, pp. 905-912.

³⁴⁵ *République*, livre IX, 588b - 592b.

considération qui en découle : réputation, l'accès aux charges, les alliances par mariage, la renommée. Il évoque également les discours populaires, repris par les poètes qui célèbrent dans des hymnes, la beauté de la modération et de la justice, une chose ardue et pénible, l'intempérance et l'injustice qui sont agréables et facilement accessibles, puisqu'elles ne sont honteuses qu'aux yeux de l'opinion et de la loi : « La méchanceté, il est facile d'y accéder en nombre, le chemin qui y mène est sans obstacles, et elle loge tout près, mais devant la vertu, les dieux ont placé la sueur³⁴⁶. » D'autres font témoigner Homère, pour montrer la soumission des dieux aux hommes : « Les dieux eux-mêmes peuvent être influencés avec des sacrifices, avec de douces supplications, avec des libations et la fumée des sacrifices, les hommes les apaisent et les implorent, quand ils ont transgressé la loi et commis une faute³⁴⁷. Est-ce par la justice que je gravirai la haute enceinte ou par les fourberies trompeuses, pour m'y retrancher et y passer ma vie ?³⁴⁸ »

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

Socrate ne croit pas que la vie de l'injuste soit plus heureuse que celle de l'homme juste et que l'injustice soit plus profitable et de plus grande valeur que la justice. Un gouvernement n'envisage aucun autre bien que le bien ultime du

³⁴⁶ Hésiode, *Travaux*, 286-289, cité par Platon.

³⁴⁷ *Illiade*, IX, 497-501.

³⁴⁸ Frag. 213 Machler.

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

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

Montaigne : variations et contradictions de la Justice

Montaigne a vécu dans une des périodes les plus troubles que la France ait connues. Il exprime son aversion pour les conflits fratricides entre catholiques et protestants et pour la violence qu'il condamne aussi bien dans les guerres de Religion françaises que dans la conquête du Nouveau Monde³⁴⁹ où, avec indignation il a flétri la cruauté des Espagnols. Il est horrifié par la torture que ses semblables infligeaient à des êtres vivants et « il a dû assister à cette effroyable rechute de l'humanisme dans la bestialité, à un de ces accès sporadiques de folie qui saisissent parfois l'humanité (...) ». Alors qu'en France et ailleurs l'un et l'autre étaient universellement admis, il a condamné, avec une extrême fermeté le supplice

³⁴⁹ Montaigne, *Essais*, III, VI, 1018-1025.

en matière pénale et la « question » en matière judiciaire, c'est-à-dire, les interrogatoires menés sous la contrainte et la torture, afin d'extorquer de faux aveux.

Montaigne exprime un surprenant besoin d'ordre social, l'observance des coutumes, des usages et des lois en vigueur. Il a foi en la nature qui se manifeste dans les mœurs et les coutumes établies. Il rapporte que la philosophie nous dit de suivre les lois de notre pays. Mais en invoquant la coutume, elle dénonce elle-même son incapacité car « la vérité doit avoir un visage pareil et universel ». Les lois, répond Montaigne, « prennent leur autorité de la possession et de l'usage ; il est dangereux de les ramener à leur naissance : elles grossissent et s'ennoblissent en roulant, comme nos rivières ; suivez-les contremont jusqu'à leur source, ce n'est qu'un petit surgon d'eau à peine reconnaissable qui s'enorgueillit ainsi et se fortifie en vieillissant³⁵⁰ ».

Il constatait qu'« il n'est rien en somme si extrême qui ne se trouve reçu par l'usage de quelque nation », que les lois, les morales et les religions des différentes cultures, quoique souvent fort diverses et éloignées, ont toutes quelque fondement, « de ne changer aisément une loi reçue ». Le sage peut juger les choses sans parti pris, mais à l'extérieur, il doit observer les lois et les mœurs en vigueur. Non pas que « les lois en vigueur soient toujours raisonnables : ce qui fait la valeur des lois, ce n'est pas qu'elles sont justes, mais qu'elles sont lois : c'est le fondement mystique de leur autorité ! Elles n'en ont pas d'autre. Qui bien leur sert. Quiconque leur obéit parce qu'elles sont justes, ne leur obéit justement pas par où il doit³⁵¹. »

Pascal reproduit textuellement ce passage en remplaçant simplement loi par coutume et ajoute : « Qui la ramène à son principe l'anéantit »³⁵². Car la coutume relève surtout du

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 656.

³⁵¹ *Ibid.*, I, III, XIII, p. 1203.

³⁵² *Pensées*, édition L. Brunschvicg, section V, n° 294, Hachette, p. 467.

hasard et il ne faut pas s'étonner que les lois soient si défectueuses.

Montaigne, était-il conservateur, quand il écrivait « Je suis dégoûté de la nouveauté, sous quelque forme qu'elle se présente car l'habitude est la reine du monde » ou feint-il de l'être, étant donné l'époque où il vivait et le contexte politico-religieux, puisqu'il avoue déjà : « Je ne puis avoir le jugement si flexible³⁵³ », et de fait, il est bien loin d'admettre que toutes les coutumes et toutes les lois se valent, qu'elles sont toutes bonnes.

Montaigne est aussi le précurseur de notre conception de l'État de droit. Il écrit : « Me déplaît être hors la protection des lois et sous autre sauvegarde que la leur. » Ses préceptes personnels pour « régler » et « conduire sa vie » sont l'ordre et la mesure. Il rappelle qu'Épicure disait des lois que « les pires nous étaient si nécessaires que, sans elles, les hommes s'entremangeraient les uns les autres », tandis que Platon considère que, « sans lois, nous vivrions comme des bêtes brutes et qu'on a raison de donner à l'esprit humain les barrières les plus contraintes qu'on peut car notre esprit est un outil vagabond, dangereux et téméraire auquel il est malaisé d'y joindre l'ordre et la mesure.³⁵⁴ »

Dans leur réflexion sur la justice, L.-M. Morfaux et P. Henriot³⁵⁵ ont repris les pages de Montaigne, *l'Apologie De Raymond Sebond*, où il cite pour exemple l'exercice de la justice afin d'illustrer l'incertitude de la raison qui n'arrive pas à déterminer la vérité morale. Il démontre ainsi la position parfois imparfaite, parfois inconstante du juge. « La raison, dit Montaigne, va toujours, et *torte* (marchant de travers), et déhanchée, et avec le mensonge comme avec la vérité.... cette raison, de laquelle il y en peut avoir cent contraires, autour d'un même sujet, c'est un instrument de

³⁵³ *Ibid.*, II, XII, Pléiade, Gallimard, pp. 652-654.

³⁵⁴ Platon, les *Lois*, p. 862 de l'édition de 1546.

³⁵⁵ L.-M. Morfaux et P. Henriot, *Philosophie, Notions et textes*, collection L.-M. Morfaux, Armand Colin.

plomb et de cire, allongeable, ployable et accommodable à tous biais et toutes mesures... Quelque bon dessein qu'ait un juge, s'il ne s'écoute de près, à quoi peu de gens s'amuse, l'inclination à l'amitié, à la parenté, à la beauté et à la vengeance, et non pas seulement choses si pesantes, mais cet instinct fortuit qui nous fait favoriser une chose plutôt qu'une autre, et qui nous donne, sans le congé de la raison, le choix en deux pareils sujets, ou quelque ombrage de pareille vanité (quelque ombre aussi vaine), peuvent insinuer insensiblement en son jugement la recommandation ou défaveur d'une cause et donner pente à la balance³⁵⁶. »

À cette partialité du juge, il faudrait ajouter l'extrême complication en matière de droit où la pratique de la justice peut donner lieu aux jugements les plus contradictoires. « Aucune science si infinie, dépendant de l'autorité de tant d'opinions et d'un sujet si arbitraire, il ne peut être qu'il n'en naisse une confusion extrême de jugements. Aussi n'est-il guère si clair procès auquel les avis ne se trouvent divers. Ce qu'une compagnie a jugé, l'autre le juge au contraire, et elle-même au contraire une autre fois. De quoi nous voyons des exemples ordinaires par cette licence, qui tache merveilleusement la cérémonieuse autorité et lustre de notre justice, de ne s'arrêter aux arrêts et courir des uns et aux autres juges pour décider d'une même cause (qui était puni de la peine capitale)³⁵⁷ ».

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

³⁵⁶ *Essais*, I, II, XII, (*Apologie de Raymond Sebond*), Pléiade, pp. 635-636.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 656, 7.

Alors que la vérité doit avoir un visage constant et universel, il n'est chose en quoi le monde soit si divers qu'en coutumes et lois. Notre raison conseille généralement à chacun d'obéir aux lois de son pays, « cette mer flottante des opinions d'un peuple ou d'un Prince, qui peindront la justice d'autant de couleurs et la reformeront en autant de visages qu'il y aura en eux de changements de passion ». Chez nous, dit-il, « j'ai vu telle chose qui nous était capitale, devenir légitime ; et nous, qui en tenons d'autres (qui en tenons d'autres pour capitales), sommes à même, selon l'incertitude de la fortune guerrière, d'être un jour criminels de lèse-majesté humaine et divine, notre justice tombant à la merci de l'injustice, et en l'espace de peu d'années de possession, prenant une essence contraire³⁵⁸ ».

Les lois de la justice ne peuvent subsister sans quelque mélange d'injustice. « Je ne puis pas avoir le jugement si flexible. Quelle bonté est-ce que je voyais hier en crédit, et demain plus, et que le trajet d'une rivière fait crime ? » Pascal se souviendra de ce développement dans *les Pensées* : « Plaisante justice qu'une rivière borne ; vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà !³⁵⁹ ». Dans toute punition exemplaire, poursuit Montaigne, « il y a une part d'injustice au détriment des particuliers, mais au bénéfice de l'État... Quiconque il soit, il en sort avec perte...³⁶⁰ »

Les lois éthiques sont si difficiles à établir, tant il y a de contradictions et d'erreurs dans cette justice toute relative qui nous régit. À travers ce texte, Montaigne donne une vision négative de la justice de son époque, une justice dure et parfois injuste : « Des paysans viennent de m'avertir en hâte qu'ils ont laissé présentement en une forêt qui est à moi un homme meurtri de cent coups, qui respire encore et qui leur a demandé de l'eau par pitié et du secours pour le soulever. Disent qu'ils n'ont osé l'approcher et s'en sont

³⁵⁸ *Ibid.*, II, XII, p. 652.

³⁵⁹ Pascal, *Pensées*, section V, n° 294.

³⁶⁰ Tacite, *Annales*, livre XLV, chap. XLIV ; citation prise également chez Bodin.

fuis, de peur que les gens de la justice ne les y attrapassent, et, comme il se fait de ceux qu'on rencontre près d'un homme tué, ils n'eussent à rendre compte de cet accident à leur totale ruine, n'ayant ni suffisance (habileté), ni argent, pour défendre leur innocence. Que leur eussé-je dit ? Il est certain que cet office d'humanité les eût mis en peine... Combien avons-nous découvert d'innocents avoir été punis, je dis sans la culpabilité des juges ; et combien y a-t-il eu que nous n'avons pas découverts ?... Combien ai-je vu de condamnations plus crimineuses que le crime ?³⁶¹ »

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

Montaigne rapporte également le cas où, pour rendre une justice tout à fait étrange, on a eu recours à la prostitution de la conscience³⁶² : la fille, à Sejan, ne pouvant être punie de mort, parce qu'à Rome, on ne pouvait pas condamner à mort une fille vierge, elle fut violée par le bourreau afin de donner passage aux lois, avant qu'il l'étrangla.

Nous voyons que « La justice en soi, naturelle et universelle, est autrement réglée, et plus noblement que l'est cette justice, spéciale, nationale, contrainte aux besoins de nos polices », c'est-à-dire de notre vie politique car « Nous ne possédons pas la représentation authentique et exacte du véritable droit et de la justice parfaite ; nous utilisons leur ombre, leur image³⁶³ ».

Montaigne note, par ailleurs, que la colère et la haine perturbent la justice. La plupart des occasions des troubles du monde, dit-il, sont *grammairiennes*. « Notre parler a ses faiblesses et

³⁶¹ Montaigne, *De l'expérience*, livre III, ch. XIII, p. 359-362.

³⁶² Tacite mentionne sans commentaire le supplice de la fille de Sejan, *Annales*, livre V, chap. IX.

³⁶³ *Ibid.*, livre III, chap. XVII.

ses défauts, comme tout le reste³⁶⁴ ». Nos procès et la plupart des guerres ne naissent que du débat de l'interprétation des lois, de cette impuissance de n'avoir su clairement exprimer les conventions et les traités d'accord des princes.

On décrit souvent Montaigne comme un conservateur mais l'ironie, c'est qu'il appelle à une conversion à la démocratie, au respect des libertés existantes et de la tolérance à l'égard de quelque opinion que ce soit. Il trouve que la voie de la vérité est une et simple, qu'elle trouve encore son opportunité et sa mise en quelque siècle que ce soit, qu'elle ne peut jamais être mauvaise à dire, qu'elle est toujours préférable au mensonge, et qu'à l'échelle d'une existence la ruse et la dissimulation ne rapportent pas autant que la simple franchise.

Mais malgré notre obligation envers la collectivité, Montaigne fait prévaloir le droit de la vertu. L'intérêt commun, ne doit pas tout requérir contre l'intérêt privé, « le souvenir du droit privé survivant même au milieu des discordes publiques.³⁶⁵ »

On voit que Montaigne a voulu garder à cette analyse de la justice le caractère de l'observation objective qui justifie, à ses propres yeux, le scepticisme général, très marqué à cette époque et qui s'associe à un conservatisme politique et religieux. Il faut donc bien admettre cette conclusion sceptique : « Considérez la forme de cette justice qui nous régit : c'est un vrai témoignage de l'humaine imbécillité, (au sens latin de faiblesse) tant il y a de contradiction et d'erreur³⁶⁶ »

Voltaire dénonce les injustices

Afin d'assurer la justice et la liberté, « le premier des biens », Voltaire revendique la *liberté des personnes*, la *liberté individuelle*, la *libre disposition* pour chacun de ses biens et de

³⁶⁴ Montaigne, *Essais*, livre II, p. 251.

³⁶⁵ Tite-Live, *Histoire*, livre XXV, chap. XVIII.

³⁶⁶ Montaigne, *Essais*, livre III, chap. XIII, Pléiade, p. 201.

son travail, la *liberté de parler* et *d'écrire* et la *liberté de conscience*. Il s'élève contre les juges qui achètent leurs charges, qui n'offrent pas toutes les *garanties* d'intelligence, de compétence, d'impartialité et qui se contentent de présomptions et de convictions personnelles. Il voudrait qu'avant de condamner un homme, on ait fait la *preuve complète* de sa culpabilité, que tout jugement s'accompagne des *motifs* qui le justifient, et que les peines soient *proportionnelles* aux *délits*.

Tout comme Montaigne, Voltaire aussi s'élèvera de manière véhémement contre cette coutume barbare d'infliger la *question* : « Il n'y a pas d'apparence qu'un conseiller de la Tournelle regarde comme un de ses semblables un homme qu'on lui amène hâve, pâle, défait, les yeux mornes, la barbe longue et sale, couvert de la vermine dont il a été rongé dans un cachot. Il se donne le plaisir de l'appliquer à la grande et à la petite torture, en présence d'un chirurgien qui lui tâte le pouls, jusqu'à ce qu'il soit en danger de mort, après quoi on recommence ; et, comme on dit très bien dans la comédie des Plaideurs : « Cela fait toujours passer une heure ou deux ». Le grave magistrat qui a acheté pour quelque argent le droit de faire ces expériences sur son prochain va conter à dîner à sa femme ce qui s'est passé le matin. La première fois madame a été révoltée, à la seconde elle y a pris goût... ; et ensuite, la première chose qu'elle lui dit lorsqu'il rentre en robe chez lui : « Mon petit cœur, n'avez-vous fait donner aujourd'hui la question à personne ?³⁶⁷ »

Voltaire s'engage dans des luttes qui l'ont rendu célèbre et, dès 1762, il devient le champion de la justice. Dans l'affaire Calas, il entreprend contre l'intolérance et les tares de la justice une campagne fébrile, qui ne prendra fin qu'à sa mort. À Toulouse, en 1761, le jeune Marc-Antoine Calas est trouvé pendu dans sa propre maison. La rumeur publique accuse son père, un commerçant protestant, Jean Calas, de

³⁶⁷ Voltaire, *Essai sur la probabilité en fait de justice* (1772) ; citation rapportée dans la collection littéraire Lagarde et Michard, Éditions Bordas.

l'avoir assassiné pour l'empêcher de se convertir au catholicisme. Les passions religieuses se déchaînent et influent sur les juges eux-mêmes. Bien qu'il crie son innocence, Jean Calas est torturé, espérant lui faire avouer un crime qu'il n'a jamais commis puis brûlé vif le 10 mars 1762. Sa femme est acquittée, son fils Pierre condamné au bannissement, ses deux filles enfermées dans des couvents. Voltaire fut d'abord indécis, car l'accusation reposait sur des allégations sérieuses. Mais, recueillant chez lui les deux fils du supplicié, il les interroge et acquiert la *conviction* que Callas est innocent. Dès lors, Voltaire lance une campagne de réhabilitation pour obtenir la révision du procès. Dès qu'un premier arrêt en faveur de Callas fut prononcé, Voltaire saisit alors l'occasion de stigmatiser le fanatisme dans le *Traité sur la Tolérance* (1763). Il oblige le Parlement de Toulouse à communiquer sa procédure et obtient la cassation du jugement en 1764. Au bout de trois ans de lutte, en 1765, le Grand Conseil prononce, à l'unanimité des quarante juges, la *réhabilitation de Calas*. Voltaire ne s'arrête pas en si bon chemin. Il se mobilise ensuite pour défendre d'autres innocents. « Ce sang innocent crie, s'indigne Montaigne. Et moi je crie aussi ; et je crierai jusqu'à ma mort. »

La justice est un devoir³⁶⁸

Fonder la justice véritable sur le respect de la dignité de la personne humaine, c'est là une immense idée dont le mérite appartient à **Kant** qui nous invite « d'agir toujours de façon à traiter l'humanité aussi bien dans notre personne que dans la personne d'autrui toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen³⁶⁹ ». Par contre, il ne faudrait pas considérer cette conquête essentielle de la civilisation, de façon statique et conservatrice et ne pas admettre,

³⁶⁸ *La Justice*, L.-M. Morfaux et P. Henriot, *Philosophie, Notions et textes*, collection L.-M. Morfaux, Armand Colin.

³⁶⁹ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785, 2^e section.

par exemple, comme le soutenait Kant en 1797, que « le souverain dans l'État n'ait envers ses sujets que des droits et pas de devoirs, ni que leur soit refusé le droit de résister aux abus du pouvoir et de se rebeller, sous le prétexte que le peuple en l'occurrence serait juge et partie »³⁷⁰.

Proud'hon conçoit une justice ouverte, génératrice de progrès social. « Le progrès reste donc la loi de notre âme, non pas en ce sens seulement que, par le perfectionnement de nous-mêmes, nous devons approcher sans cesse de l'absolue justice et de l'idéal, mais en ce sens que l'Humanité, se renouvelant et se développant sans fin, comme la création elle-même, l'idéal de Justice et de beauté que nous avons à réaliser change et s'agrandit toujours³⁷¹ ».

Selon Proud'hon, l'homme s'affirme à la fois comme individu et comme espèce. Il n'existe, que dans et par la société. Il met l'accent sur la garantie réciproque du respect de la personne et sur le devoir implicite de la défendre. Il déclare la supériorité de la Justice sur la religion. Il envisage les relations nouvelles et réelles que la Justice doit instituer par l'existence du contrat. Il souligne clairement que le droit fixé par telle ou telle législation, n'est pas le droit réel mais le droit idéal. Il emprunte à Descartes l'idée de l'universalité de la raison : « Entre deux citoyens, il peut y avoir inégalité de savoir acquis, de travail effectif, de services rendus ; il n'y a pas d'inégalité dans la raison : tel est le fondement du droit personnel, telle est la base de notre démocratie ».

L'égalité étant posée comme principe de la Justice et la règle des mœurs étant le plus grand bien, Proud'hon tente de concilier les intérêts divergents tant individuels que collectifs, en écartant, d'une part, l'hypothèse qui absorbe l'individu dans la collectivité et qui aboutit « à la déchéance de la

³⁷⁰ *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, 2^e partie, 1^{ère} section : Remarques générales sur les effets juridiques qui résultent de la nature de la société civile.

³⁷¹ Proud'hon, *De la Justice dans la révolution et dans l'Église*, 1858, Programme XI, Marcel Rivière, t. I, p. 233.

personnalité au nom de la société »³⁷² ; et à l'autre extrême, « l'hypothèse d'une liberté illimitée » de l'individu qui serait une pure utopie.

On ne s'étonnera pas dès lors que Proud'hon fasse de la Justice un absolu « que l'Humanité a de tout temps adoré au nom de *Dieu* ; que la philosophie n'a cessé de chercher à son tour sous des noms divers, *Idée* de Platon et Hegel, *Absolu* de Fichte, *Raison pure* et *Raison pratique* de Kant, *Droit de l'homme et du citoyen* de la Révolution.³⁷³. »

Bibliographie

- 1 - *Grand dictionnaire de la philosophie*, Larousse, Sylvie Solère-Queval.
- 2 - *Philosophie, Notions et textes : La Justice*, L.-M. Morfaux et P. Henriot, Armand Colin.
- 3 - Platon, *La République*, Jean François Mattéi, Éditions Flammarion, PUF, 667 pages.
- 4 - *Montaigne*, Essais I, *Préface d'André Gide*, *Folio classique*, Éditions Gallimard, 502 pages.
- 2 - *Montaigne*, Essais II, *Préface d'André Thibaudet*, *Folio classique*, Éditions Gallimard, 638 pages.
- 3 - *Montaigne*, Essais III, *Préface de Maurice Merleau Ponty*, *Folio classique*, Éditions Gallimard, 501 pages.
- 4 - *Montaigne de Francis Jeanson*, Le Seuil, 222 pages.
- 5 - *Montaigne par J.-F. Revel*, Le Point, 22 août 1992 - numéro 1040, pages 45-47.
- 6 - *Montaigne par Roger Pol Droit*, Le Point n°1821 du 9 août 2007.
- 7 - *La philosophie de Montaigne par Harald Höffding*, Encyclopédie de l'Agora.
- 8 - L.-M. Morfaux et P. Henriot, *Philosophie, Notions et textes*, La Justice, Armand Colin.

³⁷² *Ibid.*, 1^{re} étude, chap. II, & IV et V, pp. 298-299.

³⁷³ *Ibid.*, Programme, & IX, p. 223.

À la découverte de Voltaire

(Juin 2011)

Voltaire incarne l'intellectuel engagé avec une foi et une morale rationnelle et universelle, dépouillée de la superstition et des horreurs du fanatisme, au service de la vérité, de la justice et de la liberté de penser. Son insolence et sa prétendue superficialité irritent les techniciens officiels de la philosophie qui refusent de le classer comme philosophe. Pourtant, toute son époque et toute l'histoire à sa suite le nomment ainsi car « il est bien difficile, écrit Roger-Paul Droit, d'écarter de la philosophie un auteur qui incarne l'esprit philosophique de son temps, mène le combat des Lumières contre le despotisme et la superstition, rédige des *Lettres Philosophiques*, un *Dictionnaire Philosophique* et cent autres traités et libelles, un homme dont toutes les interventions défendent le pouvoir suprême de la raison³⁷⁴ ».

D'un esprit rationnel et indépendant, sa joie est un défi à « l'idéal ascétique », son insolence, le premier pas de l'émancipation. Il possède, écrit Marc Fumaroli, « un génie du ridicule et de la satire qui n'ignore rien de la gravité tragique que comporte sa puissance de feu³⁷⁵ », son arme fatale contre les systèmes de la terreur religieuse et moralisatrice. Voltaire joue à cache-cache avec le pouvoir et multiplie les provocations contre la toute puissante Église, une corporation sectaire à ses yeux. Il hait viscéralement le fanatisme religieux. Il n'est pas pour autant athée. Il croit en un Dieu tout-puissant qui n'a besoin ni de prêtres, ni de texte pour régir l'univers.

Il devient à 70 ans un intellectuel engagé. Resté célèbre pour sa défense des persécutés et des victimes de l'intolérance religieuse, il exprime ainsi sa révolte : « Ce sang innocent crie. Et moi je crie aussi ; et je crierai jusqu'à ma mort. » Mais ce mondain qui finit par devenir justicier n'est absolument pas révolutionnaire. Ce modèle républicain des révolu-

³⁷⁴ Roger-Paul Droit, Voltaire, *Le monde de la philosophie*, Flammarion.

³⁷⁵ Guillaume Métayer, *Nietzsche et Voltaire*, Flammarion.

tions de 1789 est paradoxalement fasciné par la monarchie constitutionnelle anglaise ; il tient des propos élitistes et ne dissimule pas son dédain pour le peuple quand il écrit : « Qu'il soit guidé et non pas qu'il soit instruit. Il n'est pas digne de l'être... Il me paraît essentiel qu'il y ait des gueux ignorants... Quand la populace se met à raisonner, tout est perdu. » Cela n'empêchera pas Victor Hugo de célébrer Voltaire en termes élogieux mais ne correspondant pas tout à fait à la réalité : « Voltaire a vaincu le vieux code et le vieux dogme. Il a vaincu le seigneur féodal, le juge gothique, le prêtre romain, il a élevé la populace à la dignité du peuple ». Sa vie entière oscille entre succès mondains et littéraires, séjours à la Bastille, exils en Angleterre et en Prusse. Tout au long de sa vie, Voltaire fréquente les Grands et courtise les monarques. Il gardera de ses origines le sens des affaires et l'ambition d'égaliser les nobles. Il aime le luxe, les plaisirs de la table et de la conversation qu'il considère, avec le théâtre, comme l'une des formes les plus achevées de la vie en société. Bien qu'il manifeste parfois un sentiment pessimiste devant l'absurdité de la vie, il garde une foi optimiste dans le progrès humain. Devant toutes les religions et tous les totalitarismes qui ont humilié, persécuté et perpétré des massacres, Voltaire se morfond en écrivant : « On est fâché d'être né. On est indigné d'être homme, comment s'est-il trouvé des barbares pour ordonner ces crimes et tant d'autres barbares pour les exécuter ? ». Ses revendications sont encore d'actualité et le XX^e siècle ne l'a pas démenti. Peut-on alors se demander si « le XXI^e siècle sera voltairien ou ne sera pas ? »

Sa vie

François Marie Arouet, dit Voltaire, est né à Paris le 21 novembre 1694, d'un père notaire, issu d'une famille de tanneurs angevins. Il perd sa mère à l'âge de sept ans. Il a un frère aîné, Armand Arouet (1685-1745), avocat en Parlement,

catholique rigoriste célibataire dont Voltaire hérita les biens, et une sœur, Marie Arouet, épouse de Pierre François Mignot, correcteur à la Chambre des Comptes, seule personne de sa famille qui lui ait inspiré de l'affection. Elève frondeur, doué et remarquablement intelligent, il entre à dix ans chez les Jésuites du collège Louis-le-Grand qui enseignent le latin, le grec et la rhétorique, mais veulent avant tout former des hommes du monde. Il y tisse des liens d'amitié et des relations précieuses dont il saura user toute sa vie.

À contre-pied de l'éducation des jésuites, son parrain et homme de lettres, l'abbé de Châteauneuf l'introduit, dès l'âge de douze ans, dans les milieux mondains parisiens dont la société libertine du Temple où il fréquenta des membres de la haute noblesse et des poètes, épicuriens lettrés connus pour leur bel esprit et leur amoralité, et amateurs de soupers galants. Il y prit des goûts de luxe, de plaisir et de débauche. Le jeune garçon les amuse en leur faisant des vers et plaisante sans retenue sur la religion et la monarchie. Il quitte le collège à dix-sept ans et annonce à son père qu'il ne veut être ni avocat, ni titulaire d'une charge de conseiller au Parlement mais homme de lettres et s'illustrer dans la poésie et le théâtre, les deux genres les plus prestigieux du XVIII^e siècle. Devant l'opposition paternelle, il s'inscrit à l'école de droit et se résigne à entrer en apprentissage chez un magistrat. Son père l'éloigne un moment en l'envoyant à Caen, puis en le confiant au frère de son parrain, le marquis de Châteauneuf qui vient d'être nommé ambassadeur à La Haye et qui accepte d'en faire son secrétaire privé. Mais son éloignement ne dure pas. À Noël 1713, il est de retour, chassé des Pays-Bas à cause de relations tapageuses avec une demoiselle. Il est sauvé par un ancien client de son père, lettré et fort riche, M. de Caumartin, marquis de Saint-Ange, ancien conseiller de Louis XIV qui se propose de l'accueillir dans son château où il passe son temps à lire, à écrire et à écouter des récits qui lui serviront pour *La Henriade* et *Le Siècle de Louis XIV*.

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

Si on l'attire dans les salons et les châteaux où triomphent ses talents de poète mondain, c'est de Versailles que Voltaire attend la reconnaissance. En **1725**, le voici à Fontainebleau, où il donne trois pièces de théâtre pour le mariage du roi. Faveurs, pensions, tout vint combler ses désirs. Sur le point de se faire enfin un nom à la Cour, lorsque l'épouse de Louis XV lui accorde une pension, il est apostrophé à la Comédie-Française, en **janvier 1726**, par le Chevalier de Rohan-Chabot, descendant d'une des plus anciennes familles du

royaume, arrogant et plein de mépris pour ce bourgeois « qui n'a même pas de nom » : « Monsieur de Voltaire, Monsieur Arouet, comment vous appelez-vous ? » Sa réplique est cinglante : « Voltaire ! Mon nom, je le commence, et vous finissez le vôtre ! ». Quelques jours plus tard, il subit une bastonnade. Blessé, humilié, il veut obtenir réparation par les armes mais nul ne prend sa défense et une lettre de cachet l'envoie de nouveau le **17 avril** à la Bastille, méditer ce qu'il en coûte à un roturier, un bouffon gênant, de s'attaquer à un gentilhomme : dix ans d'efforts ruinés par un mot d'esprit. Il n'est libéré, deux semaines plus tard, qu'à la condition qu'il s'exile en Angleterre.

Voltaire, alors âgé de 32 ans, embarque pour l'Angleterre, en **mai 1726**. Il est accueilli à bras ouverts par la société politique et littéraire où il rencontre des écrivains, des philosophes et des savants. Il acquiert rapidement une excellente maîtrise de l'anglais et retrouve l'existence brillante qu'il avait connue en France. Il s'investit dans des genres jusqu'alors considérés comme peu prestigieux : l'histoire, l'essai politique et plus tard le roman. Il lit Locke, se familiarise avec la physique révolutionnaire de Newton, converse avec l'évêque philosophe Berkeley et le théologien Clarke. Il dédie la *Henriade* à la reine d'Angleterre en **1728**, prépare quatre tragédies et projette d'écrire une *Histoire de Charles XII*, roi de Suède et les *Lettres Anglaises*. Cette expérience va le marquer d'une empreinte indélébile car il est profondément impressionné par la réussite économique de la société anglaise, la liberté, la tolérance, le pluralisme religieux et politique. Mais bien que les Anglais ne fassent pas allusion à leurs lois anti-catholiques³⁷⁶ qui transformaient les Anglais de cette religion en sous-hommes auxquels on refusait toute instruction et toute fonction officielle sur le territoire anglais, dans les provinces qui en dépendaient (Écosse et Irlande) et dans l'ensemble des colonies, Voltaire reste séduit par leur approche rationnelle de la foi, lui qui est hostile au dogmatisme

³⁷⁶ *Test Act* qui datait du XVII^e siècle ne fut abrogé qu'au XIX^e siècle.

religieux fondé sur la superstition et ne laissant pas les hommes libres de leur destinée. Refusant de faire carrière en Angleterre, il est autorisé à rentrer en France à l'automne **1728**, pourvu qu'il se tienne éloigné de la capitale.

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

En **1733**, à 40 ans, Voltaire fait une rencontre décisive. La savante marquise, Émilie du Chatelet, intelligente et cultivée, passionnée de sciences expérimentales, traductrice des *Principes de Newton*, l'accueille au château de Cirey, à quelques lieues de la Lorraine. Il s'évade parfois à Paris, en Belgique, en Hollande ou en Prusse, en visite amicale ou en négociation diplomatique chez son royal disciple, Frédéric. Mais, très vite, naît une passion amoureuse et intellectuelle qui va définitivement convertir Voltaire à la philosophie. Il va passer dix années laborieuses et créatrices (**1734-1744**) dans cette retraite sûre où il installe un théâtre dans le grenier et confie à ses invités les rôles des nombreuses pièces écrites durant cette période. Il mène une guerre de *pamphlets* injurieux, parfois grossiers contre J.J. Rousseau et l'abbé Desfontaines et entretient une vaste correspondance, surtout avec Paris dont il a la nostalgie. Émilie incite Voltaire, l'insolent, à la prudence. Mais, en **1734**, le Parlement de Paris ordonne que les *Lettres Philosophiques* soient brûlées. S'il fait encore scandale avec le libertinage agressif du *Mondain* (**1736**), il est plus modéré dans les *Discours sur l'Homme* (**1738**) et diffère la publication d'un dangereux *Traité de Métaphysique*. Il s'occupe de physique, de chimie, d'astronomie, écrit

une *Épître sur Newton* (1736), vulgarise les *Éléments de la Philosophie de Newton* (1738) et soumet à l'Académie des Sciences un *Essai sur la nature du feu* (1738). Voulant initier Madame du Chatelet à l'histoire, il entreprend le *Siècle de Louis XIV* et l'*Essai sur les Mœurs*.

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

Voltaire entame une correspondance avec le futur Frédéric II de Prusse, prince éclairé, poète, ennemi de la superstition, soucieux du bonheur des peuples. Déterminé à faire de sa Cour la plus prestigieuse d'Europe, il pense que Voltaire serait une pièce de choix. Mais Voltaire, rattrapé par sa naïveté et sa vanité, croit pouvoir jouer la carte prussienne pour rentrer en grâce à Versailles, tout en offrant ses services

à la diplomatie française. Son double jeu est percé à jour lors de ses visites en Prusse, en **1740** et en **1743**, où il exige le remboursement de ses frais de voyage. Resté seul depuis la mort de M^{me} de Châtelet, déçu par la cour de France où il essayait vainement de rentrer en grâce, Voltaire se laisse alors tenter en **1750** par les promesses du roi de Prusse qui lui offre le poste de chambellan à la cour de Berlin, la grande croix de l'ordre du mérite et une pension considérable de vingt mille livres. Mais il a fallu déchanter car, aussitôt sur le trône, Frédéric II envahit la Silésie. Voltaire espérait alors jouer un rôle politique s'efforçant, en vain, de renouer l'alliance rompue entre la France et la Prusse. Cet échec lui fit mesurer le fossé qui existe entre la philosophie et le réalisme politique. Les deux amis ne peuvent dissimuler longtemps leurs traits principaux, l'un son humeur altière et son habitude d'être obéi, l'autre sa supériorité intellectuelle et son esprit piquant. La brouille fut inévitable et, en **1753**, une querelle de Voltaire avec Maupertuis, que soutient le roi, précipite la rupture. Si le roi et le philosophe s'accordent sur le plan des Lumières et de la lutte contre le fanatisme, Voltaire agace Frédéric par son tempérament frondeur, son irrévérence, ses combinaisons financières, ses prétentions politiques. De son côté, Voltaire éprouve l'égoïsme du roi qui contrôle sa correspondance, son esprit despotique et ses paroles désobligeantes. Remis à sa place de serviteur après une spéculation financière illégale, il plie l'échine en bon courtisan. Quant à Frédéric II, il ne se montre guère charitable et déclare en privé : « J'aurai besoin de lui encore un an tout au plus ; on presse l'orange et on jette l'écorce », mot qui parvint aux oreilles de Voltaire. En **1753**, la rupture avec Frédéric II éclate officiellement. L'expérience prussienne lui a montré l'envers du despotisme éclairé : il est arrêté et mis en résidence surveillée pendant un mois à Francfort ; sur le chemin du retour, il sent le prix de la liberté et de la douceur d'être maître chez soi. Chateaubriand a *ainsi* formulé dans ses *Mémoires d'outre-tombe* la sentence que, depuis,

toute la science voltairienne n'a pas réussi à faire casser : « Le roi de Prusse et Voltaire sont deux figures bizarrement groupées qui vivront : le second détruisait la société avec la philosophie qui servait au premier à fonder un royaume ».

Déçu par l'aventure prussienne, plus que jamais obsédé par la maladie et par la mort, Voltaire brosse dans sa correspondance cet autoportrait amer : « Je ne suis plus qu'une pomme cuite sur un cou de grue ». Cependant, c'est à Berlin qu'il publie *Le Siècle de Louis XIV* (1751) et qu'il écrit le *Poème sur la loi naturelle* (1752) ; c'est alors qu'il s'engage définitivement dans la voie du conte philosophique avec *Micromégas* (1752) et dans celle du pamphlet avec *Akakia*.

Voltaire est également banni de la Cour du roi de France, à cause d'un manuscrit falsifié du futur *Essai sur les mœurs*. N'osant pas rentrer à Paris, il passera deux ans en Alsace puis, décidé à chercher le calme hors de France, mais près de la frontière, il trouve asile au début de 1755 aux portes de Genève, dans la propriété qu'il appellera « *Les Délices* ». Il y passe cinq années marquées par des événements importants, notamment sur le plan politique et par une grande fécondité littéraire. À 60 ans, Voltaire découvre la nature et la vie rustique. Avec M^{me} Denis, il reçoit ses amis et installe un théâtre où l'on joue l'*Orphelin de la Chine* (1755). Il a même l'espoir de gagner à la « philosophie » les pasteurs protestants, plus soucieux de morale que de dogme et de fonder à Genève le culte de l'Être suprême. Amère désillusion ! Les Genevois interdisent son théâtre et s'indignent d'être traités de sociniens³⁷⁷ (autant dire déistes) dans l'article *Genève* de l'*Encyclopédie*, inspiré par Voltaire. Après quelques hésitations, il s'engage à fond dans la bataille encyclopédique et accable de satires et de pamphlets les ennemis des philosophes. C'est encore pendant son séjour aux *Délices* que s'envenime la brouille avec Rousseau.

³⁷⁷ Adeptes du socinianisme : Socin (1525-1562) est un réformateur italien qui niait la divinité de J.C. et le dogme de la Trinité, les estimant contraires au monothéisme.

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

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

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

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

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

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

En 1778, à l'âge de 84 ans, Voltaire obtint de Louis XVI, d'abord hostile, l'autorisation de revenir à Paris où il fut ovationné par le peuple avec un tel enthousiasme que certains historiens voient dans cette journée du 30 mars, la première des journées révolutionnaires. Fêté à l'Académie,

il assiste à la représentation d'*Irène*, sa dernière tragédie et voit son buste couronné sur la scène, au milieu de l'enthousiasme. Deux mois avant sa mort, le **7 avril 1778**, il devient franc-maçon dans la loge parisienne des « *Neuf Sœurs* » dont il partageait déjà les idéaux. Voltaire déclare par écrit : « Je meurs dans la sainte religion catholique où je suis né », avant d'ajouter selon son secrétaire : « Si j'étais sur les bords du Gange, je voudrais expier une queue de vache à la main ». Il meurt, épuisé par tant de gloire le **30 mai 1778**. Dès février, il avait rédigé sa dernière profession de foi : « Je meurs en adorant Dieu, en aimant mes amis, en me haïssant par mes ennemis, en détestant la superstition ». Inhumé à l'abbaye de Scellières, près de Troyes, ses cendres sont transférées au Panthéon, le **11 juillet 1791**, où Rousseau, qu'il n'appréciait guère, lui fera face...

Son œuvre littéraire

Elle est imposante et plus que jamais, d'actualité. Elle emprunte à plusieurs cultures, jalonnée de prises de position politique et philosophique contre l'intolérance et les dangers du fanatisme. Prudent, Voltaire ne signe aucun livre et utilise de nombreux pseudonymes ; jusqu'à l'âge de 84 ans, il inonde l'Europe de brûlots et de lettres caustiques. Écrire fut sa passion. Ainsi, rapporte André Magnan : « Il se consacrait à l'écriture de six heures du matin à 22 heures et épuisait deux secrétaires par jour³⁷⁸ ». Aujourd'hui, on lit essentiellement, les *Lettres philosophiques*, le *Dictionnaire philosophique* qui reprend les axes principaux de son œuvre et, parmi ses contes, *Candide*³⁷⁹ et *Zadig* font partie des textes incontournables du XVIII^e siècle. Sa correspondance a influencé les Lumières et compte plus de 23 000 lettres connues et des articles publiés dans l'*Encyclopédie* de Diderot et

³⁷⁸ André Magnan, coauteur de *L'Inventaire de Voltaire*, Gallimard, 1995.

³⁷⁹ En mai 2010, le manuscrit de *Candide* a été exposé à *New York Public Library*, prêté par la bibliothèque de l'Arsenal.

d’Alembert. Le théâtre, éminemment civilisateur, fut la passion de sa vie alors que ses pièces de théâtre – une soixantaine – sont aujourd’hui tombées dans l’oubli.

Ses idées

« Philosophie paresseuse vaut mieux que théologie turbulente et chimères métaphysiques.

Et philosopher signifie libre pensée ».

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

Voltaire tire la ***ligne directrice de sa morale*** de la doctrine du philosophe anglais John Locke³⁸⁰ qui apparaît comme le défenseur du libéralisme. Il souligne que la tâche de l’homme consiste à prendre en main sa destinée, améliorer sa condition, assurer et embellir sa vie par la science, l’industrie, les arts et par une bonne “police” des sociétés. Le rôle de la morale est de nous enseigner les principes de cette “police” et de nous accoutumer à les respecter tout en sachant que ce qui est utile à la société est utile à chacun. Pour Voltaire, la philosophie de Locke a eu le mérite de se détourner des systèmes métaphysiques pour s’en tenir à l’expérience. Ne croyant que ce qu’il pouvait vérifier, il a ruiné la théorie cartésienne des idées innées et établi « que toutes nos idées nous viennent des sens ». Il admet, avec Locke, la possibilité de la nature matérielle de l’âme. Aux théologiens indignés d’une proposition si impie, il réplique « que nous ne connaissons clairement ni l’esprit, ni la matière et que l’impiété

³⁸⁰ Voltaire, *Lettres Philosophiques*, Lettre XIII.

consisterait au contraire à borner la puissance de Dieu ». On cria que Locke voulait renverser la religion alors qu'il ne s'agissait que d'une question purement philosophique, très indépendante de la foi et de la religion où il fallait examiner sans aigreur s'il y avait de la contradiction à dire : « la matière peut penser, et si Dieu peut communiquer la pensée à la matière ». Mais les théologiens commencent trop souvent par dire que Dieu est outragé quand on n'est pas de leur avis puis le superstitieux vient à son tour et dit qu'il faut brûler, pour le bien de leurs âmes, ceux qui soupçonnent qu'on peut penser avec la seule aide du corps.

Voltaire *a toujours combattu les métaphysiciens et leurs vaines spéculations* concernant les attributs et la vraie nature de Dieu, l'origine du monde et de la vie, l'existence et l'immortalité de l'âme, les rapports de l'âme et du corps, l'origine du mal et la destinée de l'homme. Toutes ces questions dépassent notre intelligence et mieux vaut nous en tenir au doute, nous tourner vers le monde physique que nous connaissons par nos sens³⁸¹ et rechercher le bonheur terrestre « autant que la nature humaine le comporte ». Comme nos aptitudes et notre connaissance sont limitées, Voltaire nous invite à fonder notre connaissance sur les sens et l'expérience sensible et à mettre à la fin des chapitres de métaphysique « N.L., *non liquet*, ce n'est pas clair.³⁸² », deux lettres que les juges romains utilisaient quand ils ne comprenaient pas une cause. Pour nous mettre en garde, il rappelle également que la métaphysique peut diviser les hommes et les conduire sur le plan religieux, aux excès du fanatisme. Pour Voltaire, *il n'est pas de Providence organisatrice*. C'est le hasard qui domine l'histoire et l'au-delà reste un mystère. Mais il est toujours choqué par l'existence du mal et repose cette question qu'il laisse sans réponse : « Comment alors concilier l'existence du mal avec la bonté du Créateur ? » Et ce ne sont pas les métaphysiciens qui mettront fin à ces

³⁸¹ Voltaire, *Micromégas*, p. 138-141.

³⁸² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

maux ! Selon les optimistes, Leibnitz, Pope, Wolf, « Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles », c'est-à-dire que Dieu, ne pouvant créer un monde parfait puisque ce monde serait lui-même divin, y a mis la plus petite portion du mal qu'il était possible. Sans ce mal, le bien ne nous serait pas sensible et la Providence organise le monde de sorte que tout le mal est compensé par un bien infiniment plus grand. Au début de sa carrière, en réaction contre les « fanatiques » qui veulent « nous peindre tous méchants et malheureux » selon le dogme de la chute originelle auquel il ne croit pas, Voltaire admet que les hommes « sont heureux autant que la nature humaine le comporte ». À l'idée religieuse d'une vie future, il opposait la jouissance terrestre comme le seul bonheur positif à notre portée. En réalité, Voltaire s'amuse à outrer sa pensée qu'il définira par la suite, avec plus de mesure : « l'art peu connu d'être heureux » qui consiste à « modérer ses feux³⁸³ ». Mais les événements contemporains semblent altérer son optimisme instinctif et le mot qui résume le mieux sa pensée apparaît dans un de ses premiers contes ; *Babouc* : « Si tout n'est pas bien, tout est passable ». Voltaire n'attend donc rien de la Providence. Pessimiste sans doute, il sait que tout n'est pas parfait et que rien ne nous garantit avec certitude un au-delà compensateur. Il invite alors les hommes à organiser leur bonheur terrestre avec les moyens à leur portée parce qu'ils sont nés pour l'action, à améliorer leur condition afin de réaliser une société heureuse. C'est le sens de la conclusion de *Candide*, une note d'espoir : « Il faut cultiver notre jardin » ; ce jardin, c'est le monde dont la civilisation et le progrès assureront le bonheur des hommes s'ils renoncent aux chimères, déploient leurs capacités réelles et connaissent leurs limites.

Bien qu'étranger à tout esprit religieux, Voltaire affirme et défend avec passion sa foi, **le théisme**, qui fut, d'après lui, défigurée par la superstition. « L'univers m'embarrasse, écrit-

³⁸³ Voltaire, *Défense du mondain* et *Ode sur l'usage de la Vie*.

il, et je ne puis songer que cette horloge existe et n'ait point d'horloger³⁸⁴ ». Il croit en un Dieu qui a ordonné le monde, nous laissant notre libre arbitre, mais contrôlerait, malgré tout, notre volonté car il est « fermement persuadé de l'existence d'un Être suprême aussi bon que puissant (...) qui punit sans cruauté les crimes et récompense avec bonté les actions vertueuses. Il ne sait pas comment Dieu punit, comment il favorise, comment il pardonne ; (...) mais il sait que Dieu agit et qu'il est juste³⁸⁵ ». Cette dépendance à Dieu est acquise par la voix de la conscience et non par les Écritures. La crainte d'un Dieu « rémunérateur et vengeur » est en effet le meilleur fondement de la morale pour les esprits simples. Quant aux « philosophes », il estime qu'ils peuvent s'en passer : leur raison suffit à les maintenir dans la morale. Voltaire se méfiait, par ailleurs, d'un matérialisme athée qu'il qualifiait de dangereux. Il pense qu'« un athée qui serait raisonneur, violent et puissant serait un fléau aussi funeste qu'un superstitieux sanguinaire ». Il vaut mieux sans doute être subjugué par toutes les superstitions possibles, pourvu qu'elles ne soient point meurtrières, que de vivre sans religion et de se livrer à l'athéisme. Lorsque les hommes parviennent à embrasser une religion pure et sainte, la superstition devient non seulement inutile mais très dangereuse. Toute l'œuvre de Voltaire touche aux questions religieuses. S'il défend la liberté religieuse, **il attaque frontalement les religions monothéistes** et plus particulièrement le christianisme. Il dénonce leur intolérance et leur fanatisme et se livre à une critique implacable de leurs fondements. Il croit que « la religion ne consiste ni dans les opinions d'une métaphysique inintelligible, ni dans de vains appareils » et tend à montrer que « les religions sont purement humaines ». Leurs querelles portent sur des détails matériels que Voltaire juge sans importance mais elles restent d'accord sur l'essentiel, l'existence de Dieu. Il a fortement critiqué les textes

³⁸⁴ Cf. *Les Cabales*.

³⁸⁵ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

bibliques qu'il connaissait parfaitement, où il ne voyait qu'un tissu de mensonges, invraisemblances, absurdités et superstitions primitives mais dont il n'a fait qu'une lecture littérale qu'il fallait probablement nuancer. Voltaire a également combattu chez Pascal la volonté de prouver *rationnellement* le christianisme, ce qui entraînerait l'adhésion *obligatoire* des hommes raisonnables et favoriserait l'intolérance et la prétention d'établir *en raison le dogme de la chute originelle*. Car si le christianisme n'est plus qu'une *question de foi*, le « sage » reste libre de fonder sa morale sur une connaissance de l'homme et de ses limites. Ses contradicteurs pensent que le scepticisme de Voltaire le préparait mal à une étude objective des religions et qu'il ne tenait compte ni de la foi, ni de ce qu'il y a de plus profond dans le sentiment religieux.

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

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

Depuis quelques années, *trois procès sont faits à Voltaire*. On l'accuse d'être à la fois antisémite, islamophobe et esclavagiste, des accusations qu'il faudrait nuancer fortement. La lecture de certains passages du « *Dictionnaire Philosophique* » pose la question de l'antisémitisme de Voltaire. À travers ses charges outrancières, explique l'historien Pierre Milza³⁸⁶, il vise en fait l'église chrétienne et la religion catholique dont le judaïsme est la source historique. Mais à aucun moment, il ne justifie les persécutions. Bien au contraire, il ne cesse de dénoncer les pogroms, à commencer par la barbarie des croisades, quand 200 000 fanatiques catholiques traversèrent l'Europe, au Moyen Âge, en exterminant les Juifs. Pour Bernard Lazare³⁸⁷, « si Voltaire fut un ardent judéophobe, les idées que lui et les encyclopédistes représentaient n'étaient pas hostiles aux Juifs, puisque c'étaient des idées de liberté et d'égalité universelle ». L'historien de la Shoah, Léon Poliakov fait de Voltaire, « le pire antisémite français du XVIII^e siècle ». Ce jugement est à nuancer, selon Pierre-André Taguieff³⁸⁸, Voltaire ayant « reformulé l'antijudaïsme dans le code culturel progressiste de la lutte contre les préjugés et les superstitions ». D'autres notent que l'existence de passages contradictoires dans l'œuvre de Voltaire ne permet pas de conclure péremptoirement au racisme ou à l'antisémitisme du philosophe. « L'antisémitisme n'a jamais cherché sa doctrine chez Voltaire », indique Roland Desné³⁸⁹.

En 1742, Voltaire présente une pièce intitulée *Le fanatisme ou Mahomet le prophète*, une critique acerbe vis-à-vis de Mahomet et du Coran. Mais l'Islam n'intéressait personne à l'époque, rappelle le spécialiste François Bessire³⁹⁰, « c'était

³⁸⁶ Pierre Milza, *Voltaire*, Éditions Perrin.

³⁸⁷ Journaliste politique et critique littéraire.

³⁸⁸ Directeur de recherche au CNRS, sociologue et politologue.

³⁸⁹ Attaché de recherches au CNRS. Professeur d'Université. Agrégé de l'Université.

³⁹⁰ Professeur des universités, Agrégé de lettres classiques, docteur d'État (thèse soutenue à l'université de Paris-Sorbonne en 1994 : « *Détruire de vieux châteaux enchantés* » : *la Bible dans la correspondance de Voltaire*). Maître de conférences à l'université de Strasbourg, Professeur à l'université de Rouen (depuis 1998),

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

Ses combats

Épris de tolérance, Voltaire a usé de son immense notoriété pour lutter seul, à l'âge de 70 ans, avec détermination et ironie en faveur de plusieurs causes, pour le progrès et la tolérance, contre l'intolérance religieuse et l'obscurantisme, répétant cette formule célèbre : « il faut écraser l'infâme ». C'est à Voltaire, avant tout autre que s'applique ce que Condorcet disait des philosophes du XVIII^e siècle, qu'ils avaient « pour cri de guerre : raison, tolérance, humanité ». Voltaire dénonce sans cesse *l'arbitraire et les vices de la justice* de son temps qui déshonorent la civilisation et la raison. Il milite en faveur des victimes d'erreurs judiciaires comme dans des affaires qu'il a rendues célèbres (Calas, Sirven, chevalier de La Barre, comte de Lally) où le religieux occupe une place majeur et où se mêlait souvent le

Directeur des Publications des universités de Rouen et du Havre, Président de la Société Voltaire.

fanatisme des témoins ou des juges. Un des épisodes les plus connus est l'affaire Calas : ce protestant, injustement accusé d'avoir tué son fils qui aurait voulu se convertir au catholicisme est mort roué le 7 mars 1762. Tout fut bon pour mobiliser l'opinion publique européenne. Le 4 avril, il écrit : « Il est avéré que les juges toulousains ont roué le plus innocent des hommes. Presque tout le Languedoc en gémit avec horreur. Les nations étrangères, qui nous haïssent et qui nous battent, sont saisies d'indignation. Jamais, depuis le jour de la Saint-Barthélemy, rien n'a tant déshonoré la nature humaine. Criez, et qu'on crie ».

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

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

riences sur son prochain va conter à dîner à sa femme ce qui s'est passé le matin. La première fois madame a été révoltée, à la seconde elle y a pris goût... et ensuite, la première chose qu'elle lui dit lorsqu'il rentre en robe chez lui : « Mon petit cœur, n'avez-vous fait donner aujourd'hui la question à personne ?³⁹¹ ».

Il est de l'intérêt du genre humain d'*examiner si la religion doit être charitable ou barbare* et « Rien n'est plus contraire à la religion que la contrainte³⁹² ». On s'est servi de la religion pour commettre les crimes les plus horribles. L'intolérance et la superstition ont couvert la terre de carnage. Les âmes faibles et superstitieuses imputent des crimes à quiconque ne pense pas comme elles. Les ennemis de la tolérance ne doivent pas se prévaloir de l'exemple odieux des juges de Socrate que les Grecs ont fait mourir pour ses opinions. Il est évident qu'il fut la victime d'un parti furieux animé contre lui. On lui imputait d'inspirer aux jeunes gens des maximes contre la religion et le gouvernement. C'est ainsi qu'en usent les calomnieux dans le monde. Et de rappeler ce grand principe du sénat et du peuple romain : « C'est aux dieux seuls de se soucier des offenses faites aux dieux. » Voltaire aspire à un contrôle du religieux par le politique parce qu'il est convaincu que les Églises aveuglent les esprits, suscitent le zèle, et encouragent ainsi le fanatisme. Il tolère leurs croyances mais veut limiter leur influence en les rendant disponibles à l'esprit philosophique. Voltaire raille les disputes théologiques et l'absurdité des persécutions. Sans relâche, il évoque les guerres civiles, les injustices, les assassinats dictés par l'esprit de secte qui aveugle autant les victimes que leurs persécuteurs.

Voltaire nous rappelle sans cesse *les dangers du fanatisme* qui divise les hommes, menace l'esprit, et par là le corps social et nous mène inmanquablement vers la violence. Il

³⁹¹ Voltaire, *Essai sur la probabilité en fait de justice* (1772) ; citation rapportée dans la collection littéraire Lagarde et Michard, Éditions Bordas.

³⁹² Saint Justin, *Martyr*, livre V

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

De toutes *les superstitions*, la plus dangereuse, n'est-ce pas celle de haïr son prochain pour ses opinions ? Si le principe, « Ne fais pas ce que tu ne voudras pas qu'on te fit » est universel, on ne voit pas comment un homme pourrait dire à un autre : « Crois ce que je crois et ce que tu ne peux croire ou tu périras... crois, ou je t'abhorre ; crois ou je te ferai tout le mal que je pourrai ; monstre, tu n'as pas ma religion, tu n'as donc pas de religion : il faut que tu sois en horreur à tes voisins, à ta ville, à ta province »³⁹³. Le droit de l'intolérance est donc absurde et barbare, « c'est le droit des tigres, et il est bien horrible, écrit Voltaire, car les tigres ne déchirent que pour manger et nous, nous nous sommes exterminés pour des paragraphes ». Voltaire va donc combattre la superstition qui crée un esprit de secte, qui attache le salut à des croyances et des « mystères incompréhensibles » et non à la *morale*, trait d'union entre les hommes. Les luttes religieuses ont souvent troublé la paix « parce qu'on a toujours négligé la morale pour le dogme ». En l'absence d'une révélation, notre raison et notre conscience seront nos véritables guides. ***Pour mériter la tolérance***, il faudrait d'abord que les erreurs des hommes n'inspirent pas le fanatisme et ne soient pas

³⁹³ *Ibid.*

des crimes qui troublent la société. Un des plus étonnants exemples de fanatisme a été une petite secte en Danemark. « Ces gens-là voulaient procurer le salut éternel à leurs frères ; mais les conséquences de ce principe étaient singulières. Il savaient que tous les petits enfants qui meurent sans baptême sont damnés, et ceux qui ont le bonheur de mourir immédiatement après avoir reçu le baptême jouissent de la gloire éternelle : ils allaient, égorgeant les garçons et les filles nouvellement baptisés qu'ils pouvaient rencontrer ; c'était sans doute leur faire le plus grand bien qu'on pût leur procurer : on les préservait à la fois du péché, des misères de cette vie et de l'enfer ; on les envoyait infailliblement au ciel. Mais ces gens charitables ne considéraient pas qu'il n'est pas permis de faire un petit mal pour un grand bien ; qu'ils n'avaient aucun droit sur la vie de ces petits enfants ; que la plupart des pères et des mères sont assez charnels pour aimer mieux avoir auprès d'eux leurs fils et leurs filles que de les voir égorger pour aller au paradis, et qu'en un mot, le magistrat doit punir l'homicide, quoiqu'il soit fait à bonne intention »³⁹⁴.

Mûri par l'expérience, Voltaire sait que ce monde ne sera jamais un « paradis terrestre ». Il s'emploiera, dans les dernières années de sa vie à promouvoir les valeurs qui pourraient améliorer la condition humaine. C'est ainsi qu'il exige une séparation du politique et du religieux et renvoie dos à dos matérialistes athées et dévots dogmatiques : « Des athées qui ont en main le pouvoir seraient aussi funestes au genre humain que des superstitieux. Entre ces deux monstres, la raison nous tend les bras ». Il nous invite à attacher moins d'importance aux dogmes incertains qu'aux actes vertueux afin que les persécutions fassent place à la tolérance universelle : « Je vous dis qu'il faut regarder tous les hommes comme nos frères... Oui, sans doute : ne sommes-nous pas tous enfants du même père et créatures du même Dieu ? » En insistant sur l'incertitude de nos croyances, il nous invite à

³⁹⁴ Voltaire, *Les Lettres Philosophiques, Traité sur la tolérance*.

ne pas prétendre imposer aux autres nos propres opinions et à tolérer par « humilité », celles des autres hommes aussi persuadés que nous de détenir la vérité.

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

Bibliographie

- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.
- Voltaire, *Lettres philosophiques*.
- Voltaire, *Traité sur la tolérance*.
- Voltaire, *Derniers écrits sur Dieu*.
- Voltaire, *Candide*.
- Voltaire, *Collection littéraire Lagarde et Michard, XVII^e siècle*.
- Voltaire, *l'Express* du 28 juillet 2010, numéro 3082.
- Voltaire, *Philosophie magazine*, numéro 43.
- Guillaume Métayer, *Nietzsche et Voltaire*, Flammarion.

Observations et analyse de la crise de la transmission

(Décembre 2011)

La transmission ouvre l'avenir, comme le précise Robert Rochefort³⁹⁵, intéresse la famille, l'école et la vie citoyenne. Elle nécessite une relation de confiance parce qu'elle suscite des libertés et nous invite à partager des valeurs. Nous vivons aujourd'hui une situation historique nouvelle dont nous n'avons probablement pas encore pris toute la mesure. En effet, la transmission telle qu'elle a été vécue dans le monde traditionnel, sur la base d'une reproduction à l'identique de génération en génération, n'est plus de mise dans nos sociétés, ou si peu. Le présent semble déconnecté du passé, le changement est omniprésent et il faudrait vite s'y adapter pour faire face aux nouveaux défis.

Ne parlons pas d'emblée d'échec, bien que ce à quoi nous tenons le plus soit difficile à transmettre, mais plutôt d'une crise entre générations. C'est l'idée que développe Jean Pierre Le Goff³⁹⁶ qui nous invite à ne pas nous enfermer, avec une certaine nostalgie, dans une représentation tout à fait démodée du passé, à réfléchir sur les difficultés de la transmission de l'héritage culturel aujourd'hui et à comprendre pourquoi, dans beaucoup de domaines, le passé ne semble plus pouvoir nous parler et en quoi, il peut encore nous aider à comprendre le présent et à nous projeter dans l'avenir.

³⁹⁵ Robert Rochefort, directeur général du CREDOC, vice-président des Semaines Sociales de France.

³⁹⁶ Jean-Pierre Le Goff, philosophe de formation, sociologue au laboratoire Georges Friedmann (Paris I – CNRS. Il préside le club Autrement qui explore les conditions d'un renouveau de la démocratie dans les sociétés développées. Il est l'auteur, aux Éditions La Découverte, de *Le mythe de l'entreprise*, Mai 1968, L'héritage impossible et la barbarie douce, ouvrages qui ont rencontré un grand succès.

Comprendre la crise de la transmission

Afin de comprendre pourquoi le passé apparaît à ce point coupé du présent, il est nécessaire de revenir sur le tournant historique que constitue Mai 68 et les années 70, constater l'individualisme galopant et la crise de l'autorité qui jouent également un rôle dans cette fracture.

Le bilan du passé et le tournant des années 68 et 70

Ils constituent effectivement un tournant historique où quelque chose a basculé dans les représentations qui jusqu'alors structuraient le vivre-ensemble. Le premier élément a été la guerre 1914-1918 avec des millions de morts, un traumatisme qui va concerner l'idée même de civilisation et de la culture. Georges Steiner a essayé de montrer dans tous ses travaux la terrible faillite de la culture humaniste devant l'horreur de notre siècle. « Non seulement elle n'a pas empêché la barbarie, mais elle l'a souvent aidée³⁹⁷ ». Le fascisme et le communisme comme le souligne François Furet, sont nés dans le sillage de cette guerre et après la guerre de 1914, une critique va se développer à l'intérieur de la culture occidentale. Le deuxième élément, c'est la Shoah dont on ne peut évacuer le problème et qui constitue un énorme traumatisme. Les guerres coloniales complètent ce bilan du XX^e siècle. Nous constatons que les valeurs, la référence à la Raison se sont montrées non seulement impuissantes, mais n'ont-elles pas servi de masque pour couvrir les massacres ? De fait, tout un héritage culturel – de la religion, des Lumières et de la République – a été remis en cause d'une façon radicale en 68 et il semble que nous ne soyons pas véritablement sortis de ce règlement de comptes avec ce passé.

³⁹⁷ Georges Steiner et Cécile Ladjali, *Éloge de la transmission : Le maître et l'élève*, Albin Michel.

L'individualisme

Dans le même temps, nous sommes passés à une société mouvante et “individualiste”, beaucoup plus auto-centrée que par le passé. L'individualisme nous coupe du passé et on nous dit qu'il ne faut pas s'appuyer sur le passé car il est problématique. Comme le précise Marcel Gauchet³⁹⁸, « La caractéristique fondamentale de la personnalité contemporaine serait l'effacement de cette structuration par l'appartenance. L'individu n'est pas organisé au plus profond de son être par la précedence du social et par l'englobement au sein d'une collectivité avec ce qu'elle a voulu de millénairement durant, de sentiment d'obligation, de sens et de dette ». Mais on ne peut pas faire table rase du passé car il est la mémoire des expériences humaines.

La crise de l'autorité

Pour Myriam Revault D'Allonnes³⁹⁹, nous vivons, dès l'avènement même de la modernité, une « crise » de l'autorité au niveau de la sphère politique, familiale et à l'école. Son sens traditionnel n'aurait plus cours aujourd'hui. Un changement anthropologique modifie par ailleurs les relations entre les professeurs et les élèves : la majorité des enfants sont de nos jours largement désirés. On ne peut rien leur refuser au risque de devenir de “mauvais parents”. L'enfant a changé de statut et ce fait nouveau conduit parfois aux dérives de l'enfant-roi et de l'élève-client.

D'autre part, l'idéologie dominante et les méthodes modernes d'éducation ont essayé de traiter les enfants comme une minorité opprimée, victime potentielle de l'autorité parentale et professorale qui a besoin de se libérer, souligne Hélène Merlin-Kajman⁴⁰⁰, professeur de littérature française à la Sorbonne. De plus, en négligeant la formation des professeurs

³⁹⁸ Marcel Gauchet, historien et philosophe.

³⁹⁹ Myriam Revault D'Allonnes, professeur des universités à l'École Pratique des Hautes Études : Conférence donnée au cours de la session 2005 des Semaines Sociales de France, « Transmettre, partager des valeurs, susciter des libertés ».

⁴⁰⁰ Hélène Merlin-Kajman, *La langue est-elle fasciste ?* Le Seuil, 2003.

dans leur propre discipline, on a amoindri la source la plus légitime de leur autorité, aujourd'hui, tout à fait remise en question.

Avec l'avènement de la modernité, notre monde n'est plus structuré par l'autorité qui s'effondre, ni retenu par la tradition qui a perdu sa capacité à configurer le futur. Le passé n'éclairant plus l'avenir, c'est à l'avenir qu'il revenait d'autoriser le présent, la transmission ayant pris le relais de la tradition.

Cependant, la perte de la tradition ne signifie pas que l'individu fasse nécessairement table rase du passé. Tout le problème est de savoir comment l'autorité peut aujourd'hui bénéficier à la fois d'un passé vivant et du caractère imprévisible d'un avenir possible alors que nous sommes tant habitués à penser que l'autorité nous vient d'un héritage qui procède du passé.

C'est ainsi que l'héritier, souligne Anne Gauthier, sociologue, peut tout accepter de son héritage ou tout refuser en bloc, voire même se réclamer d'un autre héritage. Mais plus fréquemment, il se distingue de ses parents, sans pour autant renier totalement son héritage et n'emporte avec lui que ce qu'il juge satisfaisant. Le philosophe Emmanuel Mounier parle d'un devoir de « questionnement ininterrompu », dans la mesure où la crise que nous vivons nous rend plus libres dans le rapport au passé et peut nous permettre de le ré-interroger plus librement.

À propos de la crise de la transmission scolaire

L'école connaît actuellement des problèmes de transmission. Il s'agit, d'après Stéphane Bonnery⁴⁰¹, d'une crise générationnelle qui traverse les différentes classes sociales et où les jeunes rejetteraient tout ou partie du « patrimoine »

⁴⁰¹ Stéphane Bonnery, Maître de conférences en sciences de l'éducation, équipe ESCOL/Université Paris 8, « À propos de la crise de la transmission scolaire », *Pensée plurielle*, 1/2006, n° 11, p. 75-82.

culturel que les aînés voudraient leur transmettre, par le biais de l'école. Cette crise n'est pas due seulement aux élèves, à leur vie familiale, à la démission parentale et à certains éléments de la « culture juvénile » incluant la télévision, l'internet, la publicité, où l'enfant acquiert un autre savoir qu'il peut même imposer à ses parents, mais l'école y participe également. Est-ce qu'elle ne dés-enseigne pas, questionne René Camus qui parle de maladie nosocomiale à l'école ? Son rôle est de protéger, à travers l'éducation, toute nouveauté et d'apprendre aux enfants ce qu'est le monde, et non, comme le souligne Hannah Arendt, leur inculquer l'art de vivre. Elle analyse, par ailleurs, dans le chapitre, *La crise de l'éducation*⁴⁰², les résultats catastrophiques des réformes introduites aux États-Unis bien avant les années cinquante. On a l'impression de lire un bilan de nos successives réformes de l'éducation. Elles ont toutes produit mécaniquement ce que l'on observe aujourd'hui : la montée de l'illettrisme, un cinquième des enfants en collège ne sait pas lire ni compter, la parfaite reconduction des inégalités sociales, l'arrivée massive à l'université, d'étudiants déchiffrant mal un texte, parvenant difficilement à rédiger une phrase, et à peu près complètement ignorants du passé.

À l'ère de l'individualisme intégral où la famille a cessé d'être l'alliée naturelle de l'école, nombre d'enseignants ont l'impression que la société défait le soir, après la classe, ce qu'ils ont patiemment tenté d'élaborer dans la journée. Car tout commence à l'école ! C'est là que se combattent le chômage et les inégalités et où se gagne la bataille de l'innovation, vitale pour l'économie du pays, écrit Sophie Coignard, journaliste⁴⁰³. Dans le discours officiel, désormais, « en France, pour réussir, c'est de l'école que sortiront les élites, et pas de la naissance. Il faudrait donc, travailler dur et avoir fait la preuve, par ses études, par son travail, de sa

⁴⁰² Hannah Arendt, « *La crise de la culture* », Éditions Gallimard, 1972 ; (date de la parution originale, 1961).

⁴⁰³ Sophie Coignard, *Le pacte immoral*, Albin Michel, 282 pages.

valeur. » Mais la réalité est toute autre. Elle rend responsable le pacte que les élites auraient passé depuis mai 68, avec les idéologues de l'éducation nationale et qui n'a jamais été rompu : « au nom du bien », il faut éradiquer les fondements bourgeois de l'école, celle qui cimente les inégalités et perpétue la hiérarchie sociale en vigueur. C'est donc, en cessant de transmettre des savoirs – forcément issus du capital culturel dominant – que l'on triomphera des inégalités ! L'avènement de la nouvelle pédagogie veut que l'enfant soit « producteur de son propre savoir », tout en favorisant l'autonomie, la compétence et le « savoir-faire », sans l'ennuyer !

Sur le terrain scolaire, que se passe-t-il ?

Il n'y a pas de classes de niveaux, parce que l'hétérogénéité serait la meilleure garantie du succès pour tous, assurent les sociologues. Mais concrètement, les professeurs ne savent pas pour qui faire cours ; les meilleurs se plaignent et les plus faibles perturbent les cours parce qu'ils sont dépassés.

Toute forme de sanction a disparu, alors on ne note plus. « Attention à ne pas traumatiser l'élève par des notes ou des sanctions, demandez-lui de s'évaluer lui-même, ou d'être évalué par ses camarades »⁴⁰⁴, souligne une institutrice. De même qu'un échec d'éducation, souligne Denis Kambouchner, professeur de philosophie, « ne peut être attribué exclusivement à la responsabilité de l'éduqué, en dégageant complètement celle de l'éducateur, de même, la mauvaise note signe aussi l'échec du professeur⁴⁰⁵ ».

L'orthographe est considérée comme une « violence à l'encontre des élèves »⁴⁰⁶. Elle serait, comme la culture en général, un facteur de discrimination sociale.

« **La grammaire** de phrase » – sujet, verbe, complément – celle que les élèves ont apprise jusqu'alors, il faudrait lui

⁴⁰⁴ Rachel Boutonnet, *Journal d'une institutrice clandestine*, Ramsay, 2003.

⁴⁰⁵ Denis Kambouchner, *Une école contre l'autre*, op. cit.

⁴⁰⁶ « Apprendre, comprendre l'orthographe autrement », Document, actes et rapports sur l'éducation Centre régional de documentation pédagogique (CRDP) de Bourgogne, IUFM de Dijon, 2002.

adjoindre, sinon lui substituer, la « grammaire de texte », discipline réservée auparavant aux études universitaires. Jadis, mal parler, se retrouvait dans certaines classes sociales. Aujourd'hui, la dégradation de la langue atteint toutes les classes. Mais pour Georges Steiner, professeur de réputation internationale, « la grammaire est magicienne puisqu'elle nous transporte hors du monde au gré d'un *si* radieux et de l'insolence du subjonctif⁴⁰⁷ ». Il a, par ailleurs, souvent insisté sur la nécessité pour l'enfant de connaître plusieurs langues car « chaque autre langue permet de vivre une autre vie... et l'autre, c'est aussi l'autre langue »⁴⁰⁸. La réalité comme le mensonge, poursuit-il, est très souvent linguistique, alors il vaudrait mieux connaître sa grammaire...

Pour le cours de français donné aux plus grandes classes de l'école primaire, les consignes sont claires : « Attention, dit une formatrice, je ne veux pas voir dans vos emplois du temps : grammaire, orthographe, conjugaison, lecture ! ça, c'est l'école du passé, nous, nous sommes l'école de la modernité. Désormais, nous faisons de l'observation réfléchie de la langue ». C'est ainsi que l'on peut constater la responsabilité de la méthode globale sur l'illettrisme galopant qui se ne répare pas. Les enfants qui ne savent pas lire à la sortie du CE1 ont quatre fois plus de chances sur cinq de ne jamais maîtriser la lecture. Et puis, quand un élève arrive au collège sans savoir lire, l'expérience prouve qu'il est un peu tard pour inverser la tendance et qu'il risque d'être exposé à la précarité sociale pour toute une vie.

« **L'histoire** a cessé d'être une discipline autonome de l'enseignement primaire pour devenir une partie des *activités d'éveil*, écrit l'historien et académicien, Pierre Nora.

L'apprentissage par cœur a été abandonné parce qu'on trouvait que c'était idiot, qu'appliquer des règles était trop mécanique et que la récitation serait, pour les élèves, le

⁴⁰⁷ Georges Steiner et Cécile Ladjali, *Éloge de la transmission : Le maître et l'élève*, Albin Michel.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

contraire de la réflexion. Les enfants de la modernité veulent tout savoir et immédiatement mais ne veulent pas vraiment apprendre. Ce fut, pour certains pédagogues, une grande victoire. Mais George Steiner⁴⁰⁹ pense que la scolarité, aujourd'hui, est de « l'amnésie planifiée ». Il regrette que l'on n'apprenne plus par cœur parce que, dit-il, « ce que l'on a appris par cœur vous appartient et personne ne peut vous l'arracher et ainsi, vous collaborez avec le texte de façon tout à fait unique... et si on n'entretient pas la mémoire, elle dépérit ».

Parce que la sélection précoce serait inégalitaire, alors le **redoublement** est non seulement inutile, mais nocif pour les élèves les plus défavorisés. Une structure qui récompense le non-travail devant le mérite est une structure de déclin. L'hypocrisie suprême serait de nier que l'école serve aussi à sélectionner et que le mérite individuel n'a plus de sens.

Le sociologue Bernard Lahire décrit les dégâts provoqués par **les excès de la pédagogie antiautoritaire** : « On fait désormais comme si on pouvait se passer de l'intervention du maître, qui serait plutôt le guide ou un animateur, qui ne ferait pas de cours magistral, n'imposerait pas des exercices, etc. Mais pour une partie de la population scolaire, il serait bien plus efficace de faire des leçons, de donner des exercices, de fournir des règles explicites.

Pierre Jourde, écrivain et critique, attire notre attention sur **ce qui se passe dans une classe quelconque** : « Ils sont arrivés sans connaître leur propre langue, sa syntaxe, son lexique, son orthographe. Ils n'ouvrent jamais un livre. Ils n'ont à peu près aucune notion d'histoire et de géographie et ne parviennent pas à s'exprimer correctement en anglais. Ils ne travaillent ni en classe, ni après la classe. Ils sortiront après un an de cours dans le même état. La connaissance, la culture ne les intéresse pas, et sont même souvent, pour eux, un objet de dérision. Leur opinion est généralement dictée par les certitudes du groupe adolescent, celles de la famille, ou

⁴⁰⁹ *Ibid.*

celles qui proviennent des programmes télévisés, la télévision et Internet (notamment les vidéos) constituant les seules sources de culture et qui ont remplacé les parents et l'école »⁴¹⁰. C'est toute notre société qui a produit cette classe lambda parce qu'on on a considéré que les enfants devaient être libres alors qu'ils sont livrés à la *tyrannie absolue du groupe, des médias et de la publicité*. Et puisque le savoir n'est plus réellement respecté, ni désirable, l'enseignant qui devrait normalement se montrer capable de transmettre le savoir qu'il détient, ne peut exercer aucune autorité intellectuelle puisqu'il ne dispose d'aucun moyen de coercition. Mais tous les élèves ne sont pas ainsi exposés. Dans les établissements privés ou les lycées de bon niveau, les professeurs ont l'expérience et l'autorité nécessaire pour choisir des manuels et organiser des cours adaptés à l'apprentissage traditionnel. Pour Cécile Ladjali⁴¹¹, jeune agrégée de lettres, qui enseigne dans un lycée de la banlieue parisienne, « le professeur doit dépayser son élève, le conduire là où il ne sera jamais allé sans lui et lui offrir un peu de son âme ». Elle a su effectivement donner à ses élèves qui ne voulaient absolument pas lire davantage, encore moins écrire, cette passion pour la poésie. Et c'est justement parce que c'était difficile et infaisable qu'ils ont écrit un recueil de poèmes. Elle poursuit : « Le travail du professeur est d'entretenir cette petite étincelle qui existe chez tous les enfants car ils comprennent très vite là où est le beau et ils attendent qu'on le leur offre. Le métier d'enseignant peut être épuisant, décevant et peut parfois donner une terrible aigreur, mais il y a une récompense suprême, qui est de rencontrer l'élève beaucoup plus doué que soi-même, qui va avancer bien au-delà de soi-même, qui va peut-être créer l'œuvre qu'un prochain enseignant va enseigner ».

⁴¹⁰ Pierre Jourde, *C'est la culture qu'on assassine*, Éditions Balland, 288 pages.

⁴¹¹ Georges Steiner et Cécile Ladjali, *Éloge de la transmission : Le maître et l'élève*, Albin Michel.

Nous pouvons, par ailleurs, souligner que les professeurs les plus efficaces, les plus respectés et les plus aimés de leurs élèves sont aussi ceux dont les compétences dans leur discipline étaient les plus poussées et où l'autorité intellectuelle ne diffèrait pas de l'autorité exercée en classe. Même certains élèves difficiles respectent le savoir, et savent que l'autorité n'est pas incompatible avec le respect et l'affection qu'on leur porte.

Au bout de tout ce bouleversement, souligne Sophie Coignard⁴¹², **le résultat est mesuré et quantifié**. La proportion des collégiens qui éprouvent de grandes difficultés dans la maîtrise de la langue progresse de manière inquiétante. Plus d'un jeune Français sur cinq ne sait pas se débrouiller avec la lecture. On avait proclamé que l'élève devait être au centre du système scolaire. Mais on n'évoque jamais le sujet essentiel : l'échec scolaire. Plus de 150 000 jeunes sortent chaque année du système scolaire sans formation ni diplôme. C'est le système scolaire français tout entier qui est tiré vers la médiocrité. On n'a en rien réduit les inégalités sociales, ni infléchi les destins scolaires. Le taux d'échec en première année d'université s'élève à 50%, si bien que 37% seulement d'une classe d'âge accède à la licence⁴¹³ contre 66% aux États-Unis et 70% dans les pays scandinaves. La moyenne des pays de l'OCDE s'élève à 53%. D'après les données de l'enquête Pisa⁴¹⁴, « Entre 2000 et 2006, l'ensemble de élèves français a perdu en moyenne 17 points en compréhension de l'écrit ».

En apparence, l'école fonctionne

Si elle tient debout, c'est grâce à ses enseignants qui résistent, mais aussi parfois aux hauts fonctionnaires qui, malgré

⁴¹² Sophie Coignard, *Le pacte immoral*, Albin Michel, 282 pages.

⁴¹³ Et 28% seulement, en trois ans, c'est-à-dire sans redoubler.

⁴¹⁴ L'enquête Pisa (*Programme for International Student Assessment* : Programme international pour le suivi des acquis) est réalisée tous les trois ans par l'OCDE, depuis 2000, pour mesurer les performances des systèmes éducatifs de ses pays membres.

les réformes successives, tiennent le cap de leurs convictions et de leur vocation : dictées et enseignement traditionnel, restaurer la transmission des savoirs et en finir avec les activités d'éveil et l'auto-apprentissage.

Mais l'école réclame aussi le courage de transmettre aux élèves le sens de l'effort, de faire preuve à la fois d'exigence et de transparence, de rendre aux enseignants le goût de leur métier. En ce qui concerne leur indispensable formation pratique, les choses sont en train d'évoluer, souhaitons-le favorablement.

Pour Antoine Compagnon⁴¹⁵, professeur de Lettres, les fondamentaux de l'école élémentaire – lire, écrire, compter – restent les mêmes. Il n'idéalise pas l'école de la III^e République qui laissait tomber les cancre et rappelle les solutions connues depuis très longtemps : moins d'uniformité, de bureaucratie, plus de liberté d'initiative laissée aux maîtres avec une spécialisation moins étroite, une autonomie accrue des établissements et le renforcement de leur direction.

L'erreur, d'après Marcel Gauchet, est de demander à l'école de résoudre par des moyens pédagogiques des problèmes civilisationnels et on s'étonne qu'elle n'y parvienne pas. À priori, la famille et l'école ont la même visée d'élever les enfants : la famille éduque, l'école instruit, disait-on jadis. Aujourd'hui, la famille compte sur l'école, censée à la fois éduquer et instruire.

Pour Richard Descoings⁴¹⁶, les enfants et les adolescents se construisent aujourd'hui, à un moment important de leur vie, dans un monde dont leurs parents sont complètement exclus. C'est une situation inédite et fondamentale.

Aujourd'hui le "travaille et tu réussiras" ne fait plus recette. Nous sommes en train de former des étudiants à des métiers qui n'existent pas. Plusieurs mutations poussent l'école à se transformer. « Aujourd'hui, un élève n'arrive plus face au

⁴¹⁵ Professeur de lettres, titulaire de la chaire de littérature française au Collège de France et membre du Haut conseil de l'éducation.

⁴¹⁶ Directeur de Sciences Po Paris.

maître dans un état d'ignorance totale, tant le web facilite l'accès à des informations susceptibles de contredire les dires du maître », remarque Richard-Emmanuel Eastes. Dans ce contexte, les professeurs deviennent des accompagnateurs éclairés et non plus seulement dispensateurs de savoir. Dès lors, l'école doit éduquer à la critique. Selon Daniel Andler, la génération numérique s'éloigne de plus en plus d'un apprentissage dogmatique. Ce n'est plus le savoir lui-même qui est essentiel, mais bien l'habileté à trier et à décoder l'information proposée en ligne.

Pour préparer l'avenir, il faut briser la structure de la classe telle qu'on la connaît. « *Dans l'école de demain, le droit de tous à la maîtrise de l'information, dans toutes les disciplines, dans tous les environnements et dans tous les niveaux d'apprentissage, devient une idée centrale* », assure Stéphane Vincent-Lancrin, chercheur au Centre pour la recherche et l'innovation dans l'enseignement (CREI)⁴¹⁷ qui a publié un ouvrage de référence sur l'école du futur.

L'école est à donc réinventer. Elle engage l'avenir de nos sociétés. La responsabilité est collective. Dans le travail comme dans le reste de l'existence, c'est avec de la pensée que l'on peut progresser, à tous les niveaux. L'école doit nous apprendre à penser et à retrouver le sens des savoirs et de la culture. L'illusion du moment est de croire qu'on obtiendra de meilleurs résultats pratiques en abandonnant cette dimension humaniste.

Crise de la culture

La tâche de l'école n'est pas facilitée par ce grand mouvement de déculturation et de désintellectualisation de notre société, pourtant construite sur la culture humaniste, ce qui fait dire aux élèves : « à quoi ça sert ? »

⁴¹⁷ Le CREI, qui dépend de l'OCDE, a publié en 2006, *Quel avenir pour nos écoles ?*

Pour la majorité de nos concitoyens, écrit Pierre Jourde⁴¹⁸, la culture n'est pratiquement plus à l'école, ni dans les maisons de la culture, ni dans les bibliothèques, de moins en moins au cinéma. Si la bulle médiatique affaiblit et détruit parfois tout le travail éducatif, la politique culturelle actuelle n'est pas en reste. Elle rejoint les vœux de certains héritiers de Bourdieu pour qui « la culture générale est discriminatoire et fait obstacle à la diversité car elle est l'apanage des enfants de la bourgeoisie ». Alors que l'université se définissait autrefois par la liberté, le savoir, la recherche et sa transmission, on élimine actuellement des concours de la fonction publique et de la formation universitaire des professeurs, aux examens et durant les études, la culture générale et la littérature, pour n'y laisser que quelques épreuves *utiles*. Alors qu'aux États-Unis et en France, on revient à la culture générale pour les études médicales. Cela donne de meilleurs médecins, paraît-il. C'est une erreur de penser que la littérature est uniquement réservée à une élite. Alors qu'elle a permis aux élèves de lire le monde, une intense polémique s'installe actuellement en France et qui n'en est qu'à ses débuts. Pour Georges Steiner⁴¹⁹, nous sommes dans une période de transition : certains disent qu'on assassine les lettres, qu'on tue la dissertation, d'autres disent au contraire qu'il faut absolument sauver les lettres. Il comprend parfaitement la révolution contre l'excès du secondaire, du commentaire, de l'analytique, mais il craint beaucoup la perte des références essentielles qui constituent l'identité d'une langue, d'un peuple, l'héritage d'une génération. Si on perd cela, poursuit-il, on court le danger d'une barbarie de l'innovation creuse qui se dessine à nos horizons. Le monde est entrain de changer. La révolution dite de Gutenberg a accéléré l'écriture du manuscrit mais la révolution électronique actuelle est mille fois plus puissante,

⁴¹⁸ Pierre Jourde, *C'est la culture qu'on assassine*, Éditions Balland, 288 pages.

⁴¹⁹ Georges Steiner et Cécile Ladjali, *Éloge de la transmission : Le maître et l'élève*, Albin Michel.

plus fondamentale. C'est un des tournants de l'histoire humaine et déjà un grand problème philosophique.

C'est l'enfant qui est la matière première de la culture, de la civilisation même. Le mot grec pour éducation, pour culture, c'est le même mot que pour enfant : *paideia*, *paidos*. Si on veut inculquer à l'enfant certains rêves et qu'on ne doit pas par ailleurs, amoindrir, et un certain refus de la vulgarité, alors on aura une chance de gagner la bataille. La culture, précise Pierre Jourde n'est pas l'ennemie de l'ascension sociale, ni un élément de discrimination mais un moyen d'émancipation car elle élargit les dimensions de l'être. On devrait plutôt militer pour que *tout le monde* puisse lire et comprendre. Car « le savoir est investissement à long terme, un élément fondamental de la citoyenneté, nécessitant un travail de fond. Un pays sans culture est un pays mort, dépourvu d'âme⁴²⁰ ».

Au terme de cette réflexion, la question reste posée : l'école républicaine veut-elle encore transmettre et peut-on encore espérer une promotion sociale par l'école ?

Car, sous prétexte que l'enfant doit construire ses savoirs par lui-même, on renoncerait à toute transmission et par un faux égalitarisme, à lutter contre les inégalités sociales face au savoir. C'est ainsi que Pierre Rosanvallon⁴²¹, parle des « poisons de l'égalité » quand au nom de l'égalité, on refuse de faire la différence, d'établir une hiérarchie entre les êtres, les œuvres, les pratiques, quand on condamne la sélection, quand on refuse les notes à l'école, quand on fait la chasse à ceux qui ont des livres à la maison qui de ce fait, auraient un avantage sur les autres, quand on fait le procès de la culture générale parce la culture générale serait attentatoire à la diversité, à l'égalité et à l'école même. L'école pourra-t-elle se relever de cette idéologie ? On peut défendre l'égalité qui doit être vécue comme une relation qui ne

⁴²⁰ Pierre Jourde, *C'est la culture qu'on assassine*, Éditions Balland, 288 pages.

⁴²¹ Sociologue et philosophe, professeur au Collège de France.

divise pas les individus, et ne pas courir les dangers de l'idéologie égalitaire qui proteste contre toute forme de hiérarchie, toute dissymétrie. L'égalité n'est pas la confusion. Le contraire de l'égalité, c'est l'indistinction car il y a des formes de distinction qui sont positives.

La mort dans tous ses états

(Juin 2012)

*« Ne prenez pas trop la vie au sérieux,
de toutes les façons, vous n'en sortirez
pas vivant ! »* (Fontenelle)

Les sociétés humaines ont été culturellement confrontées à la pensée de la mort et lui ont toujours réservé une place privilégiée. Cette étape de la vie à laquelle personne ne peut échapper, continuera encore longtemps à fasciner et à préoccuper l'humanité entière. Mais ce choc est le plus souvent mal préparé. Nos contemporains savent que nous sommes tous mortels mais fuient cette évidence et y pensent le moins possible.

Quand la plupart des maladies étaient incurables, que les sociétés humaines vivaient sous l'emprise de l'arbitraire et de la violence, la mort faisait alors partie intégrante de la vie qui ne dépassait pas la quarantaine. Chacun s'y préparait, cherchait à l'apprivoiser et à la vivre en commun avec ses proches. Mais, en quelques siècles, ce système s'est écroulé. La croyance religieuse en crise et l'espérance d'une vie plus longue ont éloigné la mort de notre mental. Elle est devenue, en Occident, un tabou et un traumatisme insupportables. Elle va alors se réfugier dans les hôpitaux où les médecins sont placés au centre d'un événement médical, soumis à des questions éthiques et prospectives nouvelles avec des enjeux psycho-sociaux et environnementaux importants.

D'autre part, la mixité culturelle, la diminution de la croyance en la vie après la mort et la peur d'avoir à affronter un deuil ont fait reculer dans nos sociétés les obsèques traditionnelles et les rites funéraires qui permettaient d'accompagner le défunt et de trouver un sens commun à la fin d'une vie.

Si la mort est inévitable, on ne peut que la constater en montrant que l'organisme meurt lorsque cessent les fonctions qui en assurent l'unité. Au sens clinique, c'est l'état

définitif d'un organisme biologique qui cesse de vivre caractérisé par un arrêt cardio-circulatoire irréversible et donc des fonctions vitales. En médecine légale, c'est la fin des fonctions du cerveau définie par un EEC plat.

Il reste que la mort nous rappelle sans cesse notre destin. « Elle est pour l'homme, l'horizon indépassable de tout déni, de tout fantasme et de toute espérance⁴²² », rappelle Valéry Laurand. « C'est aussi un des actes de l'être-vivant⁴²³ », dit Marc-Aurèle. L'intégrer dans le processus naturel de la vie, la considérer comme son dernier moment et lui donner ainsi du sens serait la meilleure façon d'en gérer l'angoisse. Or, l'attitude de nos sociétés occidentales tend à occulter la mort qui est vécue comme un échec.

Bien que l'on ne puisse pas parler objectivement d'une mort dont on ne fait l'expérience que par celle d'un proche, voyons comment elle est comprise par les courants religieux et par les philosophes. Cette réflexion peut-elle nous aider à dépasser cette peur souvent muette ?

La mort est comprise différemment selon les courants religieux

Ces courants si divers et contradictoires pourraient être lus comme une réponse à cette question incontournable de notre condition : « pourquoi devons-nous mourir ? » Entre les athées qui pensent que la mort ne cache aucun mystère métaphysique et que tout s'arrête après la mort, les bouddhistes pour qui, l'âme se détache de son enveloppe matérielle pour se réincarner dans un nouveau corps et recommencer une nouvelle vie, et les adeptes du monothéisme, pour lesquels la vie n'est qu'une étape passagère avant la vie future qui survient après la mort, les avis divergent.

⁴²² Valéry Laurand, *Grand dictionnaire de la philosophie*, Larousse.

⁴²³ Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 2, in *Les stoïciens*, II, *op. cit.*

Le Judaïsme

L'homme est composé de matière, le corps et d'esprit, l'âme. On considère que la mort n'est que la séparation du corps et de l'âme. À sa mort, seul le corps disparaît, mais l'âme subsiste. Une vie nouvelle l'attend dans *le monde futur* qui ne ressemble pas à l'existence de ce monde et dont nous ne pouvons pénétrer les mystères. Sachons seulement que dans ce monde futur, les justes trouveront leur véritable récompense et les méchants un terrible châtement.

Selon les mystiques, cette âme, une fois libérée de son enveloppe corporelle va, selon les actions réalisées dans la vie humaine, dans différents lieux. Si les actions ont été bonnes et si les commandements ont été respectés, l'âme montera au ciel dans des degrés plus ou moins élevés. Dans le cas contraire, cette âme sera condamnée à errer. Mais les points de vue sont multiples.

C'est pourquoi, nous nous référons à la Tradition qui retient le 13^e article de foi de Maïmonide, médecin, théologien et philosophe du 12^e siècle : « Je crois avec une foi parfaite que notre âme est immortelle et à l'heure que Dieu choisira, il rappellera les morts à la vie ».

Maïmonide explique que « La foi en la rédemption est une pierre angulaire de la *Torah*⁴²⁴ et qu'on doit la comprendre comme le retour de l'âme dans le corps... parce que cette négation équivaldrait au rejet de la religion... Si j'ai exprimé l'opinion qu'il est impossible qu'il y ait des corps dans le monde futur, je me porte garant de cette doctrine. En vérité, la vie qui ne connaît pas la mort après, elle est la vie du monde à venir, parce qu'il n'y a pas de corps, car nous croyons que dans le monde à venir, les âmes sont dépourvues de corps, comme les anges : l'immortalité de l'âme concernerait la vie intellectuelle, l'âme qui survit après la mort n'est pas la même chose qui naît dans l'homme au moment de la naissance⁴²⁵ ». Maïmonide a appris que l'esprit de

⁴²⁴ Torah signifie lois écrite et orale.

⁴²⁵ Maïmonide, Épître de la résurrection des morts.

l'homme est composé d'un intellect passif ou corporel, cette faculté essentielle qui est une partie du corps et qui meurt avec lui, et d'un intellect actif, séparé, émané de Dieu qui agit sur l'intellect acquis pour produire la pensée. L'âme vit aussi longtemps que l'homme demeure vivant. Mais il ne nie pas de manière absolue l'immortalité de l'âme : « bien que je ne puisse croire, comme le commun de hommes, que l'individualité de l'homme subsiste sans le corps, je pense plutôt que c'est l'intellect acquis, particulier qui subsiste après la mort, en tant qu'intellect séparé indépendant du corps ». « La mort donc, d'après Maïmonide, est par rapport à tout être vivant, la privation de la forme ; et de même, pour tout ce qui périt d'entre les autres êtres, la destruction n'est autre chose que la privation de sa forme⁴²⁶ ».

La mort est un mal et doit être combattue. Aucun effort ne sera épargné pour sauver un être humain en danger de mort. Pour le croyant, indifférent à la banalité de l'existence terrestre, la mort est un moment particulièrement important et de grande exaltation mais elle n'est pas le problème essentiel puisqu'elle est subordonnée à celui de la rédemption et du salut. Elle marque le bilan de la vie mais c'est également l'instant où va se décider le caractère de son existence éternelle, la porte ouverte sur un nouveau monde, *le monde futur*, la vie à laquelle aspire tout être de foi et de religion.

Les sources traitant du sort de l'homme après la mort ne présentent pas une image unifiée. Cette croyance en une sorte de vie après la mort qui renvoie généralement à la résurrection et à l'immortalité de l'âme, a toujours existé dans le Judaïsme et a connu des interprétations différentes selon les époques.

La doctrine de la Résurrection est fondamentale dans l'eschatologie rabbinique. Le *Talmud*⁴²⁷ insiste pour démontrer l'assise biblique de cette notion et exclut du monde à venir tous ceux qui n'y croient pas. Mais cet aboutissement escha-

⁴²⁶ Maïmonide, *Le guide des égarés*, Collection les dix paroles, Verdier.

⁴²⁷ *Sanhédrin* : 90b et 91a.

tologique n'a pas reçu l'approbation de tous les rabbins. Certains d'entre eux se contentaient de citer le verset : « Jamais un œil humain n'avait vu un autre Dieu, hormis Toi⁴²⁸ » signifiant ainsi que seul Dieu peut résoudre la question. Si le corps a quitté ce monde-ci, son âme se trouve dans ce que l'on a appelé « le monde qui vient », vers lequel aspire tout être de foi et de religion.

Le Christianisme

La conséquence de la mort est la séparation du corps et de l'âme qui est immortelle. Seul le corps peut être concerné par la mort qui n'est que passagère. Il doit ressusciter pour se joindre de nouveau à l'âme à la Fin des Temps qui est le triomphe final de Dieu et de la vie.

Le dogme de la rédemption dans la Chrétienté stipule que Le Christ est mort sur la croix, résorbant ainsi tous les péchés de l'humanité. La simple croyance au messie rédempteur apporte le salut et la félicité éternelle et le purgatoire sert de « salle d'attente » en vue du paradis. La notion de péché originel n'existe ni dans l'Islam, ni dans le Judaïsme, l'homme restant responsable de ses actes et non pécheur par nature.

Le christianisme considère que Dieu est la source de tout bien. Les âmes qui choisissent de vivre avec Dieu sont alors comblées dans leur recherche du bien et vivent dans le bonheur parfait pour l'éternité. Cependant, la distance qui sépare l'âme du mort de la perfection divine est telle que selon le christianisme (à l'exception du protestantisme), les âmes qui choisissent Dieu ressentent d'elles-mêmes leur indignité et le besoin de se purifier au préalable : elles se dirigent d'elles-mêmes vers le Purgatoire par pudeur, face à la pureté divine⁴²⁹. Au Purgatoire, elles n'ont plus la vision de Dieu – *la vision béatifique* – et ressentent le regret de ne pas avoir fait tout le bien possible. Une fois purifiées, ces âmes quittent le Purgatoire pour le Paradis. Seules les personnes

⁴²⁸ *Isaïe*, 64,3 ; Bérakhot. 34b.

⁴²⁹ *Catéchisme de l'Église Catholique* - IntraText [archive].

parfaitement pures peuvent entrer directement au Paradis : Jésus, Marie par exemple. Mais la tradition catholique, telle qu'elle apparaît notamment dans son catéchisme, est loin de faire l'unanimité entre les différents courants.

Pour les protestants, se réclamant d'un dogme plus proche des écrits néo-testamentaires, l'homme choisit de vivre ou non en conformité avec la volonté divine, en reconnaissant Jésus comme son sauveur et Seigneur, et ce, avant de passer en jugement ou de voir Dieu face à face.

L'eschatologie chrétienne a réfléchi sur le sens de la mort et des *finis dernières*. Il y a un jugement immédiat de l'âme et un jugement dernier collectif afin que les mérites de chacun soient connus de tous. Les images, aujourd'hui, sont plus sobres, et bien rares sont ceux qui les prennent au premier degré.

L'Islam

Le musulman a une approche de la mort au quotidien : « toute vie insufflée goûtera la mort. Ce n'est qu'au jour de la résurrection que vous recevrez intégralement vos salaires. Celui qui sera écarté loin du feu et qui sera introduit au paradis aura certainement remporté le succès⁴³⁰ ». Il considère qu'il existe une vie future après la mort et qu'il est important de la préparer en ayant la meilleure conduite dans la vie présente car la totalité des actions entreprises durant sa vie terrestre conditionneront son passage ou non par l'Enfer ou le Paradis. La mort peut donc être vue comme le moment où ses actes s'arrêtent. Il sera rétribué en bien ou en mal dans sa vie future suivant que son bilan est positif ou négatif. Le Paradis n'est réservé que pour le croyant, bon agissant. Cependant, le châtimement doit prendre fin tôt ou tard, car dans l'absolu, la miséricorde d'Allah l'emporte toujours sur Sa colère, outrepassant ainsi toute notion « dualisante » du bien et du mal.

⁴³⁰ *Le Coran*, Sourate 3, verset 185.

Le malade musulman ne peut pas se donner la mort ni nuire à son corps : « ne vous tuez pas vous-mêmes car Dieu ne cesse pas d'être miséricordieux avec vous⁴³¹ ». Le prophète a bien mis en garde contre le suicide qui empêche l'accès au paradis. L'accompagnement final du patient se fera par des personnes, si possible, proches qui lui réciteront la formule *il n'y a de Dieu que Dieu* car si cette parole est la dernière du mourant il entrera au paradis.

Le Bouddhisme

Il ne reconnaît ni les concepts de dieu, ni d'âme et distingue deux sortes de mort : celle au sens conventionnel et celle de chaque instant, phénomène très fin dont nous ne nous rendons même pas compte. La mort est inévitable. Elle n'est qu'un passage d'une vie à l'autre.

Quelques remarques de certains philosophes à propos de la mort ?

La philosophie, sans verser ni dans l'irrationnel, ni dans la religion, peut-elle nous aider à supporter cette part tragique de notre condition et à nous situer face à ce mystère ? Même si les circonstances de leur mort diffèrent, Socrate, Épicure et Hume sont lucides, conscients qu'ils vont mourir et ne sont pas certains qu'il existe une vie après la mort. Mais grâce à leur pratique philosophique, ils ont atteint une forme de tranquillité. On meurt encore et toujours, et cela n'est pas moins tragique aujourd'hui qu'hier. Mais puisqu'il faut bien en passer par là, comment le vivre au jour le jour aussi sereinement possible ? Chaque école propose sa voie.

Pour Socrate, l'âme est immortelle. Être libre, c'est accepter que nous sommes déterminés par la nécessité de notre mort. Pour vaincre la peur de la mort, il proposait de travailler en

⁴³¹ *Le Coran*, Sourate 4, verset 29.

permanence la méditation philosophique afin de purifier son âme, la « séparer le plus possible du corps, l'habituer à se rassembler elle-même en elle-même à partir de tous les points du corps, à se ramasser et à vivre »⁴³². « Ceux qui philosophent droitement s'exercent à mourir », formulait Socrate lors de son dernier entretien avec ses disciples. Philosopher s'applique, de son vivant, à séjourner dans l'éternité, en tenant pour négligeable les sollicitations qui lui viennent de son corps. « La mort, est-ce autre chose que la séparation de l'âme avec le corps ? On est mort, d'après *Platon*, quand le corps, séparé de l'âme, reste seul, à part, avec lui-même, et quand l'âme, séparée du corps, reste seule, à part, avec elle-même⁴³³ ». Pour Socrate et ses disciples, l'homme qui toute sa vie aura aspiré au Bien en soi, principe et fin de tout en ce monde et des âmes qui y sont de passage, n'a rien à redouter de la mort.

À l'opposé de Socrate, les *Épicuriens* pensent que l'âme et le corps ne sont qu'un ensemble d'atomes que la mort sépare et disperse. Si nous considérons l'âme comme une réalité distincte du corps et si nous imaginons notre âme tourmentée après notre décès, la mort serait alors effrayante. Or, pour *Épicure*⁴³⁴, fondateur, en -306, de l'épicurisme, l'une des plus importantes écoles philosophiques de l'Antiquité, ce n'est là qu'une illusion car quand nous serons morts, nous ne serons pas là pour regretter la vie, nous n'aurons plus aucune conscience d'être mort. Il nous suggère de nous familiariser avec l'idée que « la mort n'est rien pour nous, car tout bien et tout mal résident dans la sensation ; or, la mort est la privation complète de cette dernière (...). Ainsi, celui des maux qui fait le plus frémir n'est rien pour nous, puisque tant

⁴³² *Phédon*, in *Platon, Œuvres complètes*.

⁴³³ *Phédon*, in *Platon, Œuvres complètes*, p. 122, Garnier.

⁴³⁴ Épicure est un philosophe grec, né fin -342 ou début -341 et mort en -270. Il est le fondateur, en -306, de l'épicurisme, l'une des plus importantes écoles philosophiques de l'Antiquité. L'épicurisme doit, avant tout, être défini comme une éthique qui considère le plaisir comme le « principe » et la « fin » de la vie heureuse (Dictionnaire Larousse philosophie).

que nous existons, la mort n'est pas, et quand la mort est là nous ne sommes plus⁴³⁵ ». Une épitaphe épicurienne poursuit : « Il fut un temps où je n'étais pas - j'ai été - je ne suis plus - et je m'en... moque ». On espérait tout au plus de la mort, une absolue tranquillité. Mais si la mort n'est rien pour les épicuriens, il est légitime de redouter les souffrances qui la précèdent.

Pour les *Stoïciens*⁴³⁶, nous sommes dans le meilleur des mondes : c'est de toute éternité que le *kosmos* est rationnellement organisé pour le bien des hommes. Ils s'exercent à « se détacher » du monde pour souffrir le moins possible. Plus d'un texte a montré qu'ils savent mourir avec dignité et qu'ils achèvent ainsi de se réaliser. Au fond, épicuriens et stoïciens ne reconnaissent qu'un seul aspect négatif à la mort : nous rendre la vie plus triste et nous remplir d'idées noires.

Mais pour *Pascal*, si le divertissement nous console et nous empêche de penser à nous, comme le préconisent les épicuriens. Un jour, nous serons éjectés de ce monde et « rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près... L'homme est ainsi fait que tout est organisé parce qu'il oublie qu'il va mourir⁴³⁷ ».

À la même époque, *Spinoza* « assigne à l'homme libre non la mort, mais la vie comme objet de méditation⁴³⁸ ».

Quant à *Hegel*, il écrit un siècle plus tard : « La mort, si nous voulons ainsi nommer cette irréalité, est la chose la plus redoutable (...). Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la

⁴³⁵ *Lettre à Ménécée*, in *Épicure, Doctrines et maximes*, pp. 74, 75, Hermann.

⁴³⁶ Le stoïcisme est une école philosophique fondée à Athènes par Zenon de Citium. (-334 -262). L'aspect le plus populaire de cette philosophie est l'impassibilité du sage et sa soumission au destin. En éthique, les stoïciens soutiennent que la fin, *telos*, de la vie humaine est de vivre conformément à la nature, c'est-à-dire vivre une vie vertueuse en se soumettant à la loi de la nature. La vertu est le seul bien, le vice le seul mal, et tout le reste est indifférent (dictionnaire Larousse philosophie).

⁴³⁷ Pascal, *Pensées*, B 139.

⁴³⁸ Spinoza, *Éthique*, IV, LXVII, trad. B. Pautrat, Le Seuil, Points, Paris, 1999.

vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit⁴³⁹ ».

Schopenhauer pense que : « La mort est le moment de l'affranchissement d'une individualité étroite et uniforme qui, loin de constituer la substance intime de notre être, en représente bien plutôt comme une sorte d'aberration⁴⁴⁰ ».

Jankélévitch le confirme on ne peut plus clairement : « La mort est la seule situation absolument véridique et crûment authentique de notre destin ».

Nous sommes « tous condamnés à mort⁴⁴¹ », écrit **Camus** ; tous nous sommes en sursis. Dans le mythe de Sisyphé, il explique : « Cette idée que 'je suis', ma façon d'agir comme si tout a un sens (...) tout cela se trouve démenti d'une façon vertigineuse par l'absurdité d'une mort possible ». Ce type de mort absurde survient tous les jours et renvoie au sentiment de l'inaccompli.

Habitée par la spiritualité et atteinte de la tuberculose, **Simone Weil** s'est éteinte après s'être infligée de nombreuses privations. Elle était profondément mystique. Sa mort par privation était comprise comme un acte d'amour tourné vers Dieu, portant jusqu'à la négation de soi : « Dieu m'a donné l'être pour que je le lui rende⁴⁴² », écrit-elle.

Mais la mort outrepassé ces *palliatifs rationnels*, comme le souligne **La Rochefoucauld** : « Rien ne prouve davantage combien la mort est redoutable que la peine que les philosophes se donnent pour persuader qu'on doit la mépriser ».

Comment pourrait-on dépasser cette peur souvent muette face à la mort ?

« La grande affaire de la vie, dit Jean D'Ormesson, c'est la mort ». Nul n'y échappe et puisqu'on ne peut pas fuir cette

⁴³⁹ G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, Préface II, t. I, p. 29, Aubier.

⁴⁴⁰ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*. Supplément au livre 4, T. 3, p. 320, Alcan.

⁴⁴¹ A. Camus, *L'Étranger*.

⁴⁴² Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*.

réalité, alors il faudrait nous y faire. On en parlera toujours, sans doute pour nous rassurer, mais nous n'aurons aucune réponse. C'est la peur de la mort qui est redoutable davantage que la mort elle-même et il faudrait s'en prémunir par tous les moyens. Les uns l'ignorent pour se convaincre qu'elle n'est rien et pour s'adonner en toute tranquillité aux joies de la vie. D'autres, lui font face et prennent conscience que la vie, bien qu'elle soit limitée et fragile, est un don et lui donnent ainsi toute sa valeur. On pourrait également l'appivoiser puisqu'il existe dans la vie de nombreuses occasions où une modification de notre équilibre physiologique est suivie d'une éclipse de la conscience et qui sont susceptibles de nous y préparer : sommeil, maladies, anesthésie générale, les épisodes de coma, des accidents, les états modifiés de la conscience, ceux atteints par l'alcool et la drogue. Il est donc possible qu'il n'y ait qu'une différence de degré, et non de nature, entre ces expériences courantes et la mort. Antonin Artaud affirmait « que la mort n'est pas hors du domaine de l'esprit, qu'elle est dans de certaines limites connaissable et approchable par une certaine sensibilité. Qui, au sein de certaines angoisses, au fond de quelques rêves, n'a connu la mort...? »⁴⁴³ »

Il est intéressant de suivre l'évolution de l'attitude de *Montaigne* à l'égard de la mort qui l'obsède et qui est sans doute en rapport avec certains événements de sa vie : il souffre de la *gravelle*, il a eu un accident qui faillit être mortel et à l'époque, la vie est incertaine : guerre, insécurité, maladies, épidémie de peste... On suit à travers les *Essais*, la lente modification de son attitude en face de l'idée de la mort : « Il n'est rien de quoi je me sois dès toujours plus entretenu que des imaginations de la mort, voire en la saison la plus licencieuse de mon âge », écrit-il au début des *Essais*. En amoureux de la vie, Montaigne va donc s'efforcer de montrer qu'il est possible de « s'appivoiser à la mort », parvenir à se

⁴⁴³ Antonin Artaud, *L'Art et la Mort*.

défaire de la peur, rendre familière et banale l'approche de cet ultime instant. « Qui apprendrait les hommes à mourir leur apprendrait à vivre. » C'est ainsi qu'il a d'abord cru que le meilleur remède contre cette obsession était de ne pas chercher à la fuir, mais de l'affronter le plus obstinément possible⁴⁴⁴ parce que la mort est le sort commun des hommes, elle est inévitable, inexorable, brutale, imprévisible et peut survenir à tout moment. Il faudrait donc ne pas s'en effrayer ni se laisser surprendre par elle et s'y préparer. Montaigne cherche à s'en convaincre et le lecteur est pris à témoin : « le but de notre carrière, c'est la mort, la préméditation de la mort est préméditation de la liberté... Mon dernier jour, ni à craindre, ni à espérer ». Mais nous donne-t-il de vrais remèdes ? Ne pas y penser, ne pas prononcer le mot sauf à toute extrémité ; il évoque la précarité de la vie et qu'il est incertain où la mort nous *attend*, alors *attendons*-la partout. Si l'instant de la mort n'est rien, les circonstances extérieures peuvent en modifier le visage. Lorsque Montaigne déclare que la privation de la vie ne doit pas être considérée comme un mal, ce n'est point qu'il méprise la vie, c'est qu'il a compris ce que peut être sa véritable valeur. Libéré de l'emprise des philosophes, il pense enfin par lui-même : « ... Nous troublons la vie par le soin de la mort, et la mort par le soin de la vie... Si nous avons su vivre constamment et tranquillement, nous saurons mourir de même. Ils s'en vanteront tant qu'il leur plaira : toute la vie des philosophes est une méditation de la mort⁴⁴⁵. Mais il m'est admis que c'est bien le bout, non pourtant le but de la vie, c'est sa fin, son extrémité, non pourtant son objet... Le but de notre carrière, c'est la mort, c'est l'objet nécessaire de notre visée...⁴⁴⁶ ». ... Et plus loin, *Pour moi donc, j'aime la vie*. Quand il dit : *n'ayons rien si souvent en tête que la mort*, ce n'est pas par goût morbide, mais par souci de vivre. C'est

⁴⁴⁴ Montaigne, *Essais*, livre I, p. 20.

⁴⁴⁵ Cf Cicéron, *Tusculanes*, livre I, chap. XXX.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, livre III, p. 12.

le même homme qui avoue : *aussi ai-je pris en coutume d'avoir, non seulement en l'imagination, mais continuellement la mort en la bouche* » et qui proclame n'avoir « *autre fin que vivre et me réjouir* ».

L'un des points centraux de la réflexion de Montaigne sur la mort se trouve dans le chapitre : « Que philosopher c'est apprendre à mourir⁴⁴⁷ » car « la vie tout entière des philosophes, est une méditation de la mort⁴⁴⁸ ». La philosophie nous ordonne d'avoir la mort toujours devant les yeux, de la prévoir et nous donne après les règles et les précautions pour y parvenir. Mais Montaigne, sur la fin de sa vie ne croira plus en cette maxime et la discutera dans le livre III des Essais, chapitre XII où il a considérablement assoupli, avec les années, sa façon de penser la mort, événement absolument imprévisible. C'est à ses yeux, la grande affaire de la vie où nous ne pouvons rien faire par avance, la vie étant marquée par la finitude. Et dans la dernière édition qu'il nous donne des *Essais*, il ajoute : *Dieu merci, je puis déloger quand il lui plaira, sans regret de chose quelconque... Jamais homme ne se prépara à quitter le monde plus purement et pleinement...* Il va alors s'efforcer d'aimer la mort comme une chose naturelle et louer Socrate de s'être montré *courageux en la mort, non parce que son âme est immortelle, mais parce qu'il est mortel*. Montaigne parle d'une mort biologique sans aucune mention ni du jugement dernier, ni d'un quelconque au-delà, ni de la résurrection. Quant à l'immortalité de l'âme, sans doute eût-il songé à s'en prévaloir, ici ou là, pour combattre sa permanente obsession de la mort, mais il n'y croyait guère. On peut mépriser la mort et s'y préparer. La nature nous y aide et nous donne courage, quand nous sommes en santé et s'il s'agit d'une mort courte et violente. Mais il y a dans la vie des accidents ou une douleur insupportable pire que la mort. Montaigne plaint

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ Cicéron, *Tusculanes*, livre I, chap. XXX.

bien fort les mourants et non les morts⁴⁴⁹ car « La mort est moins terrible que l'attente de la mort⁴⁵⁰, elle n'est un mal que par ce qui vient après elle⁴⁵¹ ». Montaigne rêve de mourir de vieillesse avec tous les inconvénients qui ne valent pas qu'on veuille mourir pour les éviter : « Même étendu dans l'arène cruelle, le gladiateur vaincu espère encore, bien que la foule menaçante le condamne en renversant le pouce⁴⁵² ».

Dans ce monde, où l'espérance de vie s'allonge, nous ne voulons plus rien concéder à la mort. « L'être humain avance d'un certain pas vers sa propre fin, écrit **Jacques Derrida**. Depuis **Platon**, c'est la vieille injonction philosophique : *philosopher, c'est apprendre à mourir*. Je crois à cette vérité sans m'y rendre. De moins en moins. Je n'ai pas appris à l'accepter, la mort⁴⁵³ ». Oser y penser et l'affronter, ce n'est plus s'y résoudre, c'est au contraire, une épreuve à travers laquelle on pourrait réapprendre à vivre.

Paul Ricœur⁴⁵⁴, pourtant croyant, osait affirmer : « Je crois de plus en plus qu'il faut se désinvestir du souci de la vie après la mort pour poser le problème de la vie jusqu'à la mort... Tant qu'ils sont lucides, les malades en train de mourir ne se perçoivent pas comme moribonds, comme bientôt morts, mais comme bientôt vivants, et cela encore une demi-heure avant de décéder. Ce qui occupe la capacité de penser encore préservée, ce n'est pas le souci de ce qu'il y a après la mort, mais la mobilisation des ressources les plus profondes de la vie à s'affirmer encore »⁴⁵⁵. Et quand il livre sa pensée, il écrit : « La survie, c'est les autres... Il se peut

⁴⁴⁹ Montaigne, *Essais*, livre II, p. 131.

⁴⁵⁰ Cf Ovide, *Héroïdes*, lettre d'Ariane à Thésée.

⁴⁵¹ Cf saint Augustin souvent cité par Montaigne, *Cité de Dieu*, livre I.

⁴⁵² Vers attribués à Pentadius que Montaigne a repris, cités par Juste Lippe dans ses *Saturnalia sermonum libri*.

⁴⁵³ Jacques Derrida, *Apories*, Galilée, 1996.

⁴⁵⁴ Paul Ricœur (1913-2005) est un philosophe français qui développa la phénoménologie et l'herméneutique, en dialogue constant avec les sciences humaines et sociales. Il s'intéressa aussi à l'existentialisme chrétien et à la théologie protestante.

⁴⁵⁵ Propos rapportés par Martin Legros, *Philosophie magazine*, n° 44, novembre 2010.

que la mort m'apporte un certain réconfort, d'autant qu'il y aura des survivants et qu'il restera une trace de moi, comme un écho de mon amour de la vie en eux⁴⁵⁶ ». Ses enfants et ceux qu'il aime vont continuer à vivre. Ce qui doit prendre fin, c'est seulement le *monde commun* qu'il partageait avec eux.

Si certains surestiment la mort et cultivent l'angoisse parce qu'ils en ont peur, il n'en demeure pas moins que l'attitude générale consiste à profiter d'abord de la vie, à craindre plus la maladie et la perte de ses proches. « Qu'on ne m'ennuie pas avec ma mort. J'ai autre chose à faire qu'à mourir. J'ai des affaires à régler. Quant à l'après-mort », je n'en *sais* rien. Que savons-nous d'une autre vie⁴⁵⁷ », écrit plus récemment **Montherlant**. Et pour ne pas nous bercer d'illusions, évoquons le ton ironique de **Montaigne** : « Je ne vis jamais paysan de mes voisins entrer en cogitation de quelle contenance et assurance il passerait cette heure dernière. Nature lui apprend à ne songer à la mort que quand il meurt⁴⁵⁸ ».

Pour terminer cette réflexion, il est possible de se référer à la dernière publication de **Lucien Jerphagnon**⁴⁵⁹ qui écrit sur un ton ironique et plein d'espoir : « C'est bien confortable de réfléchir sur la mort quand on est vivant et en bonne santé... mais plutôt soulagé d'en avoir fini : je n'ai plus la hantise d'une soudaine fringale, je ne sens plus ma goutte, je n'ai plus à penser au loyer, me voilà logé gratuitement pour toujours... Si la mort et l'immortalité sont aussi incompréhensibles l'une que l'autre, ce dont on est sûr, c'est de notre côté éternel car rien ne pourra faire que cette femme ou cet homme, n'ait pas été... C'est déjà trop beau d'espérer⁴⁶⁰ ».

⁴⁵⁶ Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*.

⁴⁵⁷ Montherlant, *Le Cardinal d'Espagne*.

⁴⁵⁸ Montaigne, *Essais*, III, 12.

⁴⁵⁹ Lucien Jerphagnon (1921-2011), disciple de Vladimir Jankélévitch, est un historien français de la philosophie. Il est spécialiste de la pensée grecque et romaine, plus particulièrement de saint Augustin dont il a assuré l'édition des trois volumes pour la collection Bibliothèque de la Pléiade.

⁴⁶⁰ Lucien Jerphagnon : *De l'amour, de la mort, de Dieu et autres bagatelles*, Éditions Albin Michel.

Jean de la Fontaine

(Décembre 2012)

Jean de La Fontaine est né à Château-Thierry, dans la campagne picarde, le 8 juillet 1621. Il décède à Paris le 13 avril 1695. Poète, fabuliste, conteur et moraliste français de la période classique, il vécut de sa plume en se plaçant toute sa vie sous la protection financière de plusieurs protecteurs et grâce à la vente de ses recueils. Mais rien au départ, ni ses origines, ni son milieu, ni sa situation, ne semblaient l'appeler à cette prestigieuse carrière littéraire. Il a écrit les *Fables* qui ont marqué la littérature française en s'inspirant des fabulistes de l'Antiquité gréco-latine, en particulier d'Ésope. On lui doit des contes, des poèmes divers, des pièces de théâtre et des livrets d'opéra. Le brillant maniement des vers et la visée morale des *Fables* ont déterminé le succès son œuvre et a mis dans l'ombre les contes licencieux publiés entre 1665 et 1674. Son œuvre fut très appréciée de la Cour de Louis XIV. Elle occupe aujourd'hui une place de choix dans le patrimoine culturel français.

Sa vie

La Fontaine passe ses premières années à Château-Thierry dans l'hôtel particulier que ses parents, Charles de La Fontaine et Françoise Pidoux, fille du bailli de Coulommiers, de douze ans son aînée, veuve d'un marchand de Coulommiers, dans le Poitou, ont acheté en 1617 au moment de leur mariage. Le poète gardera cette maison jusqu'en 1676. Elle fut classée monument historique en 1886 et abrite aujourd'hui le musée Jean de La Fontaine.

Charles faisait figure de bon bourgeois, candidat à l'anoblissement pour lui-même et pour sa descendance, particulièrement depuis qu'il avait acquis la charge de Maître des Eaux et Forêts et Capitaine des Chasses du duché de Château-Thierry et de la prévôté de Châtillon-sur-Marne avec le titre

de « Conseiller du Roi ». Ces fonctions s'achetaient à prix d'or et entraient dans une stratégie d'accès progressif au rang privilégié de la noblesse, exempte de l'impôt.

Les études de Jean de La Fontaine restent mal connues. Il les commença probablement, vers 1630, en compagnie de François Maucroix, l'ami de toute sa vie, au collège de Château-Thierry, établissement réputé où il apprend surtout le latin, mais aussi l'art de gloser les apologues⁴⁶¹ d'Ésope⁴⁶² et de Phèdre, « de les transposer, de les orner, la manière d'en juger l'effet et d'en jauger la leçon »⁴⁶³. Vers 1635 il poursuit ses études dans un collège parisien, où il a Antoine Furetière pour condisciple. Mais il semble aussi avoir mené une vie joyeuse et fréquenter les cabarets de la montagne Sainte Geneviève.

Le 27 avril 1641, il entame sa vie d'adulte par une conversion religieuse inattendue. Il avait songé à la prêtrise et entrera en noviciat à la maison mère de l'Oratoire de Paris, une congrégation qui regroupe des prêtres qui vivent dans la rude discipline d'une communauté quasi monacale. Leur couvent constitue un milieu intellectuel et spirituel très actif et attractif, mais exigeant, plus tourné vers la méditation philosophique et théologique. Son frère cadet Claude l'y rejoindra six mois plus tard. Jean séjourne d'abord dans la maison mère de la rue Saint-Honoré face au Louvre, puis, à partir du 28 octobre 1641, dans la maison Saint-Magloire, au faubourg Saint-Jacques. C'est là qu'il prend pour directeur le père Desmares, proche des austères jansénistes de Port-Royal. Cette carrière religieuse fut éphémère et ne durera que dix-huit mois, préférant lire *L'Astrée*, d'Honoré d'Urfé, et Rabelais, plutôt que Saint Augustin. Mais il restera lié toute sa vie aux milieux oratoriens et jansénistes, un contre-

⁴⁶¹ Autre façon de dire les *fables* : court récit en prose ou en vers, allégorie comportant un enseignement souvent de caractère moral.

⁴⁶² Ésope (VII^e-VI^e siècles av. J.-C.) est un écrivain grec d'origine thrace à qui on attribue la paternité de la fable comme genre littéraire.

⁴⁶³ La Fontaine ou les métamorphoses d'Orphée de Patrick Dandrey (Découvertes Gallimard).

point à son épicurisme sceptique et à son culte du plaisir. Il rentre à Château-Thierry en 1643.

Vers 1646, il se remet aux études de droit à Paris et décroche, en 1649, un diplôme d'avocat. Avec de jeunes poètes, habitués du Palais et passionnés de littérature, ils forment une petite académie littéraire et amicale dite de la *Table Ronde* où ils taquinaient le vers irrégulier, courtisent les muses enjouées de la vieille tradition française et riment tantôt des pièces galantes, tantôt des sujets d'actualité. Il y rencontre Pellisson, Furetière, Maucroix et Antoine de La Sablière qui épousera sa future protectrice Marguerite de La Sablière. Rendu à la vie de cabarets et de galanteries, La Fontaine passe alors pour un « garçon de belles lettres et qui fait des vers ».

En 1647, son père le marie à Marie Héricart, alors âgée de quatorze ans et demi. Elle est cultivée, apparentée aux Racine et fréquente un salon littéraire. Mais ce mariage arrangé ne fut pas un mariage heureux. En 1652, La Fontaine acquiert la charge de Maître particulier triennal des Eaux et Forêts du duché de Château-Thierry et cumulera celle de son père quand il décèdera. Le 30 octobre 1653 fut célébré le baptême de son fils, Charles, qui a Maucroix pour parrain. Mais Jean ne s'occupera jamais beaucoup de son fils. Il mena, jusqu'à la mort de son père en 1658, entre Château-Thierry et Paris où il rencontrait ses amis, une existence d'éternel jeune homme, dépensier et étourdi. Sa femme dit qu'« il rêve tellement qu'il est quelquefois trois semaines sans croire être marié ». Il ne fut jamais ni un bon mari ni un bon père. Il délaisse son épouse et continue de fréquenter à Paris, les sociétés précieuses et libertines de l'époque.

Sa vocation poétique s'éveille de plus en plus et il amorce une carrière de poète par la publication, en août 1654, d'un premier texte, une comédie en cinq actes, adaptée du poète latin, Térence, *L'Eunuque*, qui passe totalement inaperçue mais qui laisse deviner son futur talent. Cette esthétique du

détour est celle du moment où l'on s'approprie un original ancien puis on l'adapte au goût du jour.

Son père meurt en 1658 et lui laisse ses charges, peu lucratives, une succession embrouillée comportant de lourdes dettes et une situation financière inconfortable qui le conduit à chercher un protecteur qui puisse le guider vers un destin poétique. Par mesure de prudence, La Fontaine et sa femme demandent la séparation de biens. Il vient d'atteindre 37 ans sans avoir rien produit, mais il a appris... L'appui combiné de ses alliances familiales à Château-Thierry et de ses amitiés littéraires à Paris lui vaudront, vers 1657, d'être présenté par Jannart, oncle de Marie Héricart, au Surintendant général des finances, Nicolas Fouquet, qui se voit déjà Premier ministre lorsque Mazarin déclinant aura disparu de la scène et que Louis XIV aura pris place réelle sur le trône.

Le début du règne personnel de Louis XIV est marqué par une politique de prestige et un éclat intellectuel et esthétique. La France du milieu du XVII^e siècle s'efforce de restaurer et de parfaire cet idéal d'un *atticisme*⁴⁶⁴ à la française, en conciliant sous le signe du bon goût les exigences philosophiques du culte de la Beauté et les aspirations hédonistes. La Fontaine en recueillit l'esprit pour élaborer une littérature de la grâce et du badinage.

Fouquet a compris que, pour passer du second rang au tout premier dans le conseil du roi, il fallait s'entourer d'artistes et jouer les mécènes. Il dépensait sans compter son argent et, disaient de mauvaises langues, celui de l'État un peu aussi, afin d'offrir à son élégant et parfois prestigieux entourage un palais enchanté : son domaine de Vaux. Durant les années 1655-1660, il va briller de tous ses feux et de tout son or. À partir de 1658, La Fontaine devient son protégé et lui restera fidèle dans sa disgrâce. Il élabore, à sa gloire, un texte composite, *le Songe de Vaux*, qui restera inachevé. Jusqu'en 1661, il reçoit de Fouquet une pension en espèces, que

⁴⁶⁴ Style élégant et sobre propre aux artistes de la Grèce antique, aux V^e et VI^e siècles av. J.-C., notamment aux écrivains (d'Eschyle à Démostène).

La Fontaine baptise plaisamment « pension poétique » : une pension qu'il s'engage – par contrat ! – à verser tous les trois mois à son protecteur qui comporte plusieurs œuvres dont des ballades et des sonnets. Outre une série de poèmes de circonstance, prévus par contrat, il dédie à Fouquet le poème épique *Adonis*⁴⁶⁵ tiré d'une des *Métamorphoses* d'Ovide, qui atteste assez que la grandeur, la noblesse, pour La Fontaine, étaient inséparables du « plaisir » et des « agréments ». Il lui offre le manuscrit et la première édition sera publiée en 1669. La Fontaine habite tantôt à Paris, tantôt chez Jannart, avec sa femme, tantôt à Château-Thierry pour les devoirs de sa charge de maître particulier des eaux et forêts. Il fréquente le château de Fouquet et les sociétés précieuses. La galanterie sociale et littéraire règne à l'hôtel de Narbonne, demeure parisienne de Fouquet, et dans ses propriétés de Saint-Mandé puis de Vaux où il réunit autour de lui la fine fleur des arts et des lettres.

Un cruel réveil attendait La Fontaine et son protecteur. En septembre 1661, quelque temps après la fête donnée en son honneur par le brillant Surintendant, le jeune Louis XIV, s'est senti offusqué. Bien loin de le choisir pour principal ministre, il lui paraît capable sinon coupable de lui faire quelque ombre et le précipite dans la disgrâce puis dans la détention à vie. Les splendeurs de Vaux aidèrent Colbert à précipiter la chute de celui dont il brigait la place. Condamné à la prison perpétuelle, Fouquet mourut à Pigne-

⁴⁶⁵ Le mythe d'Adonis prit naissance en Asie mineure. On raconte que la princesse assyrienne Myrrha, victime d'une vengeance de Vénus, s'était éprise de son propre père et était parvenue par ruse à concevoir un fils incestueux. Pour la soustraire au châtiment qui la menaçait, les dieux la métamorphosèrent en arbre à myrrhe. Fendant un jour le tronc de l'arbre, un sanglier donna vie à l'enfant : ainsi naquit Adonis. Vénus, séduite par sa beauté prometteuse, le confia à Perséphone, déesse des enfers. Mais celle-ci ne voulut pas le lui rendre : les deux déesses durent se partager le séjour et les charmes du héros. Un autre sanglier ne tarda pas à le leur ravir. Vénus le transforma alors en anémone rouge – couleur de son sang versé. Ainsi la légende d'Adonis prend-elle rang parmi les mythes escatologiques évoquant le passage entre le monde des vivants et des morts, sous le signe de l'amour interdit ou impossible. La tradition fut plutôt sensible au destin fauché du jeune chasseur amoureux (Dandrey).

rol en 1680, peut-être empoisonné. Mais sa contribution indirecte à l'histoire des arts et des lettres ne s'est pas effacée. Avec quelques amis courageux comme M^{me} de Sévigné, La Fontaine demeura fidèle à son mécène disparu. Il écrit en faveur de son protecteur, en 1662, l'*Ode au Roi* puis l'*Élégie aux nymphes de Vaux* l'année suivante, en souvenir du paradis perdu. Certains biographes ont soutenu que cette défense de Fouquet, alors arrêté, lui avait valu la haine de Colbert, puis celle de Louis XIV lui-même, sans que l'on ne dispose de témoignages clairs à ce sujet.

Le 10 décembre 1662, les *Nouvelles en vers*, contenant les deux premiers *Contes* de La Fontaine sont imprimés. En août 1663, il prend ses distances vis-à-vis d'une cour brillante mais trop policée, sous la forme d'un voyage de prudence, sinon d'exil vers le Limousin, en compagnie de l'oncle Jannart. On ne sait pas exactement si son voyage en Limousin fut un exil ordonné par l'administration de Louis XIV ou une décision librement consentie. Il tire de ce déplacement une *Relation d'un Voyage de Paris en Limousin*, un récit de voyage sous forme de lettres en vers et en prose qui rassemblent des descriptions des paysages et villes traversés, adressées à son épouse, publié de façon posthume, en 1663 sous le titre *la Relation d'un Voyage de Paris en Limousin*. Son talent a pu ainsi devenir plus libre et plus insolent.

À son retour à Château-Thierry, quelques mois plus tard, La Fontaine courtise la duchesse de Bouillon et la persuade de devenir sa nouvelle protectrice. Elle lui permet en 1664 d'obtenir à Paris le poste de gentilhomme servant chez sa nouvelle bienfaitrice, la duchesse d'Orléans. Il connaît alors le succès dans les salons et publie de nombreuses œuvres, dont les trois recueils de *Contes et Nouvelles en vers*, – son premier chef-d'œuvre – publiés en 1665, 1666 et 1671. Il partage alors son temps entre Paris et Château-Thierry en qualité de gentilhomme. C'est le moment où La Fontaine fait une entrée remarquée sur la scène littéraire publique. En 1668, il poursuit cette expérience narrative avec le premier

recueil de *Fables choisies*, mises en vers, où il met en scène des animaux pour critiquer les hommes et dénoncer les grands problèmes de son époque. Elles connaîtront un immense succès.

En 1669, La Fontaine publie un roman, *Les amours de Psyché et de Cupidon*, un mélange de prose et de vers, de récit mythologique tiré d'Apulée et de conversations littéraires qui n'obéit pas aux principes élémentaires de l'esthétique classique. C'est à partir de la fiction des « quatre amis » que met en scène ce roman qu'on a spéculé sur l'amitié qui unirait La Fontaine, Molière, Boileau et Racine, sans grande preuve : si La Fontaine est lié de façon éloignée à la famille de Racine, leurs relations sont épisodiques ; les rapports avec Molière ne sont pas connus et il n'y a guère de trace d'une telle amitié avec Boileau. Après sa participation à un *Recueil de poésies chrétiennes et diverses* édité en 1670 par Port-Royal, La Fontaine publie successivement, en 1671, un troisième recueil de *Contes et nouvelles en vers*, et un recueil bigarré, contenant des contes, des fables, des poèmes de l'époque de Fouquet, des élégies, sous le titre de *Fables nouvelles et autres poésies*. La Duchesse d'Orléans meurt en 1672. La Fontaine perd ainsi sa dernière charge et connaît de nouvelles difficultés financières. La même année, il publie séparément deux fables, *Le Soleil et les Grenouilles*, *Le Curé et le mort*. Le 17 février 1673, Molière meurt et La Fontaine rédige une épitaphe. La même année, le *Poème de la captivité de Saint Malc*, fut publié anonymement.

Il trouvera refuge, au début de l'année 1673, dans la maison de Marguerite de La Sablière, femme d'esprit, séparée de son financier de mari. Leur relation est de tendre amitié et durera sans rupture jusqu'à la mort de la protectrice en 1693, même si le gîte et le couvert laissent à désirer. La situation empirera après le déménagement vers la rue Saint Honoré, en 1680, consécutif à la conversion de M^{me} de La Sablière à la dévotion. Mais quel festin pour l'intelligence et le goût, en revanche, que le salon de la charmante Iris (c'est son nom

de galanterie) ! Ce qui n'empêche pas son volage protégé de fréquenter aussi des milieux moins austères.

Marguerite de La Sablière meurt en janvier, Pellisson le 7 février 1693. Les amis d'Angleterre essaient en vain de décider La Fontaine à venir s'installer à Londres. Mais il est accueilli chez les Hervart et devient l'hôte d'Anne d'Hervart. Il fut aussi protégé et pensionné par le duc de Bourgogne, les princes de Conti et de Vendôme.

En 1674, La Fontaine se lance dans un nouveau genre : l'opéra. La protection de Madame de Montespan et de sa sœur Madame de Thianges vaut à La Fontaine la mission d'écrire un livret d'opéra sur Daphné, pour Jean-Baptiste Lully, qui le refuse : Lully était originaire de Florence, d'où la violente satire contre Lully, dans un poème intitulé *Le Florentin*, un registre rare dans son œuvre, une satire qui est restée manuscrite pendant dix-sept ans. La même année, un recueil de *Nouveaux Contes* très licencieux est publié. L'édition est censurée puis saisie et sa vente interdite par ordonnance de La Reynie, lieutenant de police.

Le 21 janvier 1671, La Fontaine avait quitté ses charges qui avaient été rachetées par le Duc de Bouillon. Il vend, en 1676, à son cousin Antoine Pintrel, sa maison natale de Château-Thierry. Il achève ainsi de payer les dettes paternelles.

Proche de Nicolas Fouquet, Jean de La Fontaine restera à l'écart de la cour royale où Louis XIV demeura à son égard toujours indifférent. En 1680, Fouquet meurt à Pignerol. Ce fut une période moins faste et les productions deviennent quantitativement moins importantes mais diverses.

En 1681, les *Épîtres de Sénèque*, traduites par Pintrel et revues par La Fontaine sont publiées. En janvier 1682, La Fontaine publie un *Poème sur le Quinquina*, poème philosophique où il tente avec un bonheur mitigé de ruiner les bienfaits médicaux de la quinquina récemment découverts. D'autres ouvrages en vers sont dédiés à la Duchesse de

Bouillon, contenant *Daphné*, les deux actes de *Galatée* et les contes de *La Matronne d'Éphèse* et *Belphégor*.

Dans les quinze dernières années de sa vie, La Fontaine vise les grands genres et s'essaie à deux reprises, mais sans succès, dans le tragique. Il entreprend d'abord *Achille*, autour de 1680-1685, une tragédie qui est restée inachevée. Puis, le 28 novembre 1691, la première représentation à l'Opéra d'*Astrée*, tragédie lyrique, avec musique de Colasse, fut un échec complet. Comme il aspire au sublime sur scène, mais aussi aux honneurs de la ville, à chaque succès militaire de Louis XIV, il entonne un chant à la gloire des armes, alors qu'ailleurs, son aspiration à la paix et son admiration pour l'Angleterre industrielle et (provisoirement) pacifique avaient retenti d'accents plus authentiques⁴⁶⁶.

L'activité littéraire des années 1665-1679 se solde en 1684 par une élection, néanmoins tumultueuse, malgré des oppositions, à l'Académie française, au fauteuil de Colbert. En effet, La Fontaine brigue son siège à l'Académie française, alors que Louis XIV souhaite voir élire Boileau, son historiographe. Le 15 novembre 1683, l'Académie propose La Fontaine par seize voix contre sept. La séance a été agitée, en raison de la colère manifestée par Toussaint Rose, secrétaire du roi. Louis XIV en prend prétexte pour refuser l'autorisation de "consommer" l'élection. Le 17 avril 1684, Boileau est élu à l'unanimité. Le roi accorde l'autorisation de recevoir La Fontaine qui, sur l'insistance du confesseur appelé à son chevet, fit sa contrition d'avoir écrit les *Contes*, en présence d'une délégation d'académiciens et renouvela l'expression de son repentir à l'Académie même, après sa guérison. Cette difficulté serait-elle due à une certaine rancune que l'administration louis-quatorzième aurait gardé à La Fontaine qui avait publié deux poèmes en faveur de Fouquet lors du procès de ce dernier. Le discours des opposants à son entrée à l'Académie s'appuie sur l'accusation d'immoralité lancée contre les recueils de *Contes* et *Nouvelles* en vers. La

⁴⁶⁶ Voir la fable : *Un animal dans la lune*, VII, 17, 1678.

Fontaine est reçu le 2 mai 1684 à l'Académie. En plus du remerciement traditionnel, il prononce un *Discours à Madame de La Sablière* où il se définit, en une formule fameuse, comme « Papillon du Parnasse ». Mais il ne retire hélas de cette élection que le dépit et l'occasion de se fâcher avec son vieil ami Furetière qui avait produit un dictionnaire concurrent achevé avant celui de l'Académie, ce qui lui vaut, en 1665, son exclusion de cette institution, votée également par La Fontaine. Il va alors subir de virulentes attaques de son ancien ami, auquel il réplique par des épigrammes.

Le 28 juillet 1685, les *Ouvrages de prose et de poésie de Maucroix et de La Fontaine* sont publiés en deux volumes, dont le premier contient de nouveaux contes, et le second de nouvelles fables, dix fables inédites qui entreront dans le livre XII et d'autres pièces.

En 1686, il y eut un nouveau scandale de plus grande ampleur à l'Académie. La lecture du poème *Le siècle de Louis Le Grand* de Charles Perrault déclenche la Querelle des Anciens et des Modernes, dans laquelle La Fontaine, mêlé aux débats de l'époque, se range, non sans ambiguïté, du côté des Anciens, par une *Épître à Monsieur de Soissons*, prétexte à une déclaration de principes littéraires, dont la plus fameuse reste « Mon imitation n'est point un esclavage ». Il n'en participe pas moins au mouvement des idées nouvelles et ne désavoue pas sa *dilection* pour les conteurs italiens en faisant imprimer, à ce sujet, l'*Épître à Huet* (1687).

En 1688, La Fontaine se rapproche du Prince François-Louis de Conti, dans le milieu très libre du Temple des Vendôme et lui dédie *Le Milan, le Roi et le Chasseur*. Il consacra presque toute sa production, entre 1685 et 1691, à louer ses divers et indispensables protecteurs.

La Fontaine tombe gravement malade en décembre 1692, vraisemblablement de tuberculose. Il demande alors à voir un prêtre. Le curé de l'église Saint-Roch lui envoie le jeune abbé Pouget qui vient d'obtenir son doctorat de théologie.

Celui-ci s'applique à lui faire abjurer sa vie épicurienne et ses écrits anticléricaux et le soumet quotidiennement à des exercices religieux. Le 12 février 1693, cédant aux instances de ses amis, de son confesseur et de sa nouvelle hôtesse, M^{me} d'Hervart, il fait acte de repentir public sur son lit de malade, et reçoit le viatique devant une députation d'académiciens. Il renie ses écrits licencieux, les *Contes* et promet de n'écrire que des ouvrages pieux. Cet événement est rapporté par un récit de l'abbé Pouget, en 1718, mais ne figure pas sur les registres de l'Académie. Une fois rétabli, il trouvera la force et le temps, non seulement de réunir son douzième livre des *Fables*, mais aussi de rimer le *Dies Irae* et d'entreprendre une traduction des *Hymnes bibliques* qui s'est perdue.

La Fontaine s'éteint le 13 avril 1695 dans la maison des Hervart. Il est inhumé le lendemain au cimetière des Saints-Innocents. En procédant à la toilette mortuaire, on trouve sur lui un cilice, pénitence que l'abbé Pouget jure ne pas avoir ordonnée. Sa dépouille sera transférée en 1817 avec celle de Molière au cimetière du Père-Lachaise. La Fontaine avait composé lui-même son épitaphe, où il s'attribue un caractère désinvolte et paresseux. Cette paresse revendiquée peut être associée à la facilité de ses œuvres, qui n'est pourtant qu'apparente :

*Jean s'en alla comme il était venu
Mangeant son fonds après son revenu
Croyant le bien chose peu nécessaire.
Quant à son temps, bien le sut dispenser
Deux parts en fit, dont il soulait passer
L'une à dormir, et l'autre à ne rien faire*⁴⁶⁷.

⁴⁶⁷ « Épitaphe d'un paresseux », 1660, publié dans les *Fables nouvelles*, 1671, [in] Jean de La Fontaine, *Œuvres diverses*, éd. crit. p. p. Pierre Clarac, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », (1942) 1958, p. 495.

Son œuvre

Quelques idées trompeuses ont été véhiculées. Elles nous sont rapportées par Patrick Dandrey, spécialiste de l'œuvre de La Fontaine : « La Fontaine serait un fabuliste, un peu étourdi, assez paresseux, toujours frondeur, héritier d'Ésope⁴⁶⁸ et opposant résolu aux pouvoirs établis, qui emprunte le masque des animaux pour critiquer la société des hommes. Mais en réalité, dans son œuvre, nulle trace de « fronde », un bilan estimable pour un paresseux, un travail qui suppose bien de l'attention et de la concentration pour un étourdi : les animaux ne forment qu'un tiers, à peu près, des quatre cent personnages des *Fables*. Les deux cent quarante *Fables* ne constituent qu'une part, importante mais relative, de la production du poète, qui composa aussi 64 contes, un roman mêlé de prose et de vers, une idylle héroïque, deux livrets d'opéra, deux tragédies – l'une lyrique et l'autre inachevée –, deux comédies, un ballet comique, les fragments d'un songe, un poème scientifique, trois épîtres critiques en vers, un poème chrétien, deux paraphrases de textes sacrés, une relation de voyage, six élégies, des satires, des odes, des ballades, des madrigaux, des sonnets, des chansons, des épithalames et des épigrammes, un pastiche, des traductions de vers latins, des lettres, beaucoup de vers de circonstances et de pièces perdues... Avant d'être idéologue, La Fontaine est un poète qui métamorphose l'apoloque⁴⁶⁹ ésopique plutôt qu'il ne l'imité »⁴⁷⁰.

L'esprit de Vaux plane sur l'œuvre entière de La Fontaine. « Tout son art participe du génie de la mesure, de la même esthétique de l'enchantement, du même engouement pour les métamorphoses qui jaillissent à Vaux, écrit Patrick Dandrey.

⁴⁶⁸ Ésope (VII^e-VI^e siècles av. J.-C.) est un écrivain grec d'origine thrace à qui on attribue la paternité de la fable comme genre littéraire.

⁴⁶⁹ Court récit en prose ou en vers, allégorie comportant un enseignement souvent de caractère moral.

⁴⁷⁰ *La Fontaine ou les métamorphoses d'Orphée* de Patrick Dandrey (Découvertes Gallimard).

L'équivalence littéraire se situe dans une esthétique de la promenade, tantôt nonchalante, tantôt étourdie, tantôt attentive et hâtée, à mi-chemin entre le lyrisme pur, qui ignore l'événement, et la narration circonstanciée, qui file droit au but, ponctuée d'étapes inattendues⁴⁷¹ ». Diverses formes, divers thèmes s'interpellent et s'interpénètrent dans ses œuvres où il invite son lecteur à découvrir une multitude de sens, dans des genres divers : songe, parabole, allégorie, métamorphose ou conte merveilleux.

Contes et Nouvelles

Entre la fin de 1664 et le début de 1666, paraissent la première et la deuxième partie des *Contes et Nouvelles*. Ce sont des récits gaillards et colorés, imités pour la plupart de l'Arioste et de Boccace⁴⁷², égayés par la verve de Rabelais où il raille les épouses infidèles (*Joconde*), les maris cocus (*Le cocu battu mais content*), les commères matoises (*La Gageure des trois commères*), les religieux papelards (*L'Ermite*). Dans le conte, La Fontaine cherche à plaire et à toucher juste par le tour donné au récit : « Ce n'est ni le vrai ni le vraisemblable qui font la beauté et la grâce de ces choses-ci : c'est la manière de les conter » (Préface de 1666). C'est pourquoi l'on fait sans doute fausse route, poursuit Patrick Dandrey, en louant ses *Contes* pour leur audace libertine. Son charme réside, au contraire, dans l'art de contourner, de frôler, de suggérer à mots couverts et complices, et de contrôler les incartades qui ne dérapent pas tout à fait.

Les Fables

La Fontaine a composé deux cent trente neuf *Fables* qui furent peu appréciées à son époque. Une série de fables fut publiée en revue entre 1689 et 1692 et rassemblée en 1693

⁴⁷¹ *La Fontaine ou les métamorphoses d'Orphée* de Patrick Dandrey, (Découvertes Gallimard).

⁴⁷² La Fontaine plaçait ses Contes dans le sillage des auteurs facétieux du XV^e et XVI^e siècles : Boccace, l'Arioste, Rabelais. Il imitait ainsi les poètes badins du milieu du XVII^e siècle, tel Voiture.

dans un ultime recueil, l'actuel livre XII, achevé d'imprimer le 1^{er} septembre 1694, dédié au duc de Bourgogne, fils aîné du Grand Dauphin. Il publie une nouvelle édition des *Fables choisies et mises en vers* en 1678 et 1679 et la dédie à Madame de Montespan, maîtresse du Roi. Les douze livres de fables constituent une « anatomie » de l'homme et analysent minutieusement les mécanismes de sa nature. Les *Fables*, célèbrent une sagesse. Elles se sont chargées, après l'échec de la Fronde et le procès Fouquet, de préoccupations philosophiques et scientifiques liées à la « crise de conscience européenne ». La Fontaine situe son ouvrage dans la tradition de l'apologue dont Ésope est le père, illustré par Socrate, pénétré de Rabelais et de Montaigne. Puis, il a, au cours des ans, réinventé totalement la forme et métamorphosé les fables en poèmes. Il a ensuite pris une grande liberté et affirmé sa volonté de « rendre nouvelles » des narrations « sues de tout le monde ». Il est possible de comparer la version de La Fontaine et d'Ésope à partir d'un exemple.

Voici deux lignes d'Ésope :

« Deux Coqs se battaient pour des poules ;

L'un mit l'autre en fuite.

*Alors le vaincu se retira dans un fourré où il se cacha »*⁴⁷³.

Et voilà la « version » de La Fontaine :

« Deux Coqs vivaient en paix ; une Poule survint,

Et voilà la guerre allumée.

Amour, tu perdis Troie ; et c'est de toi que vint

Cette querelle envenimée,

Où du sang des Dieux même on vit le Xanthe teint.

Longtemps entre nos Coqs le combat se maintint

Le bruit s'en répandit par tout le voisinage.

La gente qui porte crête au spectacle accourut.

Plus d'une Hélène au beau plumage

Fut le prix du vainqueur ; le vaincu disparut.

⁴⁷³ *Fables*, XX.

*Il alla se cacher au fond de sa retraite,
Pleura sa gloire et ses amours », etc⁴⁷⁴.*

L'apologue est ainsi composé de deux parties dont le corps est la fable et l'âme, la moralité. Il se dégage de ce récit une morale et une philosophie plus finement nuancées que celles des maximes ésopiques. Bien que La Fontaine décline le rôle de législateur des mœurs, au service d'une doctrine officielle d'État ou d'Église, il ne se prive pas pour autant de suggérer une sagesse. Il laisse ensuite au lecteur une marge d'interprétation qui ne va pas dans le sens de la morale traditionnelle, le soin de la découvrir et de la faire sienne à son tour, selon son gré.

Marc Fumaroli⁴⁷⁵ introduit les *Fables* par cette citation de Montaigne qui se démarque de l'attitude arrogante de l'homme vis-à-vis des animaux⁴⁷⁶ : « La plus calamiteuse et fragile de toutes les créatures, c'est l'homme, et quant⁴⁷⁷ la plus orgueilleuse... C'est par la vanité de cette même imagination qu'il s'égalé à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soi-même et sépare de la presse les autres créatures, taille les parts aux animaux ses confrères et compagnons, et leur distribue telle portion de facultés et de forces que bon lui semble. Comment connaît-il, par l'effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux ? Par quelle comparaison d'eux à nous conclut-il la bêtise qu'il leur attribue ?... Platon⁴⁷⁸, en sa peinture de l'âge doré sous Saturne, compte entre les principaux avantages de l'homme d'alors la communication qu'il avait avec les bêtes, desquelles s'enquérant et s'instruisant, il savait les vraies qualités et différences de chacune d'icelles ; par où il acquérait une très parfaite intelligence et prudence et en conduisait de

⁴⁷⁴ *Fables*, VII, 12.

⁴⁷⁵ Marc Fumaroli : historien, essayiste, agrégé de Lettres classiques, membre de l'Académie française.

⁴⁷⁶ *Fables* : Édition de Marc Fumaroli - La Pochotèque.

⁴⁷⁷ En même temps.

⁴⁷⁸ Souvenir du *Politique*, page 206 de l'édition de 1546.

bien loin plus heureusement sa vie que nous ne saurions faire. Nous faut-il meilleure preuve à juger l'impudence humaine sur le fait des bêtes ?⁴⁷⁹ »

C'est ainsi que La Fontaine analyse plus profondément le principe des conduites humaines à la lumière des comportements animaliers : « les propriétés des animaux et leurs divers caractères sont exprimés dans les *Fables* ; par conséquent, les nôtres aussi car nous sommes l'abrégé de ce qu'il y a de bon et de mauvais dans les créatures irraisonnables ». Comme le dira Molière : « Les bêtes ne sont pas si bêtes que l'on pense ». Et l'homme, pour se connaître, doit chercher l'image de ses passions et de ses vices dans le comportement des animaux.

La fable chez La Fontaine est un tableau où chacun se trouve dépeint. Elle se mêle de tout, de morale, de politique, de sciences, d'esthétique, de religion et de toutes les passions humaines. Elle comporte des allusions politiques, sociales et éthiques capables de délivrer un sens et une sagesse. Bien que sa poésie puisse se montrer de plus en plus pénétrée d'une vision épicurienne, La Fontaine, en proie à l'inquiétude, à la mélancolie, voire au remords et à la crainte du Jugement, demeure hors de son œuvre, hanté par le christianisme augustinien, religion non de sagesse, mais de salut. Rien n'est plus proche au poète des *Fables*, en définitive, que la méditation de l'Éclésiaste : on y rencontre le même contrepoint entre la vanité cruelle de la vie et des conduites humaines.

Le génie de la métamorphose

Il y a un mystère La Fontaine, souligne Patrick Dandrey : « comment un poète aussi secret a-t-il pu devenir à la fois aussi célèbre mais aussi méconnu et comment une œuvre aussi variée a-t-elle pu se ramener à un seul genre, la fable et dans ce genre à quelques textes ? » La Fontaine lui-même

⁴⁷⁹ Montaigne, *Essais*, II, 12 (version modernisée).

donne son avis dans son épitaphe⁴⁸⁰. Mais le “vrai” La Fontaine demeure difficile à saisir. Il est probable qu’il ait tiré de son adolescence provinciale et de sa charge de Maître particulier triennal des Eaux et Forêts un vivier d’images, une prédilection pour la solitude et l’observation. Tout son art participe du génie de la mesure, de la même esthétique de l’enchantement, de la même passion pour les métamorphoses. Il avait mis, lui-même, en pleine lumière les questions posées par sa vie, par son œuvre et travailla, sans répit, « cette effervescence de l’image et cette errance fleurie qui ressemble à la liberté ». Dans le discours à Madame de La Sablière, La Fontaine se compare au « *papillon du Parnasse et semblable aux abeilles* ».

*« Ne point errer est chose au-dessus de mes forces
Je m'avoue, il est vrai, s'il faut parler ainsi,
Papillon du Parnasse, et semblable aux abeilles
À qui le bon Platon compare nos merveilles.
Je suis chose légère, et vole à tout sujet ;
Je vais de fleur en fleur, et d'objet en objet ;
À beaucoup de plaisirs je mêle un peu de gloire.
J'irais plus haut peut-être au temple de Mémoire
Si dans un genre seul j'avais usé mes jours ;
Mais quoi ! Je suis volage en vers comme en amours⁴⁸¹ ».*

La Fontaine vu par ses pairs

Si depuis le romantisme, la *création*, l'*originalité* passent pour les traits principaux du « grand écrivain », le public du XVII^e siècle était moins exigeant sur ce point. Il fit fête aux *Fables* de La Fontaine car il savait qu’« inventer » est moins « créer » – acte divin – que retrouver. Et retrouver n’est pas nécessairement répéter, mais interpréter sous une forme neuve,

⁴⁸⁰ « Épitaphe d’un paresseux », 1660, publié dans les *Fables nouvelles*, 1671, [in] Jean de La Fontaine, *Œuvres diverses*, éd. crit. p. p. Pierre Clarac, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », (1942) 1958, p. 495 : voir page 21.

⁴⁸¹ Discours à M^{me} de La Sablière, 1685.

inattendue, littéralement révélatrice, ce qui a été dit, narré sous des formes différentes depuis le fond des temps.

« Mon principal but est toujours de plaire », avait écrit La Fontaine en préfaçant *Psyché*. S'il y parvint inégalement de son vivant, les écrivains et les poètes ne lui ont pas ménagé leurs éloges. « Ne jetez pas si loin les livres de La Fontaine, avait écrit *la Marquise de Sévigné*. Il y a des fables qui vous raviront et des contes qui vous charmeront... Il ne faut pas qu'il sorte du talent qu'il a de conter »⁴⁸². La Fontaine demeura le seul véritable fabuliste de son temps et ses imitateurs ne sont pas parvenus à devenir ses rivaux.

Perrault, le champion des Modernes, vante le talent de La Fontaine, un illustre partisan des Anciens : « Jamais personne n'a mieux mérité d'être regardé comme original et comme le premier en son espèce. Non seulement il a inventé le genre de poésie où il s'est appliqué, mais il l'a porté à sa dernière perfection... Les bonnes choses qu'il faisait lui coûtaient peu parce qu'elles coulaient de source...⁴⁸³ »

Pour **Boileau**, lecteur de *Joconde*, ce n'est point une copie qu'il ait tirée un trait après l'autre sur l'original ; c'est un original qu'il a formé sur l'idée qu'Arioste lui a fournie »⁴⁸⁴.

Voltaire lui reproche de n'avoir « jamais rien inventé » et revient sur l'éternel débat de l'ingénieur et de l'artisan. Mais, dans la plupart des fables, il considère qu'il « est infiniment au-dessus de tous ceux qui ont écrit avant et après lui, en quelque langue que ce puisse être. Dans les contes qu'il a imités de l'Arioste, il n'a pas son élégance et sa pureté... Mais dans les contes puisés chez Boccace, La Fontaine lui est bien supérieur, parce qu'il a beaucoup plus d'esprit, de grâce et de finesse... La Fontaine, avec de grandes négligences, a une réputation si universelle et si méritée, sans avoir jamais rien inventé !⁴⁸⁵ »

⁴⁸² M^{me} de Sévigné, *Lettres*, 6 mai 1671.

⁴⁸³ Charles Perrault, *Les Hommes illustres*, 1696.

⁴⁸⁴ Boileau, Dissertation sur « Joconde », 1669.

⁴⁸⁵ Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, 1751.

La Fontaine vit de la vie contemplative et visionnaire, écrit **Hugo**. « On peut presque dire qu'il végète plutôt qu'il ne vit. Il est là, dans le taillis, dans la clairière, le pied dans les mousses, la tête sous les feuilles, l'esprit dans le mystère, absorbé dans l'ensemble de ce qui est, identifié à la solitude. Il rêve, il regarde, il écoute, il scrute le nid d'oiseau, il observe le brin d'herbe, il épie le trou des taupes, il entend les langages inconnus du loup, du renard, de la belette, de la fourmi, du moucheron. Il n'existe plus pour lui-même ; il n'a plus conscience de son être à part ; son moi s'efface... Il entre en communication avec la nature ; il est en équilibre avec la création. Et que fait-il ? Il travaille comme la création même, du travail direct de Dieu. Il fait sa fleur et son fruit, fable et moralité, poésie et philosophie ; poésie étrange composée de tous les sens que la nature présente au rêveur, étrange philosophie qui sort des choses pour aller aux hommes. La Fontaine, c'est un arbre de plus dans le bois, le fablier »⁴⁸⁶.

Gide adresse un compliment à La Fontaine : « La touche est si discrète qu'elle pourrait passer inaperçue... *Le Loup et l'Agneau*, cette merveille ! Pas un mot de trop ; pas un trait, pas un des propos du dialogue qui ne soit révélateur. C'est un objet parfait »⁴⁸⁷,

Appelé à prononcer cinq conférences sur la vie et l'œuvre de La Fontaine, **Giraudoux** s'attache à dévoiler les cinq tentations qui faillirent détourner La Fontaine de son destin poétique : « la vie bourgeoise, les femmes, le monde, la littérature (!), enfin, en bloc, le scepticisme et la religion⁴⁸⁸ ».

Pour **Valéry**, « le prétendu distrait, était un observateur impitoyable du système et des mœurs de son temps, aussi peu ébloui, peut-être aussi amer dans le fond que son ami Molière. On sent chez ces deux grands hommes une arrière-pensée rebelle, et chez tous les deux une même complaisance

⁴⁸⁶ Hugo, *Post-scriptum de ma vie*, publication posthume.

⁴⁸⁷ André Gide, *Journal*, 1939-1949, Gallimard, Paris, 1954.

⁴⁸⁸ Jean Giraudoux, *Les Cinq Tentations de La Fontaine*, Hachette, Paris, 1938.

significative pour la sagesse simple et les jugements rustiques des petites gens. Un des succès les plus heureux de cette liberté d'exécution se manifeste dans la combinaison inattendue de l'observation la plus fine et la plus juste des allures et des caractères des animaux, avec les sentiments et les propos humains qu'ils doivent affecter d'autre part »⁴⁸⁹.

Rousseau joue le naïf et fait semblant de croire que les *Fables* s'adressent aux enfants. Mais à cette époque, le dauphin de France n'est qu'un enfant de six ans et demi, en 1668, et il n'est pas en état d'être traité en enfant. La Fontaine lui dédie les *Fables* qui pouvaient entrer dans la pédagogie dont est objet le petit prince. Il s'adresse à lui comme s'il était déjà un petit adulte car, au XVII^e siècle, les enfants sont considérés comme des adultes en puissance. C'est ainsi que Rousseau prive Émile des *Fables* : « Émile n'apprendra jamais rien par cœur, pas même les fables, pas même celles de La Fontaine, toutes naïves, toutes charmantes qu'elles sont ; car les mots des fables ne sont pas plus les fables que les mots de l'histoire ne sont l'histoire. Comment peut-on s'aveugler assez pour appeler les fables la morale des enfants, sans songer que l'apologue, en les amusant, les abuse ; que, séduits par le mensonge, ils laissent échapper la vérité, et que ce qu'on fait pour leur rendre l'instruction agréable les empêche d'en profiter ? Les fables peuvent instruire les hommes ; mais il faut dire la vérité nue aux enfants : sitôt qu'on la couvre d'un voile, ils ne se donnent plus la peine de le lever. On fait apprendre les fables de La Fontaine à tous les enfants, et il n'y a pas un seul qui les entende. Quand ils les entendraient, ce serait encore pis ; car la morale en est tellement mêlée et si disproportionnée à leur âge, qu'elle les porterait plus au vice qu'à la vertu. Ce sont encore là, direz-vous, des paradoxes. Soit ; mais voyons si ce sont des vérités. Je dis qu'un enfant n'entend point les fables qu'on lui fait apprendre, parce que quelque effort qu'on fasse pour les rendre simples, l'instruction qu'on

⁴⁸⁹ Paul Valéry, *La Fontaine*, Fayard, Paris, 1954.

en veut tirer force d'y faire entrer des idées qu'il ne peut saisir, et que le tour même de la poésie, en les lui rendant plus faciles à retenir, les lui rend plus difficiles à concevoir, en sorte qu'on achète l'agrément au dépens de la clarté (...)»⁴⁹⁰.

Mais les *Fables* sont demeurées le bien commun de la culture française, et très vite, européenne. Par la sagesse qu'elles dégagent elles peuvent servir de guide dans les « choses de la vie ». Leur succès est universel.

⁴⁹⁰ Rousseau, *Émile*, 1762.

Vieillesse et perte d'autonomie

(Juin 2013)

La vieillesse est la dernière période de la vie humaine. Le *troisième âge* se situe entre 65 et 89 ans, et le *quatrième âge*, au-delà de 90 ans, le moment où l'on a toutes les chances de devenir dépendant. En France, on considère qu'on devient vieux à 75 ans et on utilise des termes, « sénior » plutôt que vieux, « quatrième âge » plutôt que vieillard. La très grande vieillesse symbolise la réussite de la médecine, puisque l'espérance de vie ne cesse de croître, mais aussi son échec, puisqu'elle est incapable d'éviter la sénescence et la perte de l'autonomie physique, quand ce n'est pas aussi la perte des fonctions cognitives. On peut difficilement fixer un seuil car tout dépend de l'individu, du sexe, puisque la femme vieillit plus tôt mais vit plus longtemps que les hommes. Montaigne se voyait vieux à 40 ans ; de nos jours, une femme de 60 ans a devant elle 30 à 40 années d'espérance de vie.

Le vieillissement est l'ensemble des processus physiologiques qui modifient de façon irréversible la structure et les fonctions de l'organisme qui dépendent de facteurs génétiques, biologiques, sociaux et environnementaux. La *gérontologie* désigne l'étude du vieillissement dans toutes ses dimensions, sociale, économique, démographique, psychologique, anthropologique, culturelle, médicale et autres. La *gériatrie* est la branche médicale de la gérontologie, la médecine des personnes âgées.

Le dernier rapport de l'OMS signale qu'avec une moyenne de 75 ans, l'espérance de vie des Européens s'est allongée de cinq ans en trente ans (72,5 ans pour les hommes et 80 ans pour les femmes) et elle a tendance à augmenter. Selon l'INSEE, les personnes âgées de plus de 80 ans représenteront 10% de la population française en 2060, contre 4,5% actuellement. Il y a presque 13 millions de grands-parents en France et 12 millions de plus de 65 ans. Par conséquent, cette évolution démographique crée une société nouvelle avec des

enjeux sanitaires, sociaux, politiques et économiques et un besoin de projets fédérateurs. C'est ainsi, qu'en avril 2007, le Ministre de la santé et des solidarités, a annoncé la création de gérontopôles, sur le modèle des « cancéropôles » qui permettront de rassembler autour d'une même structure des équipes de recherche et des cliniciens, afin de dynamiser la recherche sur la longévité, de mieux prévenir les maladies responsables de la dépendance et de promouvoir la santé des personnes âgées. La ville de Toulouse a été choisie pour implanter le premier Gérontopôle en France. Le Professeur Bruno Vellas a été nommé responsable du projet.

Mais « la vieillesse n'est pas une question d'âge, c'est une affaire d'esprit ; on a l'âge de son cœur, non de ses artères » soulignent Pierre Henri Tavoillot et Eric Dechavanne⁴⁹¹ qui nous invitent à « renoncer à l'objectivité des chiffres pour nous plonger dans la trame des existences individuelles⁴⁹² », car être vieux, c'est aussi rester un individu. C'est ainsi que le célèbre rapport Larroque (1962) définissait les effets de la vieillesse : « politiquement et psychologiquement le vieillissement se traduit par le conservatisme, l'attachement aux habitudes, le défaut de mobilité et l'inadaptation à l'évolution du monde actuel ». Pour Patrick Bourdelais, « est vieux celui à qui il reste dix ans d'espérance de vie⁴⁹³ » qui augmente régulièrement dans les pays occidentaux.

La vieillesse est souvent difficile surtout quand l'autonomie est atteinte et que la solitude pèse, alors que la société tend à l'occulter. Elle est probablement à la source de tous les maux et préoccupe, au plus haut point, les personnes âgées. Eric Favereau rapporte ce vieux dicton suédois : « Les jeunes vont par bandes, les couples vont par deux, les vieux vont avec la solitude⁴⁹⁴ » qui peut pousser certains, souvent les plus de 85 ans, au suicide. La ministre chargée des personnes

⁴⁹¹ Eric Dechavanne et Pierre-Henri Tavoillot, *Philosophie des âges de la vie*, Grasset.

⁴⁹² C'est cette démarche qu'adoptent les meilleurs sociologues de la vieillesse : V. Caradec et Lalive d'Épinay.

⁴⁹³ Cf. P. Bourdelais, *L'âge de la vieillesse*, p. 246 sq.

⁴⁹⁴ Eric Favereau, *Libération*, 21 octobre 2011.

âgées a promis d'inscrire dans la future loi d'anticipation et d'accompagnement de la perte d'autonomie quelques priorités comme «*la lutte contre l'isolement des âgés, le rétablissement de liens intergénérationnels et de voisinage, l'amélioration des conditions sociales*» des plus pauvres.

On observe, par ailleurs, depuis une dizaine d'années, une surmédicalisation dans la prise en charge des personnes âgées. Si la médicalisation de certaines pathologies peut être utile, on se trouve parfois devant des manifestations qui relèvent plutôt du processus du vieillissement. On a le sentiment que les personnes âgées ont accès à tous les soins, mais parfois avec une pertinence moindre, sans qu'on leur demande souvent leur avis pour initier ou arrêter un traitement.

Les problèmes sociétaux posés par la perte d'autonomie

On propose actuellement de retenir le concept de «*perte d'autonomie*⁴⁹⁵», plutôt que celui de dépendance. C'est l'incapacité partielle ou totale à réaliser seul les actes de la vie quotidienne où la capacité de jugement et la liberté de choix peuvent être plus ou moins altérées. «*Vieillir est encore le seul moyen qu'on ait trouvé pour vivre longtemps*⁴⁹⁶», écrit Sainte-Beuve et plus confortablement qu'autrefois. La France compte 12 millions de personnes de plus de 65 ans. Mais cet âge avancé, malgré les progrès médicaux, expose de plus en plus à la perte d'autonomie qui n'est qu'un risque mais qui peut atteindre la personne dans sa dignité, la rendre dépendante d'autres individus et menacer jusqu'à son existence. «*Pour la société, la vieillesse apparaît comme une sorte de secret honteux dont il serait indécent de parler*», écrivait Simone de Beauvoir. Il serait pourtant bon de lever le tabou,

⁴⁹⁵ *Libération* du 21.02.2011, Michel Limousin, médecin en centre de santé et Jean-Luc Gibelin, cadre hospitalier.

⁴⁹⁶ Sainte Beuve, *En conversation sur le Pont des arts*.

écrit Cédric Enjalbert⁴⁹⁷ : la population du quatrième âge double tous les vingt ans, les plus de 85 ans passeront de 1,4 millions en 2008 à 2 millions en 2015, tandis que plus de 200 000 nouveaux cas d'Alzheimer sont diagnostiqués chaque année, faisant de la perte d'autonomie un enjeu de société, un vrai choix de civilisation qui doit être soigneusement examiné. Elle intéresse à la fois le sujet, l'entourage familial et les acteurs médico-sociaux. Le projet serait d'articuler la prévention, le dépistage et la prise en charge solidaire. Il peut être médicalement, socialement et budgétairement réalisable, en agissant sur l'environnement et le logement, en réorganisant le système de soins autour de la personne en perte d'autonomie et en facilitant le rôle des aidants⁴⁹⁸ – enfants, parents et soignants – car avec l'épuisement, la maltraitance guette. Mais la crise économique actuelle risque de retarder ces projets.

« Si vieillir n'est pas, en soi, un but dans la vie, pour Eric Dechavanne et Pierre-Henri Tavoillot, demeurer humain jusqu'à la fin peut l'être⁴⁹⁹ », car « ce n'est pas parce qu'on a un pied dans la tombe qu'il faut se laisser marcher sur l'autre », écrivait François Mauriac. En effet, à soixante ans l'individu n'est pas fini⁵⁰⁰. Même si l'on doit tenir compte des considérations économiques et sociales, on ne doit pas occulter la dimension existentielle parce que l'entrée dans la vieillesse – une phase critique et fragile – demande, en plus des considérations économiques et sociales, un accompagnement spécifique qui n'existe pas, ou s'il existe, demeure encore insuffisant.

⁴⁹⁷ Philosophie Magazine N° 56 – Février 2012 : *La vieillesse en face – Les défis de la dépendance* par Cédric Enjalbert.

⁴⁹⁸ Jean-Marie Le Guen, député, et Olivier Saint-Jean, chef de service de gériatrie à l'hôpital Georges-Pompidou, professeur à l'université Paris-Descartes.

⁴⁹⁹ Eric Dechavanne et Pierre-Henri Tavoillot, *Philosophie des âges de la vie*, Grasset.

⁵⁰⁰ Cf. Claude Vimont, *Le nouveau troisième âge, une société active en devenir*, Paris, Économica, 2001 ; R. Rochefort, *Vive le papy-boom*, Paris, Odile Jacob, 2000.

Le rapport Camdessus⁵⁰¹ avait proposé l'autorisation du cumul emploi-retraite qui aurait pour effet, selon l'heureuse formule de Daniel Cohen, de « rajeunir socialement les séniors⁵⁰² ». Une des garanties de « bien vieillir » serait de maintenir une activité qui peut-être salariée, bénévole, associative ou même de loisir. De nos jours, la vieillesse est la vie qui continue, où le corps doit être géré et entretenu comme un capital car dès le début de cette tranche de vie, des problèmes de santé pourraient apparaître ou s'amplifier.

Le progrès médical et une meilleure hygiène de vie nous permettent de vivre longtemps et en bonne santé. Mais cette longévité nous expose davantage à de nouvelles pathologies et à de nouvelles dépendances, type maladie d'Alzheimer, susceptible d'entraîner une perte totale d'autonomie avec le risque majeur de subir l'acharnement de la société et de la médecine afin de maintenir durablement une existence devenue, dans ces conditions, dépourvue de sens. Le problème ira en s'aggravant.

En Europe, l'organisation de la vie sociale et professionnelle ne permet plus aux familles de prendre directement en charge les aînés. C'est donc à la collectivité que revient cette responsabilité. C'est pour cela que la perte d'autonomie reste l'objet d'une profonde inquiétude malgré les dispositifs existants et le développement des services à domicile destinés à accompagner la grande vieillesse. Les enquêtes montrent que les français demeurent inquiets devant cette perspective et s'estiment convaincus que ni leurs propres ressources ni la solidarité familiale ni même l'assistance de l'État ne permettront d'y faire face. Ce qui effraie le plus c'est que des êtres chers – parents, grands-parents – perdent progressivement leur statut de personne et que nul ne puisse les reconnaître comme tel.

⁵⁰¹ *Le sursaut, Vers une nouvelle croissance pour la France*, Paris, La Documentation française, 2004.

⁵⁰² Daniel Cohen, *Les séniors et l'emploi en France*, p. 211.

D'où, la grande interrogation : « Le vieillard dépendant qui n'est plus autonome est-il encore considéré comme un individu ? » Car, si la dépendance est basée sur des critères médicaux, l'essentiel, selon le philosophe Eric Fiat c'est « *une forme d'indépendance du cœur qui demeure fort longtemps, quand bien même on serait dépendant pour manger ou faire sa toilette.* » En effet, la mémoire des sentiments paraît la dernière affectée. En reconnaissant son identité narrative, on pourrait l'aider à ne pas être coupé de son histoire, et lui permettre de retrouver le sentiment de sa dignité, écrit Cédric Enjalbert⁵⁰³.

Mais, « face à la vieillesse, l'amour ne suffit pas »⁵⁰⁴ parce que l'individu contemporain veut mourir dans la dignité. Il reste très sensible à l'attention que l'on porte à sa personne. C'est pourquoi cette étape doit passer également par les autres qui peuvent l'aider à retrouver une estime de soi afin qu'il se sente exister, dès lors qu'il se trouve en situation de vulnérabilité et de dépendance. Chaque personne devrait prévoir les conditions de sa fin et s'assurer que l'entourage familial et sociétal puisse continuer à la considérer comme un individu, quel que soit son état parce que la génération concernée par la perte d'autonomie n'avait ni prévu de vieillir si longtemps, ni considéré combien les solidarités traditionnelles seraient dépassées.

Réflexion

L'approche médicale ne suffit pas à elle seule à cerner la question de la vieillesse. C'est pourquoi, il nous a semblé pertinent de poursuivre cette réflexion sur le plan, philosophique, littéraire et nous référer également à l'immense travail d'Eric Dechavanne et Pierre Henri Tavoillot⁵⁰⁵.

⁵⁰³ Cédric Enjalbert, *La vieillesse en face – Les défis de la dépendance*, Philosophie Magazine N° 56 – Février 2012.

⁵⁰⁴ Pierre-Henri Tavoillot, *La vieillesse en face – Les défis de la dépendance*, Philosophie Magazine N° 56 – Février 2012.

⁵⁰⁵ Eric Dechavanne et Pierre-Henri Tavoillot, *Philosophie des âges de la vie*, Grasset.

Une image nouvelle de la vieillesse se dessine qui risque de bouleverser le fil naturel de l'existence. Si nous avons plus de chance de voir notre vieillesse s'allonger et s'améliorer, les moyens de la gérer ne sont pas encore tout à fait au point. Comment conduire alors cette tranche de vie et comment concevoir cette « seconde maturité » dont les bénéficiaires, selon l'heureuse formule du sociologue Xavier Gaullier, sont « âgés sans être vieux⁵⁰⁶ » ? Sans doute faudrait-il « être soi-même » à tout âge et en toutes circonstances.

Nous avons gagné, en un siècle, plus de trente cinq ans, en terme d'espérance de vie. Mais ni la science, ni les cosmétiques ne peuvent rendre ce gain de vie plus supportable et plus confortable. La véritable question est éthique. « Chaque jour, écrit Sénèque, nous retire une portion de notre vie : alors même que l'être est en croissance, la somme de ses jours décroît. Nous avons laissé derrière nous le bas-âge, l'enfance, l'adolescence, nous arrivons alors au terme, mais depuis longtemps, nous y venions⁵⁰⁷. » La sagesse des Anciens est claire nous rappellent Eric Dechavanne et P.H. Tavoillot : « il faut faire son âge, s'y adapter, s'y installer. » Comme le dira Voltaire : « Qui n'a pas l'esprit de son âge, de son âge a tous les malheurs ». Il vaut donc mieux « être soi-même » que « faire son âge ».

S'il y a de l'immortel en l'homme, c'est-à-dire l'esprit, il ne tient qu'à lui de le révéler. Il doit alors dépasser les désirs humains pour n'aspirer qu'à ce qui est réellement éternel en accédant à la connaissance vraie (*nous*) du cosmos. C'est ce dernier genre d'immortalité que doit viser celui qui désire une « vie digne d'être vécue⁵⁰⁸ ». C'est la voie du philosophe que Platon formule dans ce passage du *Timée* (90b-c) : « Quand un homme s'est livré tout entier à ses passions ou à ses ambitions et applique tous ses efforts pour les satisfaire,

⁵⁰⁶ Xavier Gaullier, *La deuxième carrière. Ages, emploi, retraites*, Paris, Seuil, 1988 ; *Les temps de la vie. Emploi et retraite*, Paris, Éditions Esprit, 1999 ; *Le temps des retraites*, Paris, Le Seuil, 2003.

⁵⁰⁷ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, III, 24, 20.

⁵⁰⁸ *Banquet*, 211d.

toutes ses pensées deviennent nécessairement mortelles, et rien ne lui fait défaut pour devenir entièrement mortel, autant que cela lui est possible, puisque c'est à cela qu'il s'est exercé. Mais lorsqu'un homme s'est donné tout entier à l'amour de la science et à la vraie sagesse et que, parmi ses facultés, il a surtout exercé celle de penser à des choses immortelles et divines, s'il parvient à atteindre la vérité il est certain que, dans la mesure où il est donné à la nature humaine de participer à l'immortalité, il ne lui manque rien pour y parvenir.⁵⁰⁹ » Mais Nietzsche s'oppose à cette idée et pense que la philosophie n'est qu'une consolation pour une vieillesse qui refuse de voir sa déchéance et l'extinction progressive et tragique de la vie. Il rejoint Montaigne qui écrit : « Nous appelons sagesse la difficulté de nos humeurs, le dégoût des choses présentes.⁵¹⁰ »

Rousseau refuse de nier la vieillesse et souligne qu'elle est un déclin irrémédiable qui exténue la perfectibilité humaine. Il nous propose de continuer de progresser dans cette connaissance intime de soi qui est le plus profond et le plus difficile registre de la liberté : « Que nous passons rapidement sur cette terre !... La vie est courte, moins par le peu de temps qu'elle dure, que parce que de ce peu de temps, nous n'en avons presque point pour le goûter. L'instant de la mort a beau être éloigné de celui de la naissance, la vie est toujours trop courte quand cet espace est mal rempli⁵¹¹... Chaque âge, chaque état de la vie a sa perfection convenable, sa sorte de maturité qui lui est propre⁵¹²... Il faut être soi dans tous les temps et ne point lutter contre la nature : ces vains efforts usent la vie et nous empêchent d'en user (Emile, p. 685). Il est encore temps d'«enrichir son âme» et de «s'étudier soi-même» (Première promenade, p. 999) :

⁵⁰⁹ Trad. Chambry, GF p. 466-467. Cf. aussi Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1177b, trad. Tricot, Vrin, 1967.

⁵¹⁰ Montaigne, *Essais*, III, II, PUF, p. 817.

⁵¹¹ Rousseau, *Émile*, livre IV, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Pléiade », t. IV, p.489.

⁵¹² Rousseau, *Émile*, livre II.

C'est à cette unique et utile étude que je consacre le reste de ma vieillesse. Heureux si par mes progrès sur moi-même, j'apprends à sortir de la vie, non meilleur, car cela n'est pas possible, mais plus vertueux que je n'y suis entré (Troisième promenade, p. 1023)... J'aspire au moment où délivré des entraves du corps je serai *moi* sans contradiction, sans partage, et n'aurai besoin que de moi pour être heureux... (p. 604-605). » *Faire son âge* devient ainsi le meilleur moyen de « dépasser l'âge » et de résoudre par la même occasion le problème du vieillissement et de la mort.

Les philosophes qui ont réfléchi sur ce thème de la vieillesse sont partagés et sont parfois en nette opposition. Pour les uns, la vieillesse n'est jamais admirable ; pour les autres, elle est une récompense. En effet, l'âge avancé voit les performances physiques et intellectuelles diminuer et la mort qui guette. Ce que nous admirons chez ces vieillards, ce n'est pas la vieillesse, mais la sagesse, l'énergie ou la beauté qu'ils conservent en *dépit de leur grand âge*⁵¹³. « Je serais honteux et envieux, écrit Montaigne, que la misère et défortune de ma décrépitude eût à se préférer à mes bonnes années saines, éveillées, vigoureuses ; et qu'on eût à m'estimer non par où j'ai été, mais par où j'ai cessé d'être⁵¹⁴. » Mais la vieillesse a aussi ses avantages. Pour Eric Dechavanne et P.H. Tavoillot, elle nous libère et nous débarrasse de ce qu'il y a de plus futile et éphémère en nous, elle nous permet d'accéder à la sagesse et de prendre enfin conscience que réussir dans la vie ne signifie pas forcément réussir sa vie. Elle apporte, note Platon, « beaucoup de paix et de liberté, car lorsque les désirs se calment et se détendent, le mot de Sophocle se réalise pleinement : on est délivré des maîtres innombrables et furieux.⁵¹⁵ » Cicéron montre que « la vieillesse n'est détestable que lors-

⁵¹³ Aristote, *Rhétorique*, II, 14 et 13 pour le portrait du vieillard. Voir aussi *Éthique à Nicomaque* (IV, I ; VIII, 3 à 3) ; également Montaigne, *Essais*, III, II. Voir également l'article « *Vieillesse* » du dictionnaire philosophique d'André Comte-Sponville, Paris, PUF, 2001.

⁵¹⁴ Montaigne, *Essais*, III, II.

⁵¹⁵ Platon, *La République*, I, 328a sq.

qu'elle est le terme d'une vie dénuée de vertu et de raison⁵¹⁶ » et « L'un des privilèges de la vieillesse, pour Victor Hugo, c'est d'avoir, outre son âge, tous les âges ».

Face à l'adulte qui « n'a pas le temps », la personne âgée est celle qui peut, enfin, décider de prendre le sien. Bien qu'elle soit lucide sur son déclin elle pourrait s'efforcer de vivre sa vieillesse le mieux possible. C'est ce qu'écrit Rousseau quelques mois avant sa mort : « La patience, la douceur, la résignation, l'intégrité, la justice impartiale sont un bien qu'on emporte avec soi et dont on peut s'enrichir sans cesse, sans craindre que la mort même nous en fasse perdre le prix. C'est à cette unique et utile étude que je consacre le reste de ma vieillesse. Heureux si par mes progrès sur moi-même j'apprends à sortir de la vie, non meilleur, car cela n'est pas possible, mais plus vertueux que je n'y suis entré⁵¹⁷ ».

Le « devoir d'honorer la vieillesse⁵¹⁸ », dit Kant, vient de la reconnaissance de la performance d'avoir duré bien que vieillir n'est plus une exception. Alors que la part principale du mérite revient plus aux progrès de la médecine qui nous apportent « l'espérance de vie sans handicap », comment ne pas voir que vieillir représente la performance par excellence et qu'il y a pourtant une place dans notre monde contemporain pour une valorisation de l'âge mûr. Montaigne le reconnaît lui-même : « Il y a tant de sortes de défauts en la vieillesse, tant d'impuissance, elle est si propre au mépris, que le meilleur acquiescement qu'elle puisse faire, c'est l'affection et l'amour des siens⁵¹⁹. »

Au total, chaque penseur croit avoir le dernier mot. Les uns ne nient pas que la vieillesse soit un déclin ; les autres ne contestent pas qu'il faille vivre avec. Mais la vieillesse n'est pas qu'une question d'artère, elle pourrait être aussi une

⁵¹⁶ Cicéron, *De senectute*.

⁵¹⁷ Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, « Troisième promenade », *Œuvres*, t. I, p. 1023.

⁵¹⁸ Emmanuel Kant, *Le conflit des facultés*, trad. fr., Paris, Gallimard, « Pléiade », t. III, p. 909 sq.

⁵¹⁹ Montaigne, *Essais*, II, VIII, Livre de poche, p. 100.

question d'esprit et apporter cette petite distance à l'égard des choses et des vanités qui permet d'aimer ou de désespérer. Et si l'existence est bien conduite, la sagesse et l'expérience peuvent donner un sens à la vieillesse, libérer et éviter le déclin.

Nous pouvons conclure avec Michel Serres, philosophe, qui veut voir un troisième âge positif, porteur de projets, où l'on s'efforcera de résoudre les problèmes plutôt que d'en poser parce que l'espérance de vie s'est accrue et qu'on est loin de la mort. Ces personnes âgées sont porteurs d'une langue, d'une histoire, d'une culture, d'une tradition et d'une expertise extraordinaire dans une société en pleine mutation. Ils ont donc une fonction positive de transmission, soit individuellement dans leurs familles mais aussi publiquement au sein d'entreprises culturelles, humanitaires ou associatives où ils peuvent être parfaitement utiles et actifs. Certains, malgré leur grand âge, incarnent ces « *gains d'espérance de vie sans incapacité* » et veulent « *continuer à occuper une place dans la société*⁵²⁰ ». Quand on parle actuellement de vieillissement, tous les rapports sont orientés vers le corps : soulager, prendre en charge, aider, soigner... Or, pour ralentir les effets du vieillissement, il y aurait trois remèdes : cosmétique, très cher mais pas efficace ; corporel, avec une activité physique adaptée ; mais on ne parle jamais de l'entraînement intellectuel, cognitif comme la lecture ou exercer sa mémoire, une démarche active et efficace à long terme. Nous pouvons enfin dire qu'une société est solidaire lorsqu'elle arrive à assurer une vieillesse saine, digne et confortable. C'est donc une politique du lien qu'il s'agit de mettre en place, une politique individualisée d'aide à la personne âgée⁵²¹ où la solidarité familiale doit s'élargir à la solidarité sociale et nationale.

⁵²⁰ Le Nouvel Observateur, 4 octobre 2012 N° 2500 ; *association : Old Up* (www.old-up.eu).

⁵²¹ C'est l'orientation qui a été mise en avant par le plan « *solidarité grand âge* » présenté par le Premier ministre le 26 mai 2006.

Soins palliatifs et fin de vie : Réflexion

(Juin 2013)

La fin de vie demeure une difficulté et parfois une cause d'échec. La loi actuelle sur l'euthanasie et sur l'accompagnement des personnes en fin de vie permet d'éviter l'acharnement thérapeutique mais ne résout pas les problèmes particuliers. Cela nous conduit à parler des soins palliatifs avant de présenter la Maison Jeanne Garnier qui accueille, en priorité, des personnes malades, en phase avancée ou terminale de leur maladie.

La loi⁵²² relative aux droits du malade et à la fin de vie du 22 avril 2005 concrétise une double démarche : poursuivre le développement des soins palliatifs et renforcer le droit des malades. « *Les soins palliatifs* sont des soins actifs, continus, évolutifs, coordonnés et pratiqués par une équipe pluri-professionnelle. Dans une approche globale et individualisée, ils ont pour objectifs de prévenir et soulager les symptômes physiques (dont la douleur), anticiper les risques de complications, prendre en compte les besoins psychologiques, sociaux et spirituels, dans le respect de la dignité de la personne soignée. Leur démarche vise à éviter les investigations et les traitements déraisonnables tout en refusant de provoquer intentionnellement la mort. Selon cette approche, le patient est considéré comme un être vivant et la mort comme un processus naturel. Les soins palliatifs s'adressent aux personnes atteintes de maladies graves évolutives ou mettant en jeu le pronostic vital ou en phase avancée et terminale, en accompagnant leur famille et leurs proches.⁵²³ » « L'accompagnement d'une personne en fin de vie et de son entourage consiste à apporter attention, écoute, réconfort, en prenant en compte les composantes de la souffrance globale

⁵²² Loi n° 2005-370 du 22 avril 2005 relative aux droits des malades et à la fin de vie.

⁵²³ Recommandations Anaes : « Modalités de prise en charge de l'adulte nécessitant des soins palliatifs », 12/03/02. [www.anaes.fr]

(physique, psychologique, sociale et spirituelle). Il peut être mené en lien avec les associations de bénévoles. L'accompagnement de l'entourage peut se poursuivre après le décès, afin d'aider le travail de deuil.⁵²⁴ »

Depuis le vote de la **loi Léonetti**⁵²⁵ sur la fin de vie, l'art. 37 du code de déontologie médical a été réécrit par le Conseil national de l'Ordre des médecins. Ce travail a permis de clarifier bien des situations et de faciliter l'expression de la volonté des patients. Huit ans après la promulgation de la loi, des avancées sont constatées sur le terrain, mais la « culture palliative » fait encore défaut.

Que disent la Loi et le code de Déontologie ?⁵²⁶

En 1987, les premières unités de soins palliatifs sont créées en France. En 1999, la loi Kouchner du 9 juin garantit un droit d'accès aux soins palliatifs pour toute personne en fin de vie et oblige en 2002 à repenser la relation médecin-malade, y compris en fin de vie et l'accompagnement du mourant. En 2003, suite à l'affaire Vincent Humbert, une mission d'information parlementaire est menée avec un travail approfondi sur la question de l'euthanasie.

Le 22 avril 2005, la **Loi Leonetti**, du nom du député, président de la mission d'information parlementaire composée de 31 députés de toutes tendances politiques, recommande d'étendre les structures de soins palliatifs et d'en améliorer l'accès, de mieux former les soignants à l'éthique de fin de vie, renforce les droits du patient à une fin digne avec l'interdiction de toute obstination déraisonnable, recommande le droit à « *laisser mourir* » et propose que, dans certains cas, les patients en fin de vie puissent refuser leurs traitements. L'euthanasie reste interdite en France. En toutes circonstances, *le médecin doit s'efforcer de soulager les souffrances*.

⁵²⁴ D'après la conférence de consensus Anaes : « Accompagnement de la personne en fin de vie et de ses proches », 01/01/04. [www.anaes.fr]

⁵²⁵ La proposition Léonetti est une loi de la République dont l'intitulé officiel est : loi 2005-370 du 22 avril 2005 relative aux droits des malades en fin de vie.

⁵²⁶ Source : SFAP (Société Française d'Accompagnement et de soins Palliatifs).

frances du malade, les traiter par des moyens proportionnés à son état et l'assister moralement. Il doit *éviter toute obstination déraisonnable* dans les investigations ou les thérapeutiques et peut se limiter aux seuls soins palliatifs lorsque la synthèse des éléments cliniques et para-cliniques montre que poursuivre les soins ou en entreprendre d'autres ne peut plus bénéficier au malade et aurait pour seule conséquence de le maintenir artificiellement en vie. L'évaluation est faite par le médecin en charge du patient, après concertation avec l'équipe de soins et avis spécialisé s'il y a lieu, sauf lorsque les circonstances le conduisent à devoir se prononcer seul. Il doit *assurer l'information du patient*, d'une personne de confiance par ailleurs définie, de la famille ou d'un proche, au cas où le traitement envisagé « *peut avoir pour effet secondaire d'abrèger la vie* » du patient. Respecter la volonté du malade qui peut s'opposer à toute investigation ou thérapeutique. S'il est apte à s'exprimer et *prendre en compte un refus de traitement*, dès lors que, si le refus de traitement met en jeu la vie du patient, son refus devra être réitéré, s'il est conscient, tandis que s'il est inconscient, la décision d'arrêt de traitements sera collégiale et prendra en compte l'avis qu'il aurait antérieurement formulé, celui de la personne de confiance qu'il a désignée, de ses proches et de son médecin traitant. Les éléments de cette décision doivent être consignés dans le dossier du patient.

Le médecin doit accompagner le mourant jusqu'à ses derniers moments, assurer par des soins et mesures appropriés la qualité d'une vie qui prend fin, sauvegarder la dignité du malade et reconforter son entourage. « Il n'a pas le droit de provoquer délibérément la mort ». Donner délibérément la mort est un interdit du code de déontologie, mais aussi du code pénal qui l'assimile à un homicide. Le 24 avril 2013, Jean Leonetti explique « *qu'il devient nécessaire d'aller un peu plus loin et de permettre au malade en phase terminale d'exiger une sédation, c'est-à-dire d'être profondément endormi.* » Il veut « *rendre opposable des directives anti-*

cipées écrites conjointement par le malade et son médecin dans un pacte de confiance »...

Le rapport Sicard propose de respecter la volonté des malades jusqu'à donner la mort

Ce rapport souligne le caractère souvent dramatique des inégalités au moment de la fin de vie et oriente le débat sur l'épineuse question de l'euthanasie. Sans légaliser l'euthanasie, François Hollande lance une réforme susceptible de modifier la prise en charge de la fin de vie en France. Le professeur Didier Sicard a été chargé de remettre au président de la République le rapport de la "*commission de réflexion sur la fin de vie en France*" ouvrant ainsi la voie à une "*assistance médicalisée pour terminer sa vie dans la dignité*".

Ce rapport privilégie une application effective, non pas à la lettre mais dans son esprit, de la loi Leonetti afin de régler la majorité des situations et qu'une sédation terminale puisse être administrée par les médecins aux patients qui l'auraient demandé de façon répétée. D'où, la principale recommandation de la mission : lorsque la personne en fin de vie demande expressément à interrompre tout traitement susceptible de prolonger sa vie, il faut, après décision collégiale, "*lui apporter la possibilité d'un geste accompli par un médecin, accélérant la survenue de sa mort*", indique le rapport, sous la forme d'une sédation terminale. Mais la mission ne dit rien d'une éventuelle clause de conscience pour les médecins, alors que l'Académie de médecine a rappelé qu'"*aucun médecin ne saurait consentir à donner la mort*". Mais cette mission tient compte des dernières volontés du malade qu'il faudrait respecter et recommande une réflexion pour édicter de "*bonnes pratiques*" de l'exercice médical, et ainsi faire sortir les médecins d'une certaine "*déresponsabilité*".

"*La mort, c'est le moment de la vie où l'autonomie de la personne devrait être la plus respectée*", explique au Monde le Professeur Sicard. Il ouvre ainsi la réflexion sur le suicide

assisté mais ferme la porte à la possibilité de l'euthanasie comme au Benelux et à une ouverture au suicide comme en Suisse. Ce rapport dénonce la *“culture du tout-curatif”*, une *“mauvaise prise en charge de la douleur, malgré des traitements performants”*, *“une surdité face à la détresse psychique et aux souhaits des patients”*. Le texte recommande notamment d'améliorer la formation médicale afin de favoriser *“l'intégration d'une compétence en soins palliatifs dans toute pratique clinique”*.

Dès que le rapport fut reçu par l'Élysée, le Comité consultatif national d'éthique a été saisi et doit donner son avis sur trois points : les directives anticipées écrites par les patients, que la mission veut voir améliorées ; les *“conditions strictes pour permettre à un malade conscient et autonome, atteint d'une maladie grave et incurable, d'être accompagné et assisté dans sa volonté de mettre lui-même un terme à sa vie”* ; les conditions pour *“rendre plus dignes les derniers moments d'un patient dont les traitements ont été interrompus à la suite d'une décision prise à la demande de la personne ou de sa famille ou par les soignants”*. Un projet de loi sera présenté au Parlement en juin 2013.

La philosophe Monique Canto Sperber a interrogé sur France Culture⁵²⁷, le Professeur Sicard sur la fin de vie et son accompagnement. De ce débat, il est possible de retenir quelques réflexions. La société a mis à l'écart la mort et va souvent la confier à l'hôpital. Les citoyens, de tous âges, ont le sentiment, qu'à la fin de leur vie, ils n'auront plus la capacité de pouvoir librement exprimer des choix, éventuellement de pouvoir mourir chez eux. Ils ressentent une angoisse majeure devant le risque de mourir dans l'indifférence la plus totale. Le simple fait d'être présent, d'écouter, de tenir la main et d'accompagner dans les dernières heures, comme

⁵²⁷ France Culture, « L'euthanasie » : entretien Monique Canto Sperber et Didier Sicard, Professeur émérite de médecine à l'Université Paris Descartes. Ancien Président du “Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé”.

un être humain au chevet d'un autre être humain a pratiquement disparu. Comme si la mort ne faisait pas partie de la vie normale et qu'il fallait quand la médecine était impuissante trouver des solutions de fortune. En France, il n'y a pas de stratégie face à la mort et on la considère comme un moment regrettable pour lequel la médecine n'a pas de compétence particulière. Et pourtant, le dispositif législatif, depuis plus d'une dizaine d'années, accueille cette perspective de la mort avec l'organisation de l'accès aux soins palliatifs, quand la médecine considère que ce n'est plus de son ressort.

La médecine palliative française est d'une très grande qualité mais elle reste extrêmement réduite puisqu'elle compte environ 2 000 lits alors que sur 480 000 morts, il se pourrait qu'il y ait 350 000 qui pourraient en bénéficier. Malgré sa qualité, elle reste angoissante. En France, elle est synonyme de mort à courte échéance. Comme elle est financée, sa durée moyenne est fixée à 18 jours !...

La loi Leonetti dit que la parole du malade doit être entendue. S'il désire qu'on n'entreprenne pas les soins ou qu'on les arrête, même si éventuellement il ne voudrait plus se nourrir ou boire, il faudrait respecter son choix. S'il est peu conscient ou inconscient, il doit exprimer ce souhait par des directives anticipées. Mais en général, personne n'écrit. S'il souffre, la médecine doit le soulager quelles qu'en soient les conséquences. Il y a peut-être là une certaine ambiguïté qui devrait nous amener à réinterpréter la loi qui varierait selon les équipes médicales et qui tiendrait compte de la notion du double effet qui est : « je traite mais je n'ai pas l'intention de donner la mort, parce que si l'on arrête les soins, la nourriture, les boissons et laisser le patient mourir de mort naturelle finit paradoxalement par être d'une grande cruauté ». Cette agonie qui n'en finit pas n'a pas de sens et la médecine doit être capable d'entendre le patient. Un véritable accompagnement de fin de vie ne prend son sens que dans le cadre d'une société solidaire, digne qui ne se substitue pas à la personne mais lui témoigne écoute et

respect au terme de son existence. Tout être humain est porteur d'une dignité ontologique. En revanche, il y a des situations indignes, c'est-à-dire, les personnes âgées abandonnées, ou des personnes atteintes de maladies incurables qui, à la fin de leur vie, ne trouvent plus d'accueil et qui vont se sentir inutiles. Tout cela supposerait une pédagogie de la loi Léonetti qui est mal connue et sous utilisée mais qui nécessiterait une formation permanente et une véritable réflexion en profondeur.

Individualisme et Solitude

(Décembre 2013)

C'est un thème brûlant qui touche, à notre époque, toutes les couches de la population. L'individualisme est « une tendance qui voit dans l'individu, la suprême valeur dans le domaine politique, économique et moral⁵²⁸ ». Cet état peut favoriser l'initiative et la réflexion individuelle, le goût de l'indépendance. Ici, « l'individu se contente de s'affranchir de la domination de la société. Il ne s'oppose pas en tant que personne, mais en tant qu'individu⁵²⁹ ». Pour Nietzsche, c'est une variété modeste et encore inconsciente de la volonté de puissance. Dans une intention péjorative, « c'est la tendance à s'affranchir de toute obligation de solidarité et à ne songer qu'à soi⁵³⁰ » qui peut être assimilée à de l'égoïsme. Cet individualisme peut nous éloigner du vivre-ensemble, nous conduire vers la rupture du lien social et engendrer de la solitude. Il deviendrait alors un choix de vie et pourrait atteindre, à la fois, notre personnalité, perturber notre état de santé et au pire, la société environnante.

La solitude n'est pas seulement un problème individuel. Elle est devenue un phénomène social qui se définit comme l'état ponctuel ou durable d'un individu seul qui n'est engagé dans aucun rapport avec autrui. On peut se sentir également seul dans un groupe ou dans une collectivité. C'est pour cette raison que nous faisons la différence entre un état d'isolement qui correspond à la solitude objective et le sentiment de solitude qui est une notion subjective, un ressenti qui peut naître chez des personnes parfaitement bien entourées, le plus fréquemment vécu aux différents âges de la vie, comme un rejet ou une exclusion, un manque de lien, un vide à

⁵²⁸ Dictionnaire *Le Robert*.

⁵²⁹ Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie*, Bordas.

⁵³⁰ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige PUF.

comblent, une souffrance et renvoient à un besoin de la présence de l'autre.

Considérations générales

Nous vivons une époque paradoxale. Alors que nous sommes dans une époque de communication, la montée de la solitude est devenue un phénomène social majeur et la relation à l'autre un sujet de préoccupation. Elle se serait développée au fil de la modernisation. Les principales raisons de cette situation sont le manque d'amis (100%), la perte d'un être cher (45%) et la maladie (31%). Elle survient souvent lors des grands tournants de la vie : quand un étudiant quitte le domicile familial, quand un individu célibataire prend un poste dans une nouvelle ville, quand une femme âgée survit à son mari et à ses amis, quand il y a un manque de relation sociale durant l'enfance et l'adolescence ou l'absence physique d'autrui, devant des problèmes comportementaux, une dépression chronique, de façon temporaire après une rupture amoureuse, un divorce, la perte d'un proche et dans les ménages instables, parmi les individus habitant dans un endroit où la densité de population est faible et chez les seniors qui sont particulièrement vulnérables. Cette montée de la solitude serait également favorisée par les nouvelles technologies et le culte de l'individu, l'urbanisation, l'émancipation des femmes qui s'engagent dans la vie professionnelle, se marient plus tard et survivent plus longtemps que par le passé à leur conjoint, la tendance de plus en plus naturelle au divorce qui atteint désormais 50% dans nombre de pays.

Au fur et à mesure que la personne vieillit, ce sont la perte d'autonomie et la dépendance qui créent la solitude. Tant que la personne est en pleine possession de ses facultés physiques et intellectuelles et qu'elle peut participer à des activités, voyager et lire, elle reste reliée à un environnement social. L'isolement se met en place par la disparition des

proches, l'apparition ou l'aggravation des problèmes de santé, la perte d'autonomie et la diminution progressive de la vie relationnelle. Au niveau de ce que l'on appelle le quatrième âge, la solitude est encore plus marquée. Dès que les personnes âgées fléchissent, on les met à l'écart dans des résidences spécialisées, où, même si elles sont en collectivité, elles se sentent seules, ce qui entraîne un risque de décès plus élevé. C'est ainsi que l'isolement et la solitude des personnes âgées peuvent avoir de graves conséquences en termes de santé publique, comme nous l'avons vu au cours de l'été 2003 en France.

La nouvelle organisation du travail produit encore plus de solitude, comme le souligne Christophe Dejours, psychanalyste : « Les nouvelles organisations, en privilégiant l'individualisation de l'évaluation, ont détruit les solidarités et le vivre ensemble⁵³¹ ». C'est désormais chacun pour soi. D'autre part, le vieillissement est de moins en moins accepté dans le monde du travail et il est regardé comme une charge insupportable. On devient alors méfiant et la méfiance isole. Au moment du départ à la retraite, on risque de se retrouver face au vide, une sorte de mort sociale. Sans désir et sans action, on est rien !

Le sentiment de solitude progresse également et peut affecter ceux qui ne vivent pas seuls. « Ce qui est probablement plus douloureux que la solitude physique, laquelle peut être aménagée et agrémentée par divers arrangements, c'est de vivre au milieu des autres sans en recevoir aucun signe⁵³² ». La culture du narcissisme, la faible estime de soi, la timidité, l'introversion et le manque d'assurance sont des facteurs d'isolement social qui peut alors agir de façon déprimante sur le moral car « ...L'homme a horreur de la solitude. Et de

⁵³¹ Christophe Dejours, cité dans l'Express, 17 mai 2007.

⁵³² Tzvetan Todorov, *La vie commune, Essai d'anthropologie générale*, Le Seuil, Paris, 1995.

toutes les solitudes, la solitude morale est celle qui l'épouvante le plus⁵³³ ».

Évaluation de la solitude

Le nombre de foyers occupés par une personne seule augmente régulièrement depuis un demi-siècle dans les pays occidentaux, et depuis quelque temps, dans le reste du monde. En Europe, la barre des 30% a été franchie, révèle Euromonitor. La Suède devrait atteindre les 50% dans huit ans. Selon une enquête de la Fondation de France⁵³⁴, les Français sont de plus en plus seuls, soit 12% de la population. Depuis 2010, la solitude a touché en France un million de personnes supplémentaires, portant à 5 millions le nombre de ceux qui n'ont pas ou peu de relations sociales au sein des cinq réseaux de sociabilité : familial, professionnel, amical, affinitaire ou de voisinage. La solitude en 2013 est en constante aggravation, surtout chez les plus jeunes et les plus âgés. Elle a ainsi doublé chez les moins de 40 ans, (6% sont désormais seuls) et pour la première fois, le phénomène touche les 18-29 ans (6% d'entre eux), jusque là préservés. Les difficultés d'entrée et de maintien dans l'emploi constituent l'une des principales explications à cette extension générationnelle du phénomène.

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

Outre l'âge, la pauvreté et le chômage sont les principaux facteurs de la solitude : 17% de personnes sont isolées parmi

⁵³³ Balzac, *Illusions perdues*, Œuvres, tome IV, p. 1032.

⁵³⁴ L'enquête a été réalisée par l'institut d'études TMO régions par téléphone entre le 7 janvier et le 26 février, auprès de 5 000 personnes âgées de 18 ans et plus, selon la méthode des quotas.

les foyers ayant moins de 1000 € de revenus nets mensuels ; entre 30 et 60 ans, le fait d'occuper ou non un emploi constitue une des causes de l'isolement. Ainsi, 15% des personnes en recherche d'emploi sont seules, 19% chez les demandeurs d'emploi de plus d'un an. Depuis 2010, la solitude a également progressé fortement au sein des classes moyennes définies comme les foyers disposant de 1 000 à 3 499 euros de revenus nets mensuels et dans les grandes villes puisque 13% des habitants des grandes métropoles se disent seuls contre 8% en 2010. Ce phénomène est accentué là où se concentrent les logements sociaux : 14% des habitants du parc HLM sont en situation d'isolement relationnel contre 10% en 2010 et les services de proximité n'apportent pas de réponse suffisante. Les résultats de l'étude témoignent d'une difficulté des individus à nouer des relations sociales de proximité, malgré la fréquentation des commerces, des équipements et des services proches de chez eux. Sur les territoires les mieux dotés en équipements et services, près d'une personne sur deux considère qu'il n'y a pas de lieu autour de chez elle où elle peut facilement rencontrer des gens pour discuter. En 2013, 27% des Français ne disposent que d'un seul réseau (contre 23% en 2010), 39% n'ont pas de lien soutenu avec leur famille (contre 33% en 2010), 37% n'ont pas ou peu de contacts avec leurs voisins (contre 3 sur 10 en 2010) et 1 Français sur 4 ne dispose pas d'un réseau amical actif (contre 21% en 2010). Aux États-Unis, environ 60 millions d'individus ou 20% de la population active se sentent seuls ; 12% des Américains n'ont personne avec qui passer leur temps libre ou pour discuter. Les foyers d'une seule personne représentent désormais 30% des foyers européens. Ces statistiques se seraient accrues au fil du temps.

La solitude choisie

La solitude n'a pas le même sens selon qu'elle est subie ou choisie. Peut-on lui attribuer une image moins fâcheuse et une si mauvaise réputation ? De nos jours, pour Marie-France Hirigoyen, psychiatre et psychanalyste⁵³⁵, le solitaire est encore souvent perçu comme un misanthrope, un égoïste, incapable de s'adapter à la société où les individus cherchent à s'agiter et à se rassembler pour ne pas affronter leurs peurs. Ils refusent le vieillissement et la maladie, et prennent conscience que nul ne peut éviter la mort. Et, l'âge venant, cette prise de conscience peut être difficile à vivre. C'est ainsi que la solitude subie peut devenir une blessure, un problème d'ordre social, économique, ou psychologique, qu'on associe le plus souvent à la séparation, au deuil, à l'abandon et à une grande forme de détresse que beaucoup de gens n'osent pas affronter parce qu'ils en ont peur. Le choix de la solitude est certainement difficile à une époque où le « vivre-ensemble » est valorisé. Elle reste une situation atypique, un moment que nous connaissons encore plus au fur et à mesure que nous avancerons dans la vie. Son choix n'est pas un refus de l'autre ou une indifférence aux autres mais pourrait être une ouverture qui puisse nous permettre d'aller vers d'autres possibles.

Si la solitude n'est pas désirée, elle pourrait avoir un effet néfaste, vécue parfois comme une souffrance sociale. Par contre, « La solitude choisie, pour M.F. Hirigoyen, tout en restant disponible à l'autre, peut apporter énergie et inspiration, un moyen de sortir de la superficialité d'une société dominée par le narcissisme et le culte de la performance⁵³⁶ ». Toute solitude fait partie de notre expérience de vie. Elle peut nous rendre encore plus mûrs, nous mettre en contact direct avec nous-même, nous permettre de découvrir notre richesse intérieure, nous faire prendre conscience que nous

⁵³⁵ Marie-France Hirigoyen, *Les nouvelles solitudes*, Éditions La découverte, 2007.

⁵³⁶ Marie-France Hirigoyen, *Les nouvelles solitudes*, Éditions La découverte.

sommes responsables de notre vie et de cesser de dépendre du regard des autres. Certains ont le goût de la solitude comme le souligne Rousseau : « Le goût de la solitude et de la contemplation naquit dans mon cœur avec les sentiments expansifs et tendres faits pour être son aliment. Le tumulte et le bruit les resserrent et les étouffent ; le calme et la paix les raniment et les exaltent⁵³⁷... Je suis né avec un amour naturel pour la solitude qui n'a fait qu'augmenter à mesure que j'ai mieux connu les hommes. Je trouve mieux mon compte avec les êtres chimériques que je rassemble autour de moi qu'avec ceux que je vois dans le monde⁵³⁸ ». La solitude est nécessaire à l'artiste et Balzac de nous rappeler que « Les succès littéraires ne se conquièrent que dans la solitude et par d'obstinés travaux⁵³⁹ » et nombre de penseurs et de créateurs ont fréquemment choisi une solitude sereine afin de créer des conditions propices à leur épanouissement spirituel, intellectuel ou artistique. La solitude qui construit est une solitude acceptée. Elle amène tous ceux qui travaillent dans les arts, les lettres, les sciences à être créatifs et tous ceux qui sont dans les soins, en relation d'aide presque constante ou en contact avec le public à reconstituer leurs énergies. Savoir être seul permet de s'affirmer, de ne pas dépendre de l'autre et de son jugement, d'acquérir une certaine autonomie, de savoir garder une distance suffisante et ne pas être dans la fusion. Celui qui a fait l'apprentissage de la solitude sera certainement plus fort face aux événements douloureux de la vie.

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

⁵³⁷ Rousseau, *Rêveries*, 10^e promenade.

⁵³⁸ Rousseau, Prem. Lettre à M. de Malesherbes, 4 janvier 1762.

⁵³⁹ Balzac, *Illusions perdues*, Œuvres, t. IV, p. 552.

retraite et solitude⁵⁴⁰ ». C'est dans la solitude assumée, avec toutes les difficultés qu'elle occasionne, que toutes nos capacités naissent et se construisent. Elle nous permet de mieux nous connaître, de nous accepter, de nous donner force et inspiration et de pouvoir regarder la mort en face.

Eric Klinenberg⁵⁴¹, sociologue à l'université de New York, a étudié l'isolement et aborde le sujet en homme troublé par les récentes évolutions démographiques qui indiquent que la vie en solo, a le vent en poupe. Il remarque que vivre seul peut apporter une « solitude réparatrice, ce dont on a besoin pour reconstruire des liens ». Il s'est intéressé pour la première fois aux effets de la canicule de 1995 à Chicago. Des centaines de personnes seules étaient mortes, pas seulement en raison de la chaleur, mais parce que leur mode de vie les avait privées d'un réseau de solidarité. Il récolte des données qui suggèrent que vivre seul n'a rien d'une aberration sociale. La libération des femmes, l'urbanisation, le développement des nouvelles technologies et l'allongement de l'espérance de vie donnent à notre époque son visage culturel et chacune d'elles nourrit l'existence en solo. La culture urbaine est particulièrement adaptée aux individus autonomes, de par la diversité sociale et les agréments qu'elle propose : des salles d'activité physique, des cafétérias, des laveries automatiques et autres lieux qui facilitent l'existence en solo. L'âge, grâce aux progrès sans précédent de la médecine, transforme en solitaires des gens qui ont vécu jusqu'à présent toute leur vie en couple. En 2000, 62% des personnes âgées veuves aux États-Unis n'avaient pas retrouvé de compagnon, un pourcentage qui a peu de chances de diminuer dans les années à venir.

⁵⁴⁰ Montaigne, *Essais, I. De la solitude*, 1580.

⁵⁴¹ Nathan Heller traduit par Baptiste Touverey, Books, n° 36, octobre 2012, *Les nouvelles solitudes* : cet article est paru dans *New Yorker* le 16.04.2012. Le livre : *Going solo* : « Option solo. L'extraordinaire essor et l'étonnant attrait de la vie en solitaire », Penguin, 2012, 288 pages. L'auteur, Eric Klinenberg, sociologue, enseigne à l'université de New York et dirige la revue *Public Culture*. Ses ouvrages ne sont pas traduits en français.

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

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

Nouvelles solitudes et relations virtuelles

Le discours dominant laisse peu de place à la solitude choisie. La Bruyère écrivait déjà en 1688 : « Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls⁵⁴² ». Par peur du vide et de l'angoisse générés par la solitude, nous nous agitions, nous courons d'une activité à l'autre sans nous laisser la moindre pause. On aboutit alors, paradoxalement, à un vide encore plus grand et à un repli sur soi face à la peur de l'autre, du chômage, des agressions, de la maladie, de la vieillesse, mais surtout de ne pas être « conforme ». Alors, tout individu qui

⁵⁴² La Bruyère, *Les Caractères*, chapitre X : « De l'homme », De Gigord, Paris, 1914.

cherche à tromper sa solitude et à combler immédiatement son vide par une relation souvent éphémère, risque d'aller passer son temps sur Internet. On s'en accommode et on ne fait pas l'effort de construire une relation, avec toutes les difficultés que cela implique. On s'isole encore plus devant son ordinateur, laissant de côté les autres activités sociales et les loisirs.

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

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

Les nouvelles technologies, en facilitant la communication, peuvent paradoxalement créer de la solitude car, « à force de naviguer d'un réseau à un autre, on risque de ne se sentir bien nulle part, parce qu'on ne s'est engagé dans rien⁵⁴³ », souligne Marie-France Hirigoyen.

L'usage d'Internet pourrait donc être le pire comme le meilleur. Les plus jeunes préfèrent entretenir des relations virtuelles dans lesquelles ils peuvent s'engager facilement et en sortir

⁵⁴³ Marie-France Hirigoyen, *Les nouvelles solitudes*, La découverte.

tout aussi facilement. La « révolution des communications », qui a commencé avec le téléphone, se poursuit avec Facebook et contribue à diluer les frontières entre isolement et vie sociale. C'est une formidable opportunité pour les personnes qui ont des difficultés à communiquer dans la vraie vie et de créer des liens ou d'entrer en contact avec des personnes qui sont loin du cercle relationnel habituel et que la vie ne leur aurait pas permis de rencontrer.

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

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

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

Le temps n'a fait qu'accentuer les inquiétudes exprimées par Putnam. Pour la professeure du MIT, Sherry Turkle⁵⁴⁴, le vivre-ensemble, loin d'être renforcé par la technologie, a été remplacé par « le clair-obscur de la communauté virtuelle ».

⁵⁴⁴ Sherry Turkle, *Alone Together*, Hardcover, 360 pages.

Elle pense que la technologie nous empêche non seulement de nous épanouir socialement, mais aussi de trouver la consolation dans le fait d'être seul. Elle fait l'hypothèse que les liens tissés grâce à la technologie le sont, fondamentalement, par choix, mais elle continue à défendre « la sociabilité en chair et en os ».

Richard Sennett, sociologue et historien américain affirme qu'« un type inédit d'individu est en train d'apparaître dans notre société moderne, qui, incapable de gérer des formes complexes et exigeantes d'engagement social, préfère se replier sur lui-même ». Il s'inquiète de la perte de cet apprentissage que tous les adultes étaient, jusqu'à récemment, obligés d'acquérir. Actuellement, la question n'est pas de savoir si nous devons ou non recourir à la technologie pour soulager notre solitude mais de savoir comment.

En moins d'une quinzaine d'années, le téléphone portable⁵⁴⁵ est devenu envahissant au point de modifier en profondeur le rapport au monde, à nous-même et à autrui. Pour les uns, il crée de nouveaux liens sociaux et libère celui qui l'utilise efficacement dans son travail, pour d'autres, il est perçu comme instaurant un réseau de « solitudes aliénées ». Quelques chiffres sont à méditer : 6 milliards d'abonnements au portable sont dénombrés dans le monde. Les utilisateurs le vérifient en moyenne 150 fois par jour ; chaque français envoie en moyenne 100 SMS par semaine et les 12-17 ans, 62 par jour ; sur les 128 minutes quotidiennes passées sur le portable, 12 minutes sont consacrées à téléphoner. En une journée, nous passons en moyenne 25 minutes à surfer sur Internet, 17 minutes sur les réseaux sociaux et seulement 12 minutes pour passer des appels. Les adolescents envoient plus de 60 textos par jour. Nous jetons un œil sur notre smartphone toutes les 6 minutes, nous l'utilisons pendant

⁵⁴⁵ Alexandre Lacroix, Martin Legros, Frédéric Nef, Maurizio Ferraris, Jérémie Zimmermann, Cynthia Fleury, Martin Rueff, Chiara Pastorini, Françoise Dastur, Pierre Cassou Noguès, Jean-Luc Nancy, Philippe Garnier, *Les Ritueléphoniques, Cet objet vous veut-il du bien ?* Philosophie Magazine, n° 73, octobre 2013.

2 heures 8 minutes par jour dont seulement douze minutes pour son usage premier.

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

Hubert Guillaud⁵⁴⁶, sur le blog du Monde, nous fait part d'un article paru dans le *New Yorker* où la psychologue Maria Konnikova⁵⁴⁷ revient sur plusieurs études de confrères sur les usages de Facebook dont les résultats sont contradictoires. Certaines montrent que Facebook rendrait ses utilisateurs tristes, d'autres prouvent exactement le contraire. Si des auteurs réputés sont si divisés sur l'impact de Facebook sur notre état émotionnel, c'est peut-être parce que nous n'utilisons pas tous Facebook de la même manière. Une étude de 2010 montre que les gens qui s'y engagent activement avec d'autres voient leur sentiment de solitude diminuer et leur sentiment de liaison aux autres augmenter. Si nous restons passifs, le sentiment de solitude s'accroît. Mais la plupart des études montrent que l'attention que nous demande l'usage de Facebook, nous amène toujours à devenir plus passif qu'actif et donc, finit toujours par se traduire par un sentiment de déconnexion aux autres et d'ennui. En fait, conclut la psychologue, « se débarrasser de Facebook ne changerait rien au fait que notre attention, le plus souvent, a oublié le chemin vers un engagement épanouissant. En ce sens, Facebook n'est pas le problème. C'est le symptôme ».

⁵⁴⁶ Blog, lemonde.fr du 03.01.2014.

⁵⁴⁷ Maria Konnikova, auteure du bestseller *Mastermind, comment penser comme Sherlock Holmes ?*

Internet, les nouvelles technologies et l'irruption des réseaux sociaux⁵⁴⁸ se propagent donc insidieusement et colonisent nos vies. « La tablette donne l'illusion d'une présence », explique Fleur Lazdunski, pédopsychiatre et l'écran animé ne remplacera jamais le face-à-face avec autrui, comme l'explique Michel Desmurget, chercheur en neurosciences cognitives à l'Inserm. Le professeur Bernard Sablonnière⁵⁴⁹, médecin et professeur de biochimie met en garde contre l'usage excessif des écrans, une entrave à la relation humaine et un appauvrissement de notre relation aux autres et au monde.

Impact de la solitude sur la santé⁵⁵⁰

Les scientifiques, dont John Cacioppo⁵⁵¹, psychologue de l'université de Chicago, s'intéressent aux effets biologiques du sentiment de solitude⁵⁵², en partie d'origine génétique. Selon certaines études épidémiologiques, l'espérance de vie des personnes qui vivent dans une solitude chronique peut se réduire à cause des divers changements potentiellement néfastes dans les systèmes cardiovasculaire, immunitaire et nerveux et risqueraient davantage de connaître des problèmes de santé, allant des infections à la maladie cardiaque en passant par la dépression. L'isolement augmenterait le risque de décès à peu près autant que le tabac et plus que

⁵⁴⁸ Cécile Desfontaines, Colette Mainguy, Professeur Bernard Sablonnière, Corinne Bouchouchi, Élodie Lepage, Eric Aescimann, *Internet nous rend-il fous ?* N.O., octobre 2013, n° 2254.

⁵⁴⁹ Bernard Sablonnières, *Le cerveau. Les clés de son développement et de sa longévité*, Éditions J.C. Gawsewitch, 256 p.

⁵⁵⁰ Publié le 19-10-2012 par Invité de BibliObs et Greg Miller, *La solitude nuit gravement à la santé*, Books magazine, n° 36, octobre 2012.

⁵⁵¹ John Cacioppo, professeur de psychologie à l'université de Chicago, *Loneliness : Human Nature and the Need for Social Connection* : « *Le sentiment de solitude : la nature humaine et le besoin de lien social* », W.W. Norton, 2008, 336 pages, rapporté par Books magazine, n° 36, octobre 2012.

⁵⁵² W.W. Norton, « *Loneliness: Human Nature and the Need for Social Connection* » (« Le sentiment de solitude: la nature humaine et le besoin de lien social »), 2008, 336 p., rapporté par Books magazine, n° 36, octobre 2012.

l'inactivité physique ou l'obésité. Mais, aussi convaincants soient-ils, selon Cacioppo, ces travaux épidémiologiques laissent sans réponse de nombreuses questions sur les mécanismes impliqués et sur les aspects de l'isolement social en jeu. Ce travail l'a persuadé que la solitude ou plutôt la manière dont elle est ressentie est un risque sanitaire en soi et avait un impact direct sur le système immunitaire. Comme le souligne Daniel Russell, psychologue à l'université de l'Iowa à Ames : « Il existe des personnes isolées qui ne se sentent pas seules. À l'inverse, d'autres individus se sentent seuls alors même qu'ils entretiennent de nombreux contacts sociaux ». D'autres scientifiques se sont intéressés aux effets biologiques potentiels de la solitude. Ces mêmes personnes présentent aussi un taux élevé de cortisol dans la salive et d'adrénaline dans l'urine. Comme si la solitude préparait le corps à un danger à venir.

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

Steve Cole, généticien de l'université de Los Angeles qui s'est associé à cette étude, constate que les personnes socialement isolées sont plus sensibles à la maladie cardiovasculaire, aux virus de la rhinite et du sida par un excès d'inflammation et souligne que « Se sentir un peu seul ne suffit pas pour dérégler le système immunitaire, il faut vraiment une personne qui ait développé et consolidé une vision solitaire du monde

pour observer ces changements dans l'expression des gènes ». Les solitaires se sentent ainsi plus fatigués et tirent aussi une moindre satisfaction de leurs loisirs. Ils ont tendance à déprécier leurs relations sociales et à se forger une impression négative des personnes qu'ils rencontrent.

Pierre Bustany, neurobiologiste à Caen, a démontré à l'aide d'images obtenues au scanner qu'« après trois semaines d'isolement sensoriel, la zone temporo-limbique droite du cerveau s'atrophie. Le milieu structure notre cerveau et le sentiment de solitude devient une émotion, au sens biologique du terme, provoquée par une représentation. Il y a donc des raisons de penser que *la culture du narcissisme* qui caractérise notre société modifie les structures cérébrales⁵⁵³.

Pour faire reculer la solitude

L'importante enquête dirigée par Nicholas Christakis, sociologue de la santé à Harvard⁵⁵⁴, précise que l'évolution de la société tend à accroître le sentiment de solitude qui risque de s'accompagner d'un processus de marginalisation. Selon Cacioppo, cet état peut, même dans les cas lourds, être surmonté.

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

⁵⁵³ Boris Cyrulnik, *Books magazine*, n° 36, octobre 2012.

⁵⁵⁴ Rapporté par *Books magazine* n° 36, octobre 2012 : « *Alone in the Crowd : The structure and spread of loneliness in large social network* », *Journal of Personality and Social, Psychologie*, 2009.

subie ou choisie, qui pose problème, mais bien plus ses conséquences pratiques dans la vie quotidienne.

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

La notion du terme grec *philia* employé par Aristote, traduit en français par *amitié*, dit tous les liens positifs réciproques d'affection, d'altruisme et de sociabilité entre soi et un autre. Aristote soutient explicitement que l'amitié est « ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre⁵⁵⁵ » parce qu'elle permet de souder la cité où les hommes ont besoin les uns des autres pour vivre. Si l'amitié aristotélicienne est politique, l'approche épicurienne paraît plutôt antipolitique. Elle constitue une tentative de construire un havre de paix à l'abri des troubles du temps, une invitation mutuelle à nous ouvrir au monde, à l'habiter véritablement, loin de nous en protéger.

Chez Montaigne⁵⁵⁶, l'*amicitia* est la traduction latine de la *philia* grecque. Elle est la relation d'affection désintéressée entre des individus, sans finalité et sans cause particulière mais qui suppose l'égalité et la liberté. Aucun philosophe n'a mis l'amitié si haut et n'a eu une conception aussi exclusive et aussi exigeante. Depuis la mort de La Boétie, son ami, la vie de Montaigne n'est plus « *qu'une nuit obscure et ennuyeuse* ». Il écrit les *Essais*, un hommage à l'ami disparu, pour se consoler mais sans vraiment y parvenir. *À travers le texte, De l'amitié*⁵⁵⁷, il décrit de façon poétique leur amitié exceptionnelle et réciproque qu'il considère comme un mélange de deux âmes pour n'en former qu'une. Reprenons le texte : « *Au demeurant, ce que nous appelons ordinairement amis et amitiés, ce ne sont qu'accointances et familiarités nouées par quelque occasion ou commodité, par le moyen de laquelle nos âmes s'entretiennent. En l'amitié de quoi je parle, elles se mêlent et confondent l'une en l'autre, d'un mélange si*

⁵⁵⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII 1.

⁵⁵⁶ Le Robert et Larousse philosophique.

⁵⁵⁷ Montaigne, M. (de), « De l'amitié », in *Essais*, livre premier, chapitre XXVIII, Arléa, Paris, 1992.

universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes. Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer, qu'en répondant : « Parce que c'était lui, parce que c'était moi. »⁵⁵⁸

Pour Montaigne, l'amitié est une forme de « société », donc une certaine façon de vivre ensemble car l'homme est un animal social qui ne peut ni ne doit vivre seul. Aristote y voit la socialité la plus forte, la plus intime, la plus profonde. Elle n'est pas la seule, certes : les humains sont unis aussi par l'intérêt, par exemple professionnel, par les liens familiaux, par le désir sexuel ou la passion amoureuse. Mais rien de tout cela ne peut tenir lieu d'amitié « *entière et parfaite* ». La « *souveraine et maîtresse amitié* » suppose une totale union des âmes, voire comme disait Aristote, « *une seule âme en deux corps* », une confiance et une sincérité sans limite, tellement rares et tellement exigeantes qu'elles ne peuvent exister qu'entre deux individus, jamais plus, et l'emporter sur toute autre obligation.

Jean-Bertrand Pontalis⁵⁵⁹, philosophe et psychanalyste, s'oppose à l'idée que l'ami soit un *alter-ego*, un double de moi-même, mon semblable, mon presque pareil. Ce qui compte, c'est *mon alter*. L'ami serait alors un autre avec qui il y a nécessairement des affinités, « celui qui me fait sortir de moi-même, de ma famille, de mon milieu, qui me détourne de ce qui m'est devenu trop familier et m'apparaît alors comme un espace étroit, confiné, où je respire toujours le même air raréfié ». Toutefois, même si l'ami n'est pas un autre soi-même, cela n'empêche pas nécessairement l'amitié qui ne peut naître qu'entre des êtres distincts, même si leurs conditions socio-économiques sont différentes, dans un monde partagé parce qu'elle n'exclut pas les différences et les inégalités sociales. Les signes d'une amitié véritable sont la confiance, le soutien, la fidélité, la sincérité, la loyauté,

⁵⁵⁸ Montaigne, M. (de), *De l'amitié*, in *Essais*, livre premier, chapitre XXVIII, Arléa, Paris, 1992.

⁵⁵⁹ J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*, (Gallimard), 165 pages.

l'écoute de l'autre, la sollicitude, le don, la réciprocité, l'estime, l'exigence, l'échange et savoir partager les événements tristes ou joyeux. Comme le précise Aristote, « dans la pauvreté comme dans toute autre infortune, les hommes pensent que les amis sont l'unique refuge⁵⁶⁰ ».

Même mal assurée dans ses fondements et son exercice, l'amitié reste une des relations interpersonnelles les plus précieuses. « Les liens d'amitié se tissent à tout âge⁵⁶¹ » et le plus souvent « se détachent sur un fond de relations locales, fréquentes ou occasionnelles⁵⁶² », tout en sachant cultiver une amitié mesurée, maintenir une certaine distance et éviter les rapports fusionnels. Dans l'amitié véritable, la rupture ne devrait jamais survenir. Néanmoins, de véritables amitiés se sont bel et bien brisées irréparablement lorsque la confiance faisait défaut car le fondement même de l'amitié est de rester désintéressée, à l'écart de tout calcul et de tout conflit.

Comment restaurer ce lien social ?

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

La communication et l'échange sont de précieux remèdes à la solitude à tout âge. Sortir de son isolement exige beaucoup de courage et d'énergie quand nous sommes seuls à nous motiver et quand l'élan extérieur est inexistant. Se créer de nouvelles amitiés suppose une certaine confiance en soi et

⁵⁶⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, p. 382.

⁵⁶¹ J.-B. Pontalis, *Le songe de Monomotapa*, Gallimard, 165 pages.

⁵⁶² Jean Maisonneuve, Professeur émérite de l'Université Paris-X Nanterre, N.O. hors série, déc. 2000.

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

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

Le procès de Socrate

(Juin 2014)

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

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

Parce qu'il voyait que le mal était incurable, Socrate s'était dévoué à enseigner la vertu à ses concitoyens et renonça à prendre part aux affaires de la cité qu'il cherchait à perfectionner. Aimable dialecticien, maître du questionnement, il parcourait les rues d'Athènes, de préférence sur l'agora,⁵⁶³ par tous les temps et enseignait l'art oratoire, fragilisant les certitudes de ceux qu'il rencontre. En dialoguant, il cherchait à rendre les gens plus sages par la reconnaissance de leur

⁵⁶³ Place publique de la ville grecque antique.

ignorance. Il passa son temps à démontrer aux puissants – politiques, orateurs à la mode, sophistes – qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Lui-même prétend ne rien savoir : « Ce que je ne sais pas, je ne crois pas non plus le savoir ».

Lors de son voyage à Delphes où il est allé consulter l'oracle, Socrate découvre l'injonction inscrite sur le fronton du temple d'Apollon : « Connais-toi toi-même ». Il en fera la maxime de sa vie. C'est ainsi que l'année -420 fut importante puisque la Pythie de Delphes aurait répondu à son ami d'enfance Khairéphon : « Il n'y a pas d'homme plus sage que Socrate »⁵⁶⁴. Cette mission « divine » s'exprime par un signe divinatoire, une sorte de voix intérieure qui lui révèle les actes dont il faudrait s'abstenir. Cette sagesse rationnelle est celle de la recherche du Souverain Bien par des « opinions droites » et le savoir.

La reconnaissance de notre ignorance est une injonction éthique à faire un retour sur soi. Aussi, lorsqu'il compare sa sagesse à celle d'un autre Athénien, il déclare : « Il y a cette différence que, lui, il croit savoir, quoi qu'il ne sache rien ; et que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus savoir. Il me semble donc qu'en cela du moins je suis un peu plus sage – je ne crois pas savoir ce que je ne sais point⁵⁶⁵ ». Sous la tyrannie des Trente qui dura huit mois, il lui fut interdit d'enseigner. Socrate enseignait ou plus exactement questionnait gratuitement, contrairement aux sophistes qui étaient des professeurs itinérants qui enseignaient la rhétorique, l'art d'argumenter dans les affaires privées et publiques moyennant une forte rétribution.

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

⁵⁶⁴ Platon, *Apologie* de Socrate 21a.

⁵⁶⁵ Platon, *Apologie* de Socrate.

un taon stimulerait un cheval ». Il s'opposait en cela au caractère démagogique de la démocratie athénienne qu'il voulait secouer par son action.

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

Il eut de nombreux disciples, dont Éschine, Cébès, Alcibiade, Xénophon, Criton et Platon qui viennent spontanément s'entretenir avec lui. Il ne se prétend pas fondateur d'école et n'a laissé aucun écrit. Ce sont ses disciples Platon et Xénophon qui nous ont livré, à travers leur œuvre, la pensée de leur maître qui fut reprise et réinterprétée jusqu'à l'époque contemporaine.

Le procès de Socrate

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

Le contexte historique nous permet de mesurer ce que le procès et la condamnation de Socrate doivent aux affrontements politiques de l'époque. Tout se passe en -404, dans le contexte troublé des lendemains des guerres du Péloponnèse qui ont duré plus de trente ans. Les dégâts physiques et moraux engendrés par les dernières années de la guerre furent

considérables. Athènes fut défaite militairement par les Spartiates qui imposèrent le régime des Trente, puis sombra dans une guerre civile qui opposa les partisans d'un régime oligarchique aux défenseurs de la démocratie. On attribua cette défaite et ses conséquences à une prétendue perte des valeurs traditionnelles et on désigna les sophistes responsables de cette situation. Socrate, particulièrement influent sur les consciences, fut assimilé à l'un d'entre eux, ce qui ne fut pas le cas. D'autre part, les « intellectuels » étaient perçus comme des adversaires de la démocratie et Socrate comme proche des puissants et des conservateurs.

Plusieurs membres de la classe dirigeante athénienne accusent Socrate qui, par son enseignement, aurait sapé les liens familiaux, perverti les valeurs morales traditionnelles et mis ainsi en danger l'ordre social.

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

Socrate, représentait-il alors un danger pour la cité athénienne ? Paulin Isnard, historien,⁵⁶⁶ montre que « la réalité est plus complexe car « les réalités juridiques, politiques et religieuses de la société athénienne, à cette époque, sont pour nous, souvent déroutantes. Le peuple juge souverainement, sans avoir à justifier ses décisions. Au procès, il n'y a pas de ministère public. Accusateurs et accusés s'opposent et

⁵⁶⁶ Paulin Isnard, *L'Événement Socrate*, Flammarion.

s'expriment eux-mêmes avec leurs codes et leurs astuces ». Or, Socrate s'impose comme juge des juges et cette attitude va conduire à sa condamnation.

En avril -399, Socrate fut cité en justice, par Méléto, Lycon et Anytos, accusé de ne pas reconnaître les dieux traditionnels de la cité ; d'avoir introduit de nouvelles divinités parce qu'il croyait en un démon personnel⁵⁶⁷, une voix ou un signe qui le prévenait, sans qu'il lui attribue une nature divine ; de corrompre la jeunesse à travers son enseignement. Méléto, principal accusateur, fut un jeune mauvais poète tragique. Poussé par Anytos qui fut l'inspirateur venimeux de toute l'affaire, il se chargea de déposer la plainte au greffe du magistrat qu'on nomme l'archonte-roi qui siégeait dans l'Agora. Anytos et Lycon la contresignèrent. Anytos fut un riche tanneur, homme politique, orateur influent et l'un des chefs du parti populaire qui représente les artisans et les hommes politiques. Lycon semble avoir été un personnage de peu d'importance et représente les orateurs. Si Méléto a, sur le plan légal, intenté à titre personnel son action, Platon, relayé par des sources ultérieures, évoque la présence à ses côtés d'Anytos et de Lycon.

L'archonte-roi donna suite à l'accusation de Méléto puis fut organisé un procès à l'Héliée, le grand tribunal civique où l'affaire devait être plaidée, composé de 500 ou 501 juges, tous citoyens, âgés de plus de trente ans, tirés au sort sur la liste annuelle de 6 000 héliastes, eux-mêmes tirés au sort parmi l'ensemble de la population civique. On ne saurait imaginer un système de désignation plus démocratique. Outre ces groupes de supporters, il faudrait imaginer de nombreux spectateurs n'appartenant ni à un camp ni à un autre, capables d'interrompre les plaideurs et ainsi influencer sur le déroulement du procès. Le procès athénien était conçu comme une performance qui devait *accoucher d'une vérité judiciaire*,

⁵⁶⁷ Daïmon (δαίμων) : Dans ses dialogues, Platon montre un Socrate qui entend une voix en lui-même, la voix de la conscience morale.

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

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

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

Sur quoi repose l'accusation ?

« Socrate est coupable : il recherche indiscrètement ce qui se passe sous la terre et dans le ciel, il rend bonne la mauvaise cause et il enseigne à d'autres à faire comme lui⁵⁶⁸ ». On l'accuse de chercher à pénétrer les secrets de la nature, de ne pas honorer les dieux parce qu'il spéculerait sur les phénomènes célestes, de faire d'une bonne cause une mauvaise et d'enseigner aux autres à le faire aussi.

Quoiqu'il ne prétendît à rien et ne fut le rival de personne, Socrate fut exposé à tant de haine parce qu'il gênait. Il est tout à fait étranger au langage des tribunaux mais il promet de dire simplement la stricte vérité. Sans aucune illusion, il va se défendre lui-même et dénoncer toutes les « calomnies » dont il fut l'objet dans un discours où il montre une fierté dans son expression. Il proteste et affirme qu'il n'entend rien aux sciences de la nature et qu'il n'a jamais eu de disciples à la manière des sophistes qui font payer leurs leçons. Tout le monde pouvait assister et participer gratuitement à ses entretiens. Il cherche à connaître la véritable compétence de ceux

⁵⁶⁸ Platon, *Apologie de Socrate*, GF Flammarion.

qui l'interrogent et rend tous ses auditeurs témoins de leur perplexité puis de leur ignorance. Il s'en remet ensuite aux juges qui doivent décider ce qu'il y a de mieux pour eux et pour lui, sans recourir à des supplications et sans exciter leur pitié, plus soucieux de ne pas s'avilir que de complaire à la foule, fut-ce au prix de sa vie.

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

« La réputation qu'on m'a faite, répond Socrate, ne vient pas d'autre chose que d'une certaine sagesse, purement humaine qui est en moi⁵⁶⁹ ». Afin qu'on ne trouve pas qu'il parle de lui avantageusement, Socrate rapporte les propos de son camarade d'enfance, Kairéphon qui était allé à Delphes et osa poser à l'oracle la question, s'il y avait au monde un homme plus sage que Socrate et la pythie lui répondit qu'il n'y en avait aucun.

Sachant qu'il ne sait rien, comment peut-il être plus sage que ceux qui sont réputés savoir ? Il a donc voulu s'assurer si l'oracle disait vrai. Il est allé alors interroger les hommes les plus sages – les hommes d'État, les poètes, puis les artisans – et leur a démontré que, se croyant sages, ils ne l'étaient pas. Ceux qui étaient les plus réputés pour leur sagesse lui parurent, sauf quelques exceptions, ceux qui en manquaient le plus, tandis que d'autres, qui passaient pour inférieurs, lui semblaient être des hommes plus sensés. Il a ainsi reconnu qu'il avait au moins sur eux cette supériorité : n'étant pas sage, il ne croyait pas non plus qu'il l'était. Puisque Socrate ne croit pas savoir ce qu'il ne sait pas, il est donc bien le plus sage des hommes. Seuls les dieux détiennent le véritable savoir (*sophia*), le philosophe est celui qui désire ce savoir et n'importe qui peut être philosophe.

Par cet oracle, le dieu veut dire que la sagesse humaine n'est pas grand-chose ou même qu'elle n'est rien. C'est comme s'il disait : « Le plus sage d'entre vous, hommes, c'est celui

⁵⁶⁹ Platon, *Apologie de Socrate*, GF Flammarion.

qui a reconnu comme Socrate que sa sagesse n'est rien⁵⁷⁰ ». Et il se fait le champion du dieu, en démontrant aux gens qu'ils ne sont pas sages. Ceux qui l'entendent s'imaginent toujours qu'il sait les choses sur lesquelles il démasque l'ignorance des autres.

Socrate avait ainsi suscité leur rancune parce qu'il avait blessé leur amour-propre en mettant leur savoir à l'épreuve. Il s'est aussi attiré les haines des grands personnages parce qu'il a dévoilé leur ignorance en présence des jeunes gens qui prenaient grand plaisir à les voir démasqués. Ceux qui le fréquentaient, s'attachaient spontanément à lui, aimaient l'entendre examiner les gens et souvent ils l'imitaient. Ainsi, ceux qu'il examine s'en prennent à lui et disent que Socrate est un scélérat qui corrompt la jeunesse, sans être capables de dire ce qu'il fait ou ce qu'il enseigne pour corrompre cette jeunesse et qu'il faudrait le condamner à mort parce que ; disait Anytos, « s'il échappait, vos fils pratiqueraient les enseignements de Socrate et se corrompraient tous entièrement⁵⁷¹ ».

Par ailleurs, le peuple ignorant le prenait pour un sophiste, donc destructeur des vieilles traditions, impie, et professeur d'immoralité. Ses relations avec les jeunes gens riches qui seuls le suivaient, le rendaient suspect aux yeux des chefs du parti populaire. Socrate, quant à lui, exprimait le dédain que lui inspirait le régime de flatterie et d'incompétence qui se manifestait dans la démocratie athénienne. Il serait étonné s'il parvenait à retirer cette calomnie qui s'est tant développée dans l'esprit des juges, en si peu de temps et qui a encouragé Mélétos, Anytos et Lycon à porter la plainte contre lui. Pour répondre à ses accusateurs, Socrate réexamine l'acte d'accusation de Mélétos : « Socrate est coupable en ce qu'il corrompt la jeunesse, qu'il n'honore pas les dieux de la cité et leur substitue des divinités nouvelles ». Il interpelle Mélétos et lui demande de nommer celui qui rend meilleur

⁵⁷⁰ *Id.*

⁵⁷¹ *Id.*

les jeunes gens et de le faire connaître aux juges. Mélétois laisse entendre que tous les Athéniens rendent les jeunes beaux et bons, excepté Socrate, le seul qui les corrompt et qui les porte au mal volontairement. « Ce serait un grand bonheur, pour les jeunes gens, répond Socrate, s'il était vrai qu'un seul les corrompte et que les autres les perfectionnent⁵⁷² ». Socrate déclare que Mélétois ment, qu'il ne s'est jamais soucié des choses pour lesquelles il le poursuit et l'invite à citer au moins un témoin qui pourrait soutenir son accusation d'avoir donné aux jeunes gens de pernicieux conseils. Ce qu'il n'a pas pu faire.

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

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

⁵⁷² Platon, *Apologie de Socrate*, GF Flammarion.

c'est comme s'il disait : « Socrate est coupable de ne pas croire qu'il y a des dieux, mais de croire qu'il y en a⁵⁷³ ».

Socrate s'adresse aux juges

Selon lui, les juges sont là pour juger selon les lois et pour décider ce qui est juste et non de rendre justice en faisant des faveurs. Il faudrait donc les éclairer et les convaincre et non chercher à se faire innocenter par des supplications : « Ce n'est pas pour l'amour de moi que je me défends à présent, poursuit Socrate, c'est pour l'amour de vous car je crains qu'en me condamnant vous n'offensiez le dieu dans le présent qu'il vous a fait. Si vous m'en croyez, juges, vous m'épargnez. Mais peut-être, dociles aux excitations d'Anytos, me tuerez-vous sans plus de réflexion. Si vous me faites mourir, poursuit Socrate, sans égard pour l'homme que je prétends être, ce n'est pas à moi que vous ferez le plus de mal, c'est à vous mêmes, de faire périr un innocent. Peut-être me tuerez-vous sans plus de réflexion mais si vous m'en croyez, vous m'épargnez. J'ai négligé toutes mes affaires depuis tant d'années pour m'occuper sans cesse des vôtres, en donnant des conseils mais jamais dans les Conseils ou les assemblées de la République et sans jamais exiger ou demander quelque salaire, témoin ma pauvreté, vous pressant de vous appliquer à la vertu⁵⁷⁴ ».

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

⁵⁷³ *Id.*

⁵⁷⁴ *Id.*

richesses et tout ce qui est avantageux, soit aux particuliers, soit à l'État. Si c'est en disant cela que je corromps les jeunes gens, il faut admettre que ce sont des maximes nuisibles... Mais tenez-vous pour certain que je ne ferai jamais autre chose, quand je devrais mourir mille fois⁵⁷⁵ ».

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

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

Socrate refusait de se servir de l'éloquence rhétorique judiciaire et de se plier à la règle de l'orateur qui mettait en scène sa soumission aux décisions du *dêmos* athénien, nécessairement justes, et se présentait comme supérieur à ses concitoyens, prétendant même être un cadeau que la divinité aurait fait aux Athéniens. Xénophon reconnaît dans la conclusion de son *Apologie* qu'« en faisant son propre éloge devant le tribunal, Socrate suscita la jalousie des juges et incita davantage encore à le condamner⁵⁷⁶ ».

La loi ne fixait pas la peine ; l'accusateur en proposait une et l'accusé en proposait une autre. Le juge choisissait l'une ou l'autre peine. Ses adversaires requerraient la mort. Dans un premier temps, les juges, au nombre de 500 ou 501 citoyens Athéniens, se prononcèrent, par une trentaine de voix d'écart, soit 280 juges, en faveur de la culpabilité de Socrate parce qu'il aurait menacé les fondements du consensus démocratique athénien. Alors que Méléto proposait la peine capitale, Socrate, sans intention de braver les juges, comme il pré-

⁵⁷⁵ Platon, *Apologie de Socrate*, GF Flammarion.

⁵⁷⁶ Voir en particulier Xénophon, *Apologie de Socrate*, 9 et 15-16.

tendait ironiquement être un bienfaiteur de la Cité, suggéra avant de proposer une amende comme peine, qu'il méritait d'être hébergé et nourri pour le reste de ses jours dans le Prytanée, le foyer de la cité dans lequel étaient accueillis les hôtes de marque, les illustres bienfaiteurs et certains champions olympiques, en récompense de sa conduite juste et parce qu'il n'avait jamais fait de mal à personne. Cette demande fut prise pour une bravade. De plus, sa fierté de langage finit par exaspérer les juges qui y virent de l'arrogance et un mépris des fondements même du régime démocratique. Ces faits auraient favorisé sa condamnation.

Socrate ne choisit ni la réclusion pour ne pas vivre esclave des geôliers, ni l'exil, ni une amende qu'il serait incapable de payer. Mais Platon, Criton, Critobule et Apollodore le pressent de proposer aux juges trente mines dont ils se portent garants. Dans l'*Apologie* de Xenophon, Socrate ne propose pas de peine alternative à la condamnation de Méléto : « il refusa de le faire lui-même et ne le permit point à ses amis, disant que fixer sa peine, c'est avouer sa culpabilité⁵⁷⁷ ». Ainsi, Socrate plaçait délibérément les juges dans une situation absurde.

Lors du second vote, 80 juges qui s'étaient prononcés en faveur de l'acquiescement du philosophe, changèrent d'avis et se rallièrent à la proposition de Méléto. Les juges, majoritairement, avec 60 voix de plus se prononcèrent en faveur de la condamnation à mort, consistant à faire boire à Socrate un poison mortel, la ciguë. Mais la provocation socratique n'explique sans doute pas à elle seule le basculement de la décision des juges et l'on pourrait plutôt penser que la dynamique majoritaire avait toute sa place dans les tribunaux athéniens.

Au terme du jugement, Socrate fut conduit dans la prison d'Athènes qui se trouvait tout près de l'Agora et où il dut attendre son exécution durant une trentaine de jours. Il a eu, pendant son emprisonnement, l'occasion de s'enfuir mais il

⁵⁷⁷ Xenophon, *Apologie de Socrate*, 23.

refusa de le faire parce qu'il considérait que le respect des lois de la Cité, même celles avec lesquelles il était parfois en désaccord, était plus important que sa propre personne. Il place la Justice bien au-dessus de la vie et préfère la mort à une désobéissance envers la loi de la Cité. Ses amis lui proposent de le faire évader de prison mais Socrate refuse de les écouter parce qu'il voulait rester fidèle aux principes qu'il avait enseignés durant toute sa vie. Il affirme que, bien que les juges aient eu tort sur son compte, il respectera leur verdict car il a toujours accepté et aimé la démocratie : il doit donc obéir à la loi.

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

Tandis que l'on exécutait les formalités nécessaires pour le mener en prison, Socrate s'adresse aux juges qui n'ont pas eu la patience d'attendre la mort d'un vieillard de 70 ans et qu'ils s'étaient chargés d'un crime inutile : « Si vous me faites mourir, sans égard à l'homme que je prétends être, ce n'est pas à moi que vous ferez le plus de mal, c'est à vous-mêmes. Je considère que c'est un mal bien autrement terrible de faire ce que font Mélétos et Anytos quand ils entreprennent de faire périr un innocent... Vous venez de me condamner dans l'espoir que vous serez quitte de rendre compte de votre vie... Car, si vous croyez qu'en tuant les gens, vous empêcherez qu'on vous reproche de vivre mal, vous êtes dans l'erreur. Cette façon de se débarrasser des censeurs n'est ni très efficace, ni honorable ; la plus belle et la plus facile, c'est, au lieu de fermer la bouche aux autres, de travailler à se rendre aussi parfait que possible⁵⁷⁸ ».

Puis Socrate s'adresse à ceux qui l'ont condamné à mort : « On vous reprochera, Athéniens, faute d'un peu de patience, d'avoir fait mourir un sage qui a négligé toutes ses affaires depuis tant d'années pour s'occuper sans cesse de chacun, le pressant de s'appliquer à la vertu sans en retirer quelque profit et sans jamais demander quelque salaire, sa pauvreté

⁵⁷⁸ Platon, *Apologie de Socrate*.

en est la preuve (...) Ce qui m'a perdu, ce n'est certainement pas mon incapacité à prononcer des discours, mais bien mon incapacité à faire montre d'audace et d'effronterie et à prononcer le genre de discours qui vous plaisent au plus haut point, en pleurant, en gémissant, en faisant et en disant beaucoup d'autres choses que j'estime être indignes de moi, en un mot le genre de choses que vous êtes habitués à entendre de la bouche des autres accusés⁵⁷⁹ ». Mais Socrate choisit de mourir après s'être défendu que de vivre avec ces bassesses. Il est à peu près certain, étant donné la faible majorité qui le déclara coupable que, s'il avait voulu s'abaisser aux supplications et amené ses enfants pour susciter la pitié des jurés, il aurait été acquitté. Mais pour Socrate, il n'y a pas de mal possible pour l'homme de bien et il est plus difficile d'éviter le mal que d'éviter la mort. « Il valait mieux pour moi, poursuit-il, mourir à présent et être délivré de toute peine. Ceux qui m'ont accusé et condamné n'avaient pas la même pensée que moi : ils croyaient bien me nuire et en cela, ils méritent d'être blâmés »⁵⁸⁰.

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

Il a voulu leur montrer, comme à des amis, comment il interprète ce qui lui est arrivé aujourd'hui. Dans le cours de sa vie, la voix divine⁵⁸¹ n'a jamais cessé de se faire entendre pour l'arrêter, s'il allait faire quelque chose de mal. Or, son *daïmon* ne l'a retenu, ni quand il est monté au tribunal, ni à aucun endroit de son discours pour s'opposer à aucun de ses actes ni à aucune de ses paroles. Il pense que ce qui lui arrive est un bien et qu'il n'est pas possible de juger sainement quand on pense que mourir est un mal. Socrate ne craignait

⁵⁷⁹ Platon, *Apologie de Socrate*, 38d-e.

⁵⁸⁰ *Id.*

⁵⁸¹ Le *daïmon* de Socrate, traduit aussi par « démon », « signe divin » ou « voix divinatoire ». Dans ses dialogues, Platon montre un Socrate qui entend une voix en lui-même, la voix de la conscience morale.

pas la mort et son seul souci c'est de ne rien faire d'injuste ni d'impie.

Craindre la mort, pour Socrate, n'est pas autre chose que de se croire sage alors qu'on ne l'est pas, puisque c'est croire qu'on sait qu'on ne sait pas. Et s'il osait se dire plus sage qu'un autre en quelque chose, c'est en ceci que, ne sachant pas suffisamment ce qui se passe dans l'*Hadès*⁵⁸², il ne pense pas non plus le savoir. Mais pour Socrate, il existe d'autres raisons d'espérer fermement que la mort est un bien et il consent à mourir plusieurs fois, si ces récits sont vrais. « De deux choses l'une : ou bien celui qui est mort est réduit au néant et n'a plus aucune conscience de rien ; si la mort est l'extinction de tout sentiment et ressemble à un de ces sommeils où l'on ne voit rien, même en songe, alors c'est un merveilleux gain que de mourir. Ou bien, conformément à ce qui se dit, la mort est un changement, une transmigration de l'âme du lieu où nous sommes, ici-bas, à un autre lieu où tous les morts y sont réunis, peut-on imaginer un plus grand bien ? Et si en arrivant chez Hadès, on doit y trouver des juges véritables, ceux qui, dit-on, rendent là-bas la justice, et tous ceux des demi-dieux qui ont été justes pendant leur vie, est-ce que le voyage n'en vaudrait pas la peine ? Quel merveilleux passe-temps que de causer là-bas avec tous les héros des anciens temps qui sont morts victimes d'un jugement injuste et de comparer son sort au leur, examiner et questionner ceux de là-bas, comme il le faisait de son vivant, pour voir ceux d'entre eux qui sont sages et ceux qui croient l'être mais qui ne le sont pas. Causer avec eux, vivre avec eux, les examiner, serait un plaisir indicible. En tout cas, chez Hadès, on est sûr de n'être pas condamné à mort pour cela, et non seulement on y est de toutes manières plus heureux qu'ici, mais encore on y est désormais immortel,

⁵⁸² Dans la mythologie grecque, *Hadès* est une divinité chthonienne/souterraine, considérée comme le frère aîné de Zeus et de Poséidon. Comme Zeus gouverne le Ciel et Poséidon la Mer, Hadès règne sous la terre et pour cette raison il est souvent considéré comme le « maître des Enfers ». Hadès était le fils de Cronos et de Rhéa, à qui échut le monde souterrain où vont les ombres des morts.

du moins si ce qu'on dit est vrai ». Puis Socrate poursuit : « voici l'heure de nous en aller, moi pour mourir, vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage, nul ne le sait, excepté le dieu »⁵⁸³.

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

« Quand mes fils auront grandi, Athéniens, punissez-les en les tourmentant comme je vous tourmentais, si vous les voyez rechercher les richesses ou toute autre chose avant la vertu. Et s'ils se croient quelque chose, quoiqu'ils ne soient rien, faites-leur honte, comme je vous faisais honte, de négliger leur devoir et de se croire quelque chose quand ils sont sans mérite. Si vous faites cela, vous nous aurez justement traités, moi et mes fils »⁵⁸⁴.

Pendant tout le mois qui s'écoula entre la condamnation de Socrate et le retour du vaisseau sacré envoyé, comme tous les ans, à Délos, pour commémorer la victoire de Thésée sur le Minotaure, période où la loi défend d'exécuter un condamné, ses amis venaient causer avec lui dans sa prison. À l'approche du vaisseau, Criton qui avait le même âge et était très attaché à Socrate, lui a rendu visite avant l'aurore pour se concerter avec lui, afin de le faire évader. « Ne crains pas de t'exiler, lui dit-il, partout où tu iras, tu seras bien accueilli. Songe aussi à tes enfants que tu n'a pas le droit d'abandonner »⁵⁸⁵.

Socrate réexamine la question et reprend les notions philosophiques les plus importantes, les concepts de justice et d'injustice, du bien et du mal, de la vertu/*arêtê*/excellence : « Tu sais que je n'obéis qu'à la raison qui dit qu'entre les opinions des hommes, il ne faut avoir égard qu'à celle des hommes censés, et non à celle de la foule, surtout quand il s'agit des choses les plus importantes, du juste et de l'injuste,

⁵⁸³ Platon, *Apologie de Socrate*.

⁵⁸⁴ *Id.*

⁵⁸⁵ *Id.*

du bien et du mal. Or, la raison démontre qu'il ne faut jamais être injuste ni faire le mal. C'est de ce principe que notre discussion doit partir, pour décider si je peux sortir d'ici sans l'assentiment des Athéniens. Tu dois, Criton, répond Socrate, obéir aux lois, comme à ton père et à ta mère, avec plus de soumission encore parce que la patrie et ses lois sont plus vénérables et plus saintes que les parents. Tu serais donc plus coupable que tout autre en violant les engagements de toute ta vie, sans compter que tu t'exposerais au ridicule et au mépris, partout où tu irais. Suivons la voie que le dieu indique, conclut Socrate. L'injustice effraie plus que la mort. Cette mort si courageusement acceptée est le digne couronnement de cette carrière consacrée tout entière à la philosophie et à la vertu⁵⁸⁶ ». Socrate ne changea donc pas d'avis.

Le Phédon⁵⁸⁷ est le récit de la mort de Socrate

Platon était malade et n'a pas assisté au dernier jour de Socrate. Ceux qui y assistèrent se rassemblaient tous les jours dans la prison. Ayant appris l'arrivée du vaisseau, ils se présentèrent très tôt le lendemain matin. Socrate fit reconduire sa femme Xanthippe qui se mit à pousser des cris et des plaintes et l'entretien commença. On venait de lui ôter ses fers. Quand le moment de mourir est venu, Socrate n'en est point fâché, parce qu'il espère trouver dans l'autre monde d'autres dieux également bons et des hommes meilleurs que ceux d'ici. Socrate explique alors ce qu'est le concept de *déliaison* : « Le but du philosophe, poursuit Socrate, est de

⁵⁸⁶ Platon, *Criton*, GF Flammarion

⁵⁸⁷ Platon, *Le Phédon*, GF Flammarion. *Le Phédon* n'est pas une improvisation, mais une œuvre de longue patience et de longue réflexion qui porte bien la marque de Platon. Socrate va démontrer que le vrai philosophe doit affronter hardiment la mort et qu'il peut espérer une vie heureuse dans l'autre monde. Le philosophe ne craint pas la mort parce qu'elle le délivre du corps qui est pour l'âme une entrave dans la poursuite de la vérité. Mais pour que le philosophe, délivré du corps, puisse atteindre la vérité avec son âme seule, il faut que celle-ci soit immortelle. La démonstration faite, Socrate en tire les conséquences morales : les bons seront récompensés et les méchants punis dans l'autre monde.

se détacher du corps autant que possible. Une âme nourrie dans le détachement du corps n'a pas à craindre, en le quittant, d'être dispersée par les vents, comme le croit le vulgaire. L'âme est immortelle ; il faut donc la rendre la meilleure possible. Car les âmes sont jugées après la mort et traitées comme elles l'ont mérité pendant la vie. Ceux qui ont mené une vie saine vont au contraire habiter la terre pure et les âmes des philosophes des résidences plus belles encore. Voilà qui doit rassurer le philosophe qui a pratiqué la tempérance et la justice⁵⁸⁸ ».

Socrate sortit ensuite pour prendre un bain afin d'épargner aux femmes la peine de le laver après sa mort. Il s'entretint quelque temps avec ses enfants et ses parents puis revint à ses amis. Mais, presque aussitôt, le serviteur des Onze⁵⁸⁹ se présenta pour l'avertir que son heure était arrivée, loua la douceur et la patience de son prisonnier, puis se détourna pour pleurer. Socrate lui dit adieu, en faisant l'éloge de sa bonté et demanda le poison.

Criton lui fit observer que le soleil était encore sur les montagnes et qu'il pouvait différer et attendre comme les autres le dernier moment. « Je n'ai rien à gagner à attendre, répondit-il : je me rendrais ridicule à mes yeux »⁵⁹⁰. On apporta la coupe. Socrate la prit et il la but avec une parfaite sérénité. Ses amis se mirent tous à pleurer et à se lamenter. « Que faites-vous ? dit Socrate. Si j'ai renvoyé les femmes, c'est pour éviter ces lamentations déplacées. » Sentant la fin approcher, Socrate dit à *Criton* : « nous devons un coq à Asclépios ; ne l'oubliez pas ». *Criton* lui demanda s'il avait une autre recommandation à faire. Il ne répondit pas. Il avait les yeux fixes. Il lui ferma la bouche et les yeux.

La mort de Socrate est devenue l'objet d'un vaste débat sur la nature de la démocratie athénienne, entre les disciples de

⁵⁸⁸ Platon, *Le Phédon*.

⁵⁸⁹ Un esclave de ce tribunal, destiné au service des prisonniers en attendant l'exécution des sentences.

⁵⁹⁰ Platon, *Criton*.

Socrate et les défenseurs de la décision des tribunaux civiques, donnant lieu à une production littéraire d'une ampleur sans précédent.

L'« affaire Socrate » selon P. Ismard⁵⁹¹

Le procès de Socrate s'est souvent transformé en procès de la démocratie athénienne et, par extension, de la démocratie elle-même où s'entremêlent bien souvent, « les rivalités politiques et les inimitiés personnelles ». Paulin Ismard entreprend de décrire cette démocratie à la lumière de ce procès qui fut une des images les plus célèbres de l'histoire de l'Athènes classique présentée par ses détracteurs comme une cité intolérante persécutant ses propres élites intellectuelles pour des raisons religieuses et par ses défenseurs comme un simple accident, justifiant parfois la condamnation de Socrate. La dimension spécifiquement politique de l'événement est incontestable. Une lente mutation du modèle démocratique athénien s'accomplit à travers ce procès où se pose la question de la liberté accordée à l'expression des paroles dissidentes dans la cité classique. Le discours socratique ne paraissait subversif que dans la mesure où il faisait l'objet d'un enseignement auprès de la jeunesse athénienne et qu'il paraissait bouleverser l'ordre des familles.

Sous la plume de Platon ou de Xénophon, l'attitude de Socrate lors de son procès était aussi une critique en acte du droit athénien. Le procès donna lieu à une controverse inédite dans l'histoire de la cité sur la nature de son droit, donnant naissance, selon Michel Foucault, à la grande opposition entre le « philosophe, l'homme de la vérité et celui qui n'était qu'un orateur : le rhéteur, l'homme de discours, d'opinion, celui qui cherche des effets, celui qui cherche à remporter la victoire⁵⁹² ».

⁵⁹¹ Paulin Ismard, *L'événement Socrate*, Flammarion, Au fil de l'histoire, 2013.

⁵⁹² M. Foucault, *Dis et écrits*, vol. II : 1976-1988, Paris, 2001, p. 634.

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

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

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

Selon une tradition philosophique, il existerait bel et bien une philosophie socratique authentiquement démocratique. Le cœur de la mésentente entre le socratisme et le régime démocratique réside en réalité dans l'articulation entre politique et

savoir. Il faut partir de la spécificité de l'enseignement socratique tel que le présente Platon : l'idée que la « vertu » doit être appréhendée comme un savoir, une *sophia*. Si la finalité de toute politique véritable est de favoriser la vertu de chacun des membres de la cité, la question politique centrale devient dès lors celle de la souveraineté du savoir en lequel consiste la vertu.

En réfutant le principe de la majorité et celui du tirage au sort, au nom de la souveraineté du savoir qui devrait fonder l'autorité politique, Socrate se plaçait délibérément en rupture par rapport aux valeurs de la démocratie athénienne. Comme l'atteste Antisthène : « Ce sont les sages qui doivent administrer la chose publique⁵⁹³. » Ainsi la philosophie politique socratique apparaît-elle singulièrement critique à l'égard des valeurs fondamentales du régime démocratique athénien, faisant suspecter Socrate, à travers un ensemble de pratiques et de comportements d'être un adversaire du *dèmos*/peuple athénien.

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

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

⁵⁹³ Antisthène, frag. 102 (SSR, V A70).

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

Sous le motif d'impiété, que reprochaient les Athéniens à Socrate ? Athènes fut-elle une démocratie obscurantiste, persécutant ses propres élites intellectuelles et considérant Socrate comme une menace pour la cité démocratique ? Ni Platon, ni Xénophon ne cherchent jamais à démontrer rigoureusement que Socrate n'a pas introduit de nouveaux dieux à Athènes ou qu'il reconnaît les dieux de la cité. En faisant mine d'interpréter la non-reconnaissance des dieux de la cité comme une présomption d'athéisme, Socrate esquivait l'accusation de Mélétos⁵⁹⁴. D'autre part, Xénophon soutient que le philosophe participait aux rites traditionnels athéniens comme n'importe quel citoyen et Platon ne met en évidence aucune pratique religieuse de Socrate qui ne s'est jamais vu reprocher une atteinte explicite vis à vis des biens sacrés ou un comportement inadéquat à l'occasion d'une cérémonie religieuse. Le chef d'accusation de 399, reprochant à Socrate d'avoir introduit à Athènes de nouvelles divinités, serait alors pour le moins discutable. Il aurait introduit à Athènes une « nouvelle divinité » intermédiaire entre les hommes et les dieux – le *daïmon* – figure de nature à la fois divine et démonique qui se manifesterait régulièrement à lui. L'écriture platonicienne lui aurait conféré une portée subversive dont elle aurait été dépourvue. Mais rien ne laisse penser que les

⁵⁹⁴ Platon, *Apologie de Socrate*, 26b-c.

Athéniens y aient reconnu une manifestation d'impiété. Il serait alors difficile de concevoir que cette « théologie socratique » serait à l'origine de la condamnation de 399. Si tel est le cas, c'est une valeur cardinale du régime démocratique qui aurait été bafouée par les Athéniens en 399.

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

Mais si le comportement du philosophe pouvait être taxé d'impiété dans la cité qui se vantait d'être la plus libre de son temps, c'est en raison de son inscription dans la sphère publique par le biais de son enseignement « car les Athéniens, nous rapporte l'*Euthyphron*, ne se préoccupent pas outre mesure d'un homme qu'ils croient habile, pourvu qu'il n'enseigne pas son savoir⁵⁹⁵. » Socrate fut-il alors condamné en raison de ses paroles comme l'expliquera Hypéride au milieu du IV^e siècle ?⁵⁹⁶

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

Deux anecdotes populaires auraient justifié *a posteriori* l'accusation de Méléto. Anytos aurait convaincu Méléto de déposer une action contre Socrate, furieux de voir son protégé, Alcibiade, lui préférer Socrate. D'autre part, Xeno-

⁵⁹⁵ Platon, *Euthyphron*, 3c.

⁵⁹⁶ Hypéride, frag. 55,1. « Hypéride, quand il dit, dans son *Contre Autoclès*, qu'il faut punir ce dernier pour ses paroles, fait une comparaison avec le fait que nos ancêtres ont puni Socrate pour ses paroles ».

phon⁵⁹⁷, évoque un conflit au sujet de l'éducation du fils d'Anytos qui était fâché contre Socrate, « parce que celui-ci l'avait blâmé d'élever son fils dans le métier de tanneur et lui aurait recommandé de lui donner un bon maître afin qu'il échappe à un destin avilissant – la reprise de l'atelier de tannerie familial⁵⁹⁸ – alors qu'il avait des qualités exceptionnelles ». Mais il aurait eu sans doute d'autres motifs d'ordre politique : il avait dû se sentir blessé par les critiques de Socrate contre les chefs du parti démocratique. Près de trente ans plus tard, Polycrate accuserait à son tour Socrate de « soustraire les jeunes hommes à l'autorité paternelle, et ferait de ce motif une des causes essentielles de sa condamnation⁵⁹⁹ ».

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

Socrate affirmait qu'une « bonne preuve pour ceux qui ont un savoir quelconque de ce qu'ils savent, c'est qu'ils soient capables de transmettre ce savoir à un autre ». Ses disciples n'ont cessé de placer la question de l'éducation au cœur du litige entre le régime démocratique et la philosophie. L'enseignement socratique est indéniablement un produit de la « révolution sophistique ». Comme les sophistes, Socrate n'a pas de lieu propre d'enseignement, prodiguant un savoir dans les espaces publics de la cité. Pour la majorité des Athéniens, Socrate était bien un *sophistês*. Mais le refus de la rémunération distinguait l'enseignement socratique de celui des sophistes et Socrate pouvait affirmer : « Je ne suis pas de ceux qui parlent quand on les paie et qui ne parlent pas quand on ne les paie point⁶⁰⁰. Il dispensait son savoir sous

⁵⁹⁷ Platon, *Apologie de Socrate*, 29.

⁵⁹⁸ Xénophon, *Apologie de Socrate*, 29-31. Le dialogue avec Anytos au sujet de l'enseignement de la vertu dans Platon, *Ménon* 95a, constitue certainement un écho indirect de la tradition.

⁵⁹⁹ Voir les échos de l'accusation de Polycrate dans l'*Apologie de Socrate*, rédigée par Libanios, 24-32.

⁶⁰⁰ Platon, *Apologie de Socrate*, 33a.

forme de don et cette gratuité l'autorisait à choisir ses auditeurs et à se débarrasser de toute contrainte contractuelle. « La fréquentation de Socrate impliquait une allégeance à sa personne, un engagement qui allait bien au-delà de l'assiduité à un cours de sophiste⁶⁰¹ » écrit Michel Narcy et revalorisait tacitement le statut du maître à l'égard de son disciple.

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

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

L'Héritage socratique en discussion

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

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

Montaigne qui lui consacra deux chapitres des *Essais*, va rompre définitivement avec la lecture chrétienne de l'événement et refuser d'interpréter le procès comme « le lieu

⁶⁰¹ M. Narcy, *Xénophon et Socrate*, Edotion Vrin, art. cité, p. 132-133.

d'un affrontement originel entre christianisme et paganisme ». De même que Socrate s'est opposé aux sophistes, Montaigne se moque des savants de la Sorbonne et de leur « vaine érudition ». Socrate est aussi celui qui a fait de sa philosophie un exercice de vie plutôt qu'un savoir livresque. Montaigne célèbre également « la tranquillité et la force d'âme devant la mort, marque d'un savoir vivre qui est aussi un savoir mourir ». Mais c'est au XVIII^e siècle que le procès de Socrate fut un des lieux par lesquels s'est progressivement dessiné le chemin de l'idéal démocratique et où les hommes de lettres trouvèrent dans le destin tragique de Socrate l'objet d'une interrogation sur la liberté d'expression et une figure extraordinaire pour penser leur propre position au sein de l'espace public dans l'Europe des Lumières. Bien que les Modernes aient vu en Socrate « un emblème de la résistance de la conscience individuelle confrontée à l'arbitraire du pouvoir », ils ont en même temps refusé d'imputer la responsabilité de sa mort à un régime, dont ils prétendaient être, à tort ou à raison, les héritiers.

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

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

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

Une autre figure des Lumières radicales, Cornelius de Pauw, va également prendre la défense de la démocratie athénienne⁶⁰². À la différence de Fréret, de Pauw, tout en justifiant la condamnation de Socrate, « simple acte d'auto-défense de la démocratie contre une menace tyrannique bien réelle, se refuse à dresser une opposition de principe entre la philosophie et la démocratie ».

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

Voltaire a fait du procès de 399 l'argument régulier de son propre combat pour la tolérance, le lieu d'un affrontement radical entre la raison et le fanatisme, la mort du philosophe étant « l'argument le plus fort qui puisse exister contre l'intolérance »⁶⁰³. Mais Voltaire refusait pourtant de tenir la démocratie pour responsable de la mort de Socrate quand il écrit : « Le tribunal des cinq-cents possédait donc deux cent vingt philosophes : c'est beaucoup ; je doute qu'on les trouvât ailleurs⁶⁰⁴ » et murmure à ses collègues dans sa pièce, *Socrate* : « Entre nous, Socrate a raison, mais il a tort

⁶⁰² Cornelius de Pauw, *Recherches philosophique sur les Grecs*, Berlin, en 1787.

⁶⁰³ Voltaire, *Traité contre la tolérance* (1762).

⁶⁰⁴ Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1762).

d'avoir raison si publiquement⁶⁰⁵ ». C'est Voltaire qui fut à l'origine de la réhabilitation de la démocratie athénienne et, parallèlement, de la lecture moderne du procès de Socrate.

⁶⁰⁵ Voltaire, *Socrate*, acte III, scène I.

Réflexion sur la liberté

(Juin 2015)

Liberté. Ce mot est utilisé quotidiennement, mais il est bien difficile, de nos jours, de le définir, d'en tracer les limites et de savoir ce qu'il implique. « C'est un de ces détestables mots, écrit Valéry, qui ont plus de valeur que de sens ; qui chantent plus qu'ils ne parlent ; qu'ils demandent plus qu'ils ne répondent ; de ces mots qui ont fait tous les métiers, et desquels la mémoire est barbouillée de Théologie, de Métaphysique, de Morale et de Politique ; mots très bons pour la controverse, la dialectique, l'éloquence ; aussi propres aux analyses illusoire et aux subtilités infinies qu'aux fins de phrases qui déchaînent le tonnerre. Les uns, donc, ayant rêvé que l'homme était libre, sans pouvoir dire au juste ce qu'ils entendaient par ces mots, les autres, aussitôt, imaginèrent et soutinrent qu'il ne l'était pas. Ils parlèrent de fatalité, de nécessité et, beaucoup plus tard, de déterminisme, mais tous ces termes sont exactement du même degré de précision que celui auquel il s'opposent »⁶⁰⁶.

Dans le monde entier, la liberté est en danger, elle reste une valeur qu'on doit défendre et préserver. Elle se mérite et ne doit pas porter atteinte à autrui. Pour ne pas la perdre, elle devrait être une exigence de tous les instants. Fort heureusement, nous vivons dans un pays libre et démocratique mais cette liberté trouve de plus en plus de limites, du fait de la croissance de l'insécurité et des problèmes sociaux de plus en plus difficiles à résoudre.

Nous tenterons dans un premier temps de définir la liberté puis nous présenterons les points de vue de quelques penseurs depuis Socrate jusqu'à nos jours.

⁶⁰⁶ Paul Valéry, *Fluctuations sur la liberté*, 1938, in *Regards sur le monde actuel*, Gallimard, 1945, pp. 49-50.

Comment définir la liberté ?

On décrit la liberté comme « l'état d'indépendance, d'autonomie par rapport aux causes extérieures qui permet d'agir au sein d'une société organisée, selon sa propre détermination, dans la limite des règles définies. C'est aussi l'absence, la suppression ou l'affaiblissement d'une contrainte dans la pensée, l'expression, la liberté de langage, l'allure, le comportement qui pourrait être considérée comme anormale, illégitime, immorale »⁶⁰⁷.

Au sens primitif, « l'homme *libre* est l'homme qui n'est pas esclave ou prisonnier, qui fait ce qu'il veut et non ce que veut un autre que lui, sans contrainte étrangère, qui agit conformément à sa volonté, à sa nature avec une indépendance intérieure à l'égard de ce qui n'est pas véritablement lui-même »⁶⁰⁸.

L'article XI de la Déclaration des droits de l'homme de 1789 atteste que « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer *librement*, sauf à répondre de l'abus de cette *liberté* dans les cas déterminés par la loi⁶⁰⁹ ».

Le mot liberté⁶¹⁰, vient du latin, *liber*, « homme libre », par opposition à esclave. Il désigne le pouvoir absolu de la volonté d'être la cause première d'un acte.

Dans le domaine politique et social⁶¹¹, « les mots, *libre* ou *liberté* marquent simplement l'absence d'une contrainte sociale s'imposant à l'individu ». En ce sens, « La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent⁶¹², dans l'intérêt de

⁶⁰⁷ Le Robert.

⁶⁰⁸ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, volume I, Quadrige/PUF.

⁶⁰⁹ *Déclaration des droits de l'homme de 1789*, art. XI.

⁶¹⁰ Larousse, *Grand dictionnaire de la philosophie*, sous la direction de Michel Blay.

⁶¹¹ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, volume I, Quadrige/PUF.

⁶¹² Montesquieu, *Esprit des lois*, XI, III.

tous⁶¹³, sans nuire à autrui⁶¹⁴ et de refuser tout ce qu'elles n'ordonnent pas. Et le premier des droits de l'homme, c'est la liberté individuelle, la liberté de la propriété, la liberté de la pensée, la liberté du travail »⁶¹⁵. Au sens psychologique et moral, « la liberté constitue l'état de l'être qui, soit qu'il fasse le bien, soit qu'il fasse le mal, se décide après réflexion, en connaissance de cause ; qu'il sait ce qu'il veut et pourquoi il le veut, et qui n'agit que conformément à des raisons qu'il approuve ».

D'autre part, la liberté est un concept à deux faces : une liberté objective qu'on oppose à la contrainte et une liberté subjective qui est le mode immédiat par lequel la conscience se rapporte à ses actes. Mais l'immédiateté peut être une aliénation et le sentiment de liberté peut n'être qu'une fausse impression. La véritable liberté serait alors celle-là seule qui est passée par une série de médiations par lesquelles la liberté subjective s'objectivise. Mais ces médiations risquent d'être contraignantes : elles rencontrent la loi comme limitation ; dans l'action, c'est la détermination rationnelle du bien qui la contraint ou l'irréductible présence de la liberté d'autrui ; dans la nature, c'est le principe de raison qui lui oppose un déterminisme sinon plus puissant, du moins plus durement réel que son sentiment de toute-puissance. On peut cependant montrer que ces médiations ne vident pas la liberté de tout contenu, mais qu'elles en font apparaître un niveau supérieur.

Voltaire appelle liberté, « le pouvoir de penser à une chose ou de n'y pas penser, de se mouvoir ou de ne pas se mouvoir, conformément au choix de son propre esprit »⁶¹⁶. Elle est, selon Descartes, le fondement du devoir, de la responsabilité, de la morale.

⁶¹³ Valéry, *Regards sur le monde actuel*, pp. 63-64-65.

⁶¹⁴ *Déclaration des droits de l'homme de 1789*, art. IV.

⁶¹⁵ Jaurès, *Histoire sociale, Révolution française*, t. 1, p. 186.

⁶¹⁶ Voltaire, *Correspondance, roi de Prusse*, 32 octobre 1737.

Afin de mieux appréhender les différentes conceptions de la liberté, nous avons besoin de définir deux notions, le « fatalisme » et le « déterminisme »⁶¹⁷.

Le fatalisme est une ancienne doctrine qui véhicule une certaine vénération à l'égard de la puissance du langage, de la vertu bénéfique mais surtout maléfique de certaines formules. Ce qui est dit arrivera parce qu'il est dit. À partir de là, tout l'avenir est définitivement inscrit au grand livre du destin. C'est le règne de la nécessité absolue et irrationnelle, la négation même du déterminisme. D'après le déterminisme, les mêmes causes produisent les mêmes effets. D'après le fatalisme, les causes les plus différentes peuvent produire les mêmes effets.

Cela nous amène à distinguer le fatalisme philosophique qui se fonde sur un enchaînement continu des causes que l'homme ne peut rompre, du fatalisme vulgaire. « Quoi qu'il t'arrive, cela t'était préparé de toute éternité et la trame serrée des causes liait depuis toujours ta substance à ce qui lui arrive »⁶¹⁸. Et ce qui t'arrive est conforme à l'harmonie universelle.

Le déterminisme universel est une idée centrale de la philosophie de Spinoza. « N'importe quelle chose particulière, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à agir, si elle n'est pas déterminée à exister et à agir par une autre cause qui est aussi finie et a une existence déterminée ; à son tour cette cause ne peut non plus exister ni être déterminée à agir si elle n'est déterminée à exister et à agir par une autre qui est aussi finie et a une existence déterminée ; et ainsi à l'infini »⁶¹⁹.

⁶¹⁷ L.-M. Morfaux et P.Henriot, *Philosophie : notions et textes*, Edition Armand Colin.

⁶¹⁸ Marc-Aurèle, *Pensées*, I, V, 5 ; trad. A.I. Trannoy, les Belles-Lettres, p. 110.

⁶¹⁹ Spinoza, *Ethique*, I, I, proposition 28.

À partir de là, on pourrait penser qu'« il n'y a dans l'Âme aucune volonté absolue ou libre ; mais l'Âme est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause qui est aussi déterminée par une autre, et cette autre l'est à son tour par une autre et ainsi à l'infini »⁶²⁰. Par conséquent, « les hommes se trompent en ce qu'ils se croient libres ; et cette opinion consiste en cela seul qu'ils ont conscience de leurs actions et qu'ils sont ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés ; ce qui constitue donc leur idée de liberté, c'est qu'ils ne connaissent aucune cause de leurs actions »⁶²¹. Spinoza intitule le dernier livre de l'*Éthique* : *De la puissance de l'entendement et de la liberté de l'homme*, celle-ci consistant dans la pleine connaissance de la nécessité.

La doctrine stoïcienne, sur ce point, n'est pas sans affinité avec la philosophie de Spinoza et avec celle de Leibniz, quoique plus proche de cette dernière. « Tout est certain et déterminé par avance, écrit Leibniz, dans l'homme comme partout ailleurs, et l'homme est une espèce d'automate spirituel »⁶²².

Depuis Socrate, notre perception de la liberté n'a cessé de se développer⁶²³

Nous cherchons, en effet, depuis Socrate à définir la liberté bien que nous soyons convaincus que la volonté libre est au principe de toute action.

⁶²⁰ Spinoza, *Ethique*, 1.II, proposition 48.

⁶²¹ Spinoza, *Ethique*, 1.II, scolie de la proposition 35.

⁶²² Leibniz, *Théodicée* § 52.

⁶²³ L.-M. Morfaux et P. Henriot, *Philosophie : notions et textes*, Edition Armand Colin.

Martin Legros, *Comment être (un peu) libre ?* Philosophie magazine, n° 63, octobre 2012.

Luc Ferry, *Sagesses d'hier et d'aujourd'hui*, Flammarion.

Pour **Socrate**⁶²⁴ (470-399 av. J.C.)

La liberté consiste à prendre soin de son âme et il est impossible de faire le mal volontairement, en connaissance de cause. Ceux qui font le mal ignorent le malheur qu'ils font aux autres et à eux-mêmes ; et ceux qui font le bien ne le font pas sur la base d'un choix libre, mais en se conformant à la connaissance exacte de leur propre bien. « Ce sont les esclaves, remarque Pierre Aubenque, spécialiste de la pensée grecque qui sont libres au sens moderne du terme, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font, alors que la liberté de l'homme grecque et sa perfection se mesurent à la détermination plus ou moins grande de ses actions ». La liberté consiste d'abord à savoir et ensuite à vouloir ce que nous faisons.

Pour **Saint Augustin** (354-430)

Être libre, c'est exercer son libre arbitre. En rupture totale avec Socrate, il affirme : « Dieu a conféré à sa créature, avec le libre arbitre, la capacité de mal agir, et par-là même, la responsabilité du péché... et ainsi, le châtement aussi bien que la récompense seraient injustes, si l'homme n'avait pas une volonté libre »⁶²⁵.

Descartes (1596-1650)⁶²⁶

Il soutient l'idée que « la liberté de notre volonté se connaît sans preuve par la seule expérience que nous en avons » et « qu'il est si évident que nous avons une volonté libre qui peut donner son consentement ou ne pas le donner quand bon lui semble que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions »⁶²⁷.

Dans la *Première Méditation*, Descartes donne, effectivement, comme preuve de la liberté humaine l'exercice du doute, qui

⁶²⁴ Martin Legros, *Comment être (un peu) libre ?* Philosophie magazine, n° 63, octobre 2012.

⁶²⁵ Saint Augustin, *Traité du libre arbitre*.

⁶²⁶ L.-M. Morfaux et P.Henriot, *Philosophie : notions et textes*, Edition Armand Colin.

⁶²⁷ Descartes, *Principes*, 1. I, article 39.

en est l'expérience primordiale. « En même temps que nous doutions de tout et que nous supposions même que celui qui nous a créés employait son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous apercevions en nous une liberté si grande que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas encore parfaitement bien »⁶²⁸. Le doute apparaît donc comme le type même de l'acte libre car il est la pensée même et l'âme du jugement. Sans doute, cette liberté implique un risque, celui de l'erreur, mais sans ce risque, l'esprit n'aurait pas non plus la responsabilité et le mérite de la vérité. Il serait donc absurde à vouloir prouver nécessairement la liberté. Car, témoigne Alain : « Une pensée, absolument prouvée, et qui occuperait l'esprit de force, et comme par un événement, ne serait plus une pensée, mais bien une chose, et l'esprit qui la recevrait chose aussi »⁶²⁹. De même une action qui ne serait pas libre ne serait pas une action.

On dispute depuis trois mille ans si la volonté est libre ou non. Que veut dire ce mot *être libre* ? Il veut dire *pouvoir*. La volonté est le vouloir, et la liberté est le pouvoir. La liberté ne peut être autre chose que la puissance de faire ce qu'on veut.

On appelle *libre arbitre* ou *franc arbitre* le pouvoir que s'attribue l'humain de choisir entre deux actions contraires sans être déterminé par aucune nécessité, de décider et de faire selon sa volonté, sans contrainte.

Tantôt Descartes y voit une notion commune, c'est-à-dire un axiome, comme il l'écrit au père Mersenne : « Vous avez raison de dire que nous sommes aussi assurés de notre libre arbitre que d'aucune notion première, car c'en est véritablement une »⁶³⁰. Tantôt la liberté est affirmée comme l'expérience fondamentale et universelle de l'homme. Il n'y a « personne qui, se regardant soi-même, ne ressente et n'expé-

⁶²⁸ Descartes, *Principes*, 1. I, article 39.

⁶²⁹ Alain, *Histoire de mes pensées*, p. 120.

⁶³⁰ Descartes, *Lettre du 3 décembre 1640*.

rimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt qu'il n'y a pas de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre »⁶³¹.

La liberté est un absolu, elle ne se divise pas et la plus grande connaissance qu'elle a en Dieu n'y change rien. En vérité, l'audace cartésienne se heurte à l'insoluble problème de la préordination⁶³² divine. Il écrit à la princesse Elisabeth que, s'il estime le libre-arbitre indépendant, « lorsque nous pensons à la puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons pas ne pas croire que toutes choses dépendent de lui, et, par conséquent, que notre libre arbitre n'en est pas exempt » ; néanmoins, « l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous, et qui suffit pour rendre nos actions louables ou blâmables, n'est pas incompatible avec une dépendance d'une autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu »⁶³³.

Mais la réponse proprement cartésienne est que si l'idée de Dieu est « la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont dans mon esprit... il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre »⁶³⁴. Néanmoins, dit Descartes, l'homme, à l'instar de Dieu, a le pouvoir de faire ou de ne pas faire⁶³⁵, d'affirmer ou de nier. Mais tout aussitôt il corrige : « je suis libre si je ne suis contraint par aucune force extérieure. Et je suis d'autant plus libre que je suis moins indifférent, l'indifférence, représentant le plus bas degré de la liberté ».

⁶³¹ *Réponses aux troisièmes objections*, 12^e objection. La fameuse assertion de Spinoza : « Nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels (*Ethique*, V, scolie de la proposition XXXIII) » en est sans doute la réplique.

⁶³² Ordre fixé à l'avance, notion voisine de la prédestination.

⁶³³ Lettre du 3 novembre 1645. C'est à peu près la position de Bossuet, selon lequel il faut « tenir toujours fortement les deux bouts de la chaîne (omnipotence divine et liberté humaine), quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue (*Traité du libre arbitre*) ».

⁶³⁴ 3^e *Méditation*, A. T., IX, 37.

⁶³⁵ On remarquera que la 4^e *Méditation*, bien qu'elle ait pour titre « Du vrai et du faux » traite en même temps du bien et du mal. Quand la volonté s'égare sans attendre d'être éclairée par l'entendement, elle « choisit le faux pour le vrai et le mal pour le bien, ce qui fait que je me trompe et que je pêche (A. T., IX, 46) ».

Rappelons cette idée de base de Kant qu'« à tout être raisonnable, qui a une volonté, nous devons attribuer nécessairement aussi l'idée de liberté, et qu'il n'y a que sous cette idée qu'il puisse agir »⁶³⁶.

Spinoza (1632-1677) et l'illusion du libre arbitre⁶³⁷

Pour Spinoza, « tout dans la nature doit être déterminé puisque la nature (ou Dieu) existe nécessairement ; si l'on croit malgré tout que la volonté choisit sans cause, on ne fait qu'ignorer les causes qui l'ont déterminée, car les hommes sont souvent conscients de leurs désirs sans être conscients des causes de ceux-ci. L'expérience du libre arbitre est donc une expérience aveugle, une illusion. Il consiste à croire « que le corps tantôt se meut, tantôt cesse de se mouvoir au seul commandement de l'âme »⁶³⁸. Or, nul ne sait « par quels moyens l'Âme peut mouvoir le corps ». C'est de cette même illusion que sont victimes les hommes, sains et adultes, car ils se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés.

« J'appelle libre, écrit Spinoza, une chose qui est et agit par la seule nécessité de la nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une façon déterminée »⁶³⁹. En ce sens, Dieu seul est cause libre. Car Dieu seul existe (...) et agit par la seule nécessité de sa nature »⁶⁴⁰. Pour Spinoza⁶⁴¹, il n'y a pas de libre arbitre, pas de liberté entendue au sens où l'être humain aurait la capacité de

⁶³⁶ Kant, *Fondement de la métaphysique des moeurs*, 3^e section ; trad. V. Delbos, Deleagarve, p. 184.

⁶³⁷ L.-M. Morfaux et P. Henriot, *Philosophie : notions et textes*, Edition Armand Colin.

Luc Ferry, *Sagesses d'hier et d'aujourd'hui*, Flammarion.

⁶³⁸ *Ethique*, III^e partie, scolie de la proposition II, traduction Appuhn, Garnier, 1920, t. I, pp. 259-260. C'est la critique que Spinoza fait à Descartes : cf. *ibid.*, V, préface, t. II, pp. 169-173.

⁶³⁹ Spinoza, *Lettre à Schuller*, p. 314.

⁶⁴⁰ Spinoza, *Ethique*, I, corollaire II de la proposition XVII.

⁶⁴¹ Luc Ferry, *Sagesses d'hier et d'aujourd'hui*, Flammarion.

choisir entre les possibles, entre le bien et le mal parce que tout est nécessaire, parce que le déterminisme est total, que tout advient par des causes, que rien n'est sans raison. L'illusion du libre arbitre, c'est l'illusion des possibles qui seraient pour ainsi dire offertes à ma libre volonté. Comme le dit l'*Éthique* (I, 29) : « Dans la nature, il n'existe rien de contingent, mais tout est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à agir selon une modalité particulière ».

D'où vient alors cette croyance en ce libre arbitre ? « C'est qu'on est fermement persuadé que le Corps se meut ou s'immobilise par le seul commandement de l'Esprit et qu'il accomplit un grand nombre d'actions qui dépendent de la seule volonté de l'Esprit⁶⁴² ». Spinoza essaie donc de montrer que nous ignorons en réalité ce que peut le corps par ses propres ressorts.

Il n'y a donc pas de liberté au sens du libre arbitre. Mais on peut être déterminé de deux manières : par soi-même, ou par autre chose. Spinoza appelle « liberté le fait d'être déterminé par soi-même » (I, Définition 7). En ce sens, seul Dieu est parfaitement libre (tout en étant déterminé), « par la seule nécessité de sa nature ».

« Nous arracher au déterminisme est une illusion parce que nous n'avons aucun pouvoir de rompre l'enchaînement des causes », écrit Martin Legros⁶⁴³. Mais afin de libérer notre pouvoir d'initiative, Spinoza opère une déconstruction en règle de notre sentiment de liberté, comparant notre existence à celle d'une pierre qui roule sous le coup de la force d'attraction mais s'imagine à l'origine de son mouvement... « Cette pierre croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement pour aucune autre cause que parce qu'elle le veut. Et voici cette liberté humaine que tous se vantent d'avoir et qui consiste en cela seul que les hom-

⁶⁴² Spinoza, *Éthique* III, 2, scolie.

⁶⁴³ Martin Legros, *Comment être (un peu) libre ?* Philosophie magazine, n° 63, octobre 2012.

mes sont conscients de leurs appétits et ignorants des causes qui les déterminent ». Pas plus que la pierre, l'homme n'échappe pas aux causes qui le déterminent. Il appartient pleinement à l'ordre naturel. L'homme est donc libre « dans la mesure où il a le pouvoir d'exister et d'agir suivant les lois de la nature humaine ». Néanmoins, l'homme peut être plus ou moins actif ou passif, accroître sa liberté et donc sa puissance d'agir par la compréhension. L'être humain est donc celui qui est lui-même, qui a pris possession de soi et plus il connaît, plus il est libre parce que la privation de connaissance entraîne la servitude de l'esprit.

C'est ainsi que la vraie liberté réside dans ce que Spinoza appelle « l'intelligence de la nécessité »⁶⁴⁴. C'est une perspective à laquelle on ne parvient vraiment qu'au niveau supérieur de la connaissance, c'est-à-dire la connaissance par les causes, l'intelligence du fait que rien n'advient sans raison, que le réel est rationnel, parfait au sens où il est de part en part nécessaire. Comme le dit d'ailleurs de manière explicite la préface de la partie IV de l'*Éthique* : « Par perfection et réalité, j'entends la même chose ».

Il est intéressant d'exposer, juste après le point de vue de Spinoza, l'analyse de **Jules Lagneau**⁶⁴⁵ qui reprend cette citation d'Alain, « on ne juge pas comme on veut, mais on ne juge que si on veut » et pense qu'« on doit toujours distinguer deux moments dans la connaissance : celui de l'idée ou de la vérité aperçue et celui du jugement ou de la vérité reconnue, c'est-à-dire affirmée comme nécessaire. Il y a donc un passage de l'un à l'autre, un passage de la puissance à l'acte où l'esprit fait acte de liberté, c'est-à-dire, il doute et

⁶⁴⁴ Luc Ferry, *Sagesses d'hier et d'aujourd'hui*, Flammarion.

⁶⁴⁵ Jules Lagneau, né à Metz le 8 août 1851 et mort à Paris le 22 avril 1894, est un professeur de philosophie français ; texte rapporté par L.-M. Morfaux et P. Henriot, *Philosophie : notions et textes*, Edition Armand Colin.

conçoit la possibilité de l'erreur. Sans cela, point de connaissance »⁶⁴⁶. Cette liberté est une action de l'esprit.

La position de Lagneau s'inspire de celle de Descartes. Il pense que « les idées par leur seule présence dans l'esprit ne font pas la vérité » et que « l'évidence a besoin d'être reconnue par l'action volontaire »⁶⁴⁷. Il admet, par ailleurs, avec Spinoza, que « nos idées forment un ordre fixe qu'on peut déterminer scientifiquement : chaque moment de notre vie se compose d'un certain nombre de jugements, et ces jugements se rattachent aux jugements des moments précédents, et ainsi de suite »⁶⁴⁸.

Mais il faut dire, contre lui, qu'il ne s'ensuit pas « qu'on ait le droit d'affirmer que toutes nos pensées ne sont autre chose que des phénomènes déterminés les uns par les autres » et que toutes nos pensées aient leurs conditions dans celles qui les ont précédées, car, « s'il en était ainsi, si ces conditions avaient suffi à produire mon affirmation actuelle, mon jugement actuel, il y aurait tout en moi, sauf mon jugement » et « si on pouvait expliquer la pensée par le déterminisme, il n'y aurait plus de pensée, car il n'y aurait plus d'affirmation du vrai ; on aurait expliqué la pensée-état, non la pensée-sujet ».

Ce serait, par ailleurs, une erreur plus grave que de concevoir « la liberté comme une puissance de détermination absolue », comme l'arbitraire, le caprice, le pouvoir de commencer absolument un acte. On n'est libre qu'en affirmant sa liberté. Mais cette affirmation ne saurait être libre et gratuite. « Il faut que la liberté s'enveloppe de nécessité, se fasse nécessité ». Alors, « cette affirmation qui revient à s'imposer une loi, une nécessité, c'est vouloir. Vouloir c'est vouloir être, c'est l'action de la liberté qui s'affirme elle-même ou qui se déclare vraie »⁶⁴⁹.

⁶⁴⁶ *Notes de Jules Lagneau*, vers 1890, in *Célèbres leçons et fragments*, PUF, 1950, p. 101.

⁶⁴⁷ *Notes de Jules Lagneau*, p. 108.

⁶⁴⁸ Jules Lagneau, *Cours sur le Jugement*, pp. 210-211.

⁶⁴⁹ *Cours sur l'Evidence et la Certitude*, p.123.

D'autre part, affirmer une vérité, ce n'est pas pour l'esprit perdre sa liberté et penser, c'est prendre la responsabilité de ce qu'on pense car « nous sommes responsables de nos erreurs »⁶⁵⁰. La liberté véritable est raison, d'où, la volonté de bien penser est une continuelle affirmation de liberté.

Kant (1724-1804)

Il définit la liberté comme l'obéissance à la loi que l'on se donne. S'il admet, comme Spinoza, que nos comportements sont déterminés par des causes qui nous échappent, il distingue cependant l'ordre sensible des phénomènes, où le déterminisme est maître, de l'ordre intelligible des fins, où l'homme peut briser la chaîne de la causalité. La liberté n'aura alors de sens que comme arrachement à la nature et non comme adhésion aux déterminismes. C'est lorsque je suis capable de dire non à mes instincts et à mes intérêts pour viser l'universel, que je fais l'expérience de la liberté⁶⁵¹.

***Sartre*⁶⁵² (1905-1980)**

Sa philosophie est existentialiste. Elle repose sur la subjectivité, c'est-à-dire, sur la personne consciente qu'est chaque individu humain. Nous y retrouvons les valeurs fondatrices de la liberté sartrienne qu'il analyse dans un extrait de *L'être et le néant*, dans un chapitre qui s'intitule *Être et faire : la liberté*.

⁶⁵⁰ Jules Lagneau, *Cours sur l'Evidence et la Certitude*, p. 192. Cette remarque est l'occasion pour Lagneau d'ouvrir une perspective sur la morale. « Alors la vie morale devient possible, car la condition de cette possibilité, c'est que nous puissions déterminer notre conduite par nous-mêmes, c'est-à-dire que nous soyons autre chose que les jouets d'une nécessité indépendante que nous subissons (...). Pour accomplir son devoir, pour agir conformément à une loi, il faut la comprendre par un acte de liberté, et non la subir ». Sans la liberté, il n'y aurait donc non seulement ni vrai ni faux, mais ni bien ni mal.

⁶⁵¹ Martin Legros, *Comment être (un peu) libre ?* Philosophie magazine, n° 63, octobre 2012.

⁶⁵² Texte écrit dans le cadre des travaux pratiques (FILO 1140, dirigés par M. Lambert) rattachés au cours Morale générale (FILO 1350, O. Deprez) à l'Institut Supérieur de Philosophie (UC Louvain, année ac. 2002-2003).

Martin Legros, *Comment être (un peu) libre ?* Philosophie magazine, n° 63, octobre 2012.

Luc Ferry, *Sagesses d'hier et d'aujourd'hui*, Flammarion.

En effet, Sartre a une conception radicale de la liberté. Il avait proclamé dans une conférence, *l'existentialisme est un humanisme*, prononcée en 1946 à la Sorbonne, deux ans après la publication de *l'Être et le Néant*, que « L'homme est condamné à être libre et à se créer soi-même », et puisque nous n'avons pas d'essence déterminée, notre liberté est totale. Mais le fait d'être libre ne signifie pas que nous puissions vouloir n'importe quoi à n'importe quel moment. Étant condamné à être libre, l'homme porte toute la responsabilité de ses actes. Il « n'est rien d'autre que ce qu'il se fait »⁶⁵³, mais il doit également assumer une part de la responsabilité collective, car lui-même, en tant qu'être, contribue au monde, à la société.

Par ailleurs, une interprétation légère qui affirme que « le déterminisme était plus humain – si on se gardait de le confondre avec le fatalisme – que le libre arbitre »⁶⁵⁴ pourrait avoir des conséquences dangereuses parce que nous sommes pleinement libres et « la raison de nos actes est en nous-mêmes, nous agissons comme nous sommes et nos actes contribuent à nous faire »⁶⁵⁵.

Sartre poursuit : « la liberté humaine [ne fait] qu'un avec l'être du Pour-soi » et « la réalité humaine est libre dans l'exacte mesure où elle a à être son propre néant »⁶⁵⁶. La liberté humaine se caractérise alors par la conscience puisque nous identifions le Pour-soi à la conscience et que le terme « néant » est également fort proche de celui de « conscience » dans la mesure où ce néant doit remplir certaines conditions pour que la liberté apparaisse : « ne jamais se laisser déterminer par son passé »⁶⁵⁷, que la conscience soit sa seule source de motivation et que la réalité humaine se doit être originellement en projet, se définissant par sa fin.

⁶⁵³ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 22.

⁶⁵⁴ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 529.

⁶⁵⁵ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 529.

⁶⁵⁶ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 529.

⁶⁵⁷ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 530.

Sartre pense la liberté comme principe fondamental de l'existence humaine⁶⁵⁸. Le fond philosophique de sa pensée sur lequel il s'appuie et tel qu'il se déroule dans *L'existentialisme est un humanisme* passe d'abord par un principe premier, selon lequel, pour l'être humain, « l'existence précède l'essence »⁶⁵⁹, alors que pour des choses et des animaux, « l'essence précède l'existence ».

En effet, l'homme n'est pas programmé d'avance ni enfermé dans ce que Sartre appelle « essence », c'est-à-dire dans des catégories historiques (les classes sociales, le milieu, etc.) ou naturelles (les sexe, par exemple), qui le détermineraient *a priori*. Là réside sa liberté. Il mène son existence et son essence qu'on ne peut définir ou déterminer au préalable, n'apparaît qu'à la fin de sa vie. Ainsi, « l'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement (...) rien n'existe préalablement à ce projet ». Il n'est rien d'autre que ce qu'il fait, tel est le principe de l'existentialisme.

Alors que dans la théologie traditionnelle, comme dans la philosophie classique, on a vécu dans l'idée que Dieu aurait d'abord conçu l'être humain et défini un concept ou une « essence » de l'homme, après quoi il l'aurait fait exister. L'idée de l'être humain, son essence donc aurait précédé son existence, sa création.

Sartre explique sa pensée par cet exemple : « Lorsque l'on considère un objet fabriqué, comme par exemple un livre ou un coupe-papier, cet objet a été fabriqué par un artisan qui s'est inspiré d'un concept ; il s'est référé au concept de coupe-papier, et également à une technique de production préalable qui fait partie du concept, et qui est au fond une recette. [...] Nous dirons donc que, pour le coupe-papier, l'essence – c'est-à-dire l'ensemble des recettes et des qualités qui permettent de le produire et de le définir – précède

⁶⁵⁸ Texte écrit dans le cadre des travaux pratiques (FILO 1140, dirigés par M. Lambert) rattachés au cours Morale générale (FILO 1350, O. Deprez) à l'Institut Supérieur de Philosophie (UC Louvain, année ac. 2002-2003) ; Luc Ferry, *Sagesses d'hier et d'aujourd'hui*, Flammarion.

⁶⁵⁹ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 17.

l'existence. [...] »⁶⁶⁰. On a alors assimilé le rapport artisan/ coupe-papier au rapport Dieu/homme : « Le concept d'homme, dans l'esprit de Dieu, est assimilable au concept de coupe-papier dans l'esprit de l'industriel ; et Dieu produit l'homme suivant des techniques et une conception, exactement comme l'artisan fabrique un coupe-papier suivant une définition et une technique »⁶⁶¹. Puisque le point de départ de l'existentialisme sartrien est l'athéisme, alors ce schéma n'a plus de sens. « Si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept, et cet être c'est l'homme [...]. Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après... L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence [...] ; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. » Et Sartre rajoute, « tel est le premier principe de l'existentialisme. C'est aussi ce que l'on appelle la subjectivité »⁶⁶². Si l'existence de l'homme précède son essence, et si l'homme se définit lui-même – et que dès lors il est ce qu'il se fait – alors on peut en déduire que l'homme est libre.

Par contre, si l'homme était conçu sur le modèle du coupe-papier, avec un concept ou une essence qui lui préexiste dans l'entendement d'un Dieu artisan, cela impliquerait qu'il y aurait une finalité de l'existence humaine, une destination de l'homme sur cette terre, donc en quelque façon une morale programmée d'avance, ce qui, pour Sartre limiterait, voire anéantirait l'idée même de liberté.

Mais pour Sartre, l'homme doit inventer sa vie, lui donner un sens par lui-même, en toute liberté parce qu'il n'est pas programmé d'avance. Et si l'être humain s'invente lui-même, alors il est libre de son destin. C'est précisément là ce qui

⁶⁶⁰ J.P Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 17-18, collection Pensées.

⁶⁶¹ *Id.*

⁶⁶² J.P Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 21, collection Pensées.

sépare l'homme de tous les autres êtres, des objets fabriqués comme des animaux.

Lorsqu'on fabrique un objet, on connaît sa finalité et si nous pouvons le créer, c'est parce que nous avons l'idée de ce à quoi il va servir. Si on poursuit l'analogie, dans la perspective chrétienne ou cartésienne que Sartre conteste, Dieu aurait créé l'homme à la manière d'un artisan supérieur ayant une certaine idée de la finalité de l'existence humaine. Si l'essence de l'homme précède son existence, alors cette dernière possède une destination toute tracée. Au contraire, si l'essence ne précède pas l'existence, il en va tout autrement : non seulement l'être humain est libre au sens où il n'est pas prédéterminé, mais il va devoir inventer sa vie, son destin, ses valeurs.

Mais cet homme abstrait qui serait totalement libre de ses choix, sur lequel aucun déterminisme social ou biologique ne viendrait peser, existe-t-il ailleurs que dans l'esprit d'un philosophe ? C'est pour cette objection que Sartre met en place ces deux concepts et invite à ne pas confondre *situation* et *détermination*. Nous sommes toujours « en situation ». Il y a bien entendu une condition humaine – né homme ou femme, dans tel milieu social, dans telle nation, dans telle culture ou telle langue, déjà inscrit dans une situation particulière qui, du reste peut éventuellement se muer en détermination. Mais cette situation ne se transformera pas forcément en détermination et ne saurait se confondre en privation totale de liberté : j'ai le choix. Nous sommes toujours « en situation », dit Sartre, mais c'est justement par rapport à des situations données que notre liberté s'exerce. Sartre n'évacue pas le poids de la biologie et de l'histoire, simplement, il se refuse à y voir des codes qui nous programmeraient de part en part. En conclusion⁶⁶³, nous ne pouvons nier, qu'en dehors de nous, il y a un monde et un agencement des choses selon certaines

⁶⁶³ Texte écrit dans le cadre des travaux pratiques (FILO 1140, dirigés par M. Lambert) rattachés au cours Morale générale (FILO 1350, O. Deprez) à l'Institut Supérieur de Philosophie (UC Louvain, année ac. 2002-2003).

circonstances. Mais pour Sartre, on ne peut pas dire que les situations dans lesquelles je me trouve « déterminent » ma conduite. Ce sont donc mes libres projets qui donnent une signification aux situations. Le monde n'est jamais que le miroir de ma liberté, une liberté « absolue » car on ne la choisit pas. De fait, l'homme est condamné à être libre. « Il ne saurait être tantôt libre, et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou ne l'est pas »⁶⁶⁴. Et c'est parce que l'homme ne peut jamais éviter ce choix qu'il est responsable de tout ce qui lui arrive, chaque acte engage la personne entière d'un individu.

Merleau-Ponty (1908-1961)⁶⁶⁵

L'idéal d'une création absolue de soi par soi est un leurre. C'est le sens du désaccord profond avec Sartre. À l'idéal d'un homme qui aurait à se choisir et à se faire au jour le jour, Merleau-Ponty oppose l'idée d'une liberté consistante, faites de toutes les attaches qu'il noue avec le monde et les autres. « *Loin que ma liberté soit toujours seule, elle n'est jamais sans complice et son pouvoir d'arrachement perpétuel prend appui sur mon engagement universel dans le monde. Ma liberté effective n'est pas en deçà de mon être, mais devant moi, dans les choses* ». C'est en assumant mes attaches corporelles, sociales ou temporelles, que la liberté peut s'investir dans le monde, qu'elle peut « avoir lieu ».

Montaigne (1533-1592)

Le mot « liberté de croire et de penser » est l'un de ceux que Montaigne emploie le plus dans ses *Essais*⁶⁶⁶. Au moment où les guerres de Religion font rage, il rappelle la nécessité de préserver une valeur essentielle, la « liberté de conscience » et la « vraie liberté » c'est « pouvoir toute chose sur soi »⁶⁶⁷,

⁶⁶⁴ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, NRF, Paris, 194.

⁶⁶⁵ Martin Legros, *Comment être (un peu) libre ?* Philosophie magazine, n° 63, octobre 2012.

⁶⁶⁶ Dossier - par Géralde Nakam* dans Mensuel n° 464 daté mai 2007 à la page 56.

⁶⁶⁷ Montaigne, *Essais*, III, 12.

c'est-à-dire, en toute certitude, avec assurance et confiance, tout en assumant ses responsabilités. « Il faut ménager la liberté de notre âme et ne l'hypothéquer qu'aux occasions justes »⁶⁶⁸. Et pour bien se faire comprendre, il ajoute cette citation de Sénèque : « Celui-là possède la suprême puissance qui se possède soi-même »⁶⁶⁹. À une époque déchirée par les guerres de religion, Montaigne envisage la tolérance religieuse dans une perspective qui privilégie la pratique politique plutôt que les questions de principe. Le caractère largement insaisissable des croyances humaines rend la notion de liberté de conscience presque impossible à définir et, Montaigne ne s'y essaie pas même dans le chapitre des *Essais*, pourtant intitulé « *De la liberté de conscience* » (II, 19). Toutefois, se référant à l'aiguillon qui est un bâton pour faire avancer les bœufs, il préconise de « lâcher la bride »⁶⁷⁰ du peuple comme on libère un bœuf ou un cheval.

Voltaire (1694-1778)

Il incarne l'intellectuel engagé pour le progrès et la tolérance, au service de la vérité, de la justice et de la liberté de penser. Pour Voltaire, *il n'est pas de Providence organisatrice*. C'est le hasard qui domine l'histoire et l'au-delà reste un mystère. Il croit en un Dieu qui a ordonné le monde, nous laissant notre libre arbitre, mais contrôlerait, malgré tout, notre volonté car il est « fermement persuadé de l'existence d'un Être suprême aussi bon que puissant (...) qui punit sans cruauté les crimes et récompense avec bonté les actions vertueuses. Il ne sait pas comment Dieu punit, comment il favorise, comment il pardonne ; (...) mais il sait que Dieu agit et qu'il est juste⁶⁷¹ ». Cette dépendance à Dieu est acquise par la voix de la conscience et non par les Écritures. La crainte d'un Dieu « rémunérateur et vengeur » est en effet

⁶⁶⁸ Montaigne, « De l'oisiveté », *Essais*, Livre I, chapitre 8.

⁶⁶⁹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, CX.

⁶⁷⁰ Montaigne, *Essais*, Livre II, chapitre 8.

⁶⁷¹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

le meilleur fondement de la morale pour les esprits simples. Quant aux « philosophes », il estime qu'ils peuvent s'en passer : leur raison suffit à les maintenir dans la morale.

S'il défend la liberté religieuse, *il attaque frontalement les religions monothéistes*, qui pour lui, sont purement humaines, dénonce leur intolérance et leur fanatisme et se livre à une critique implacable de leurs fondements.

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

Épris de tolérance, Voltaire a usé de son immense notoriété pour lutter seul, à l'âge de soixante dix ans, avec détermination et ironie en faveur de plusieurs causes, pour le progrès et la tolérance, contre l'intolérance religieuse et l'obscurantisme, répétant cette formule célèbre : « il faut écraser l'infâme ». Voltaire dénonce sans cesse *l'arbitraire et les vices de la justice* de son temps et milite en faveur des victimes d'erreurs judiciaires comme dans des affaires qu'il a rendues célèbres (Calas, Sirven, chevalier de La Barre, comte de Lally).

Afin d'assurer la justice et la liberté, « le premier des biens », Voltaire revendique la liberté des personnes, la liberté individuelle, la libre disposition pour chacun de ses biens et de son travail, la liberté de parler et d'écrire et la liberté de conscience.

Pour conclure, nous pouvons dégager trois notions : métaphysique, morale et politique⁶⁷². Ainsi, l'homme peut être libre de ses choix, soit parce qu'il possède et exerce son libre

⁶⁷² Martin Legros, *Comment être (un peu) libre ?* Philosophie magazine, n° 63, octobre 2012.

arbitre, soit qu'il est déterminé par des circonstances extérieures dont la connaissance le rend maître de l'événement. Connaissance est pouvoir. En effet, la connaissance le libère et lui permet ainsi de prévoir car si la prédiction nous enchaîne, la prévision nous libère. Pour Kant, seul un être moral peut être libre et autonome et choisir entre le Bien et le Mal. Enfin, le citoyen libre n'est ni esclave, ni prisonnier. Soit il vit et agit conformément à sa volonté et à sa nature, au sein d'un État libéral qui exerce sur lui, peu de contraintes. Soit il conteste l'État sous toutes ses formes parce qu'il trouve les lois trop contraignantes et qu'elles annihilent sa liberté.

Par ailleurs, nous savons qu'il existe actuellement dans les sociétés démocratiques, une tension entre ces deux concepts, sécurité et liberté. Doit-on alors bâtir notre vie sur la valeur de la sécurité et reprendre la maxime de la société de confort démocratique, celle de « renoncer à un peu de liberté pour avoir davantage de sécurité » ? Effectivement, le débat qui divise actuellement la société tourne autour du projet d'utiliser des outils d'information de grande ampleur qui correspondent pratiquement à des outils de surveillance pour faire face aux menaces terroristes. Tous ces outils ne vont-ils pas altérer la liberté des citoyens ? Qui ne souhaiterait pas aimer et défendre la liberté ? Il serait alors utile de mener un débat contradictoire et peser le bénéfice-risque afin de trouver un juste équilibre entre les résultats de ces investigations et les effets secondaires qui pourraient restreindre les libertés publiques.

Réflexions sur la jalousie

(Décembre 2016)

« Notre être est cimenté de qualités malades ; l'ambition, la jalousie, l'envie, la vengeance, la superstition, le désespoir logent en nous d'une si naturelle possession... La jalousie est de toutes les maladies de l'esprit celle à qui le plus de choses servent d'aliment et le moins de choses de remède⁶⁷³. Cette nôtre exaspération immodérée et illégitime contre ce vice naît de la plus vaine et tempétueuse maladie qui afflige les âmes humaines, qui est la jalousie. Celle-là et l'envie, sa sœur, me semblent des plus ineptes de la troupe... Lorsque la jalousie saisit ces pauvres âmes faibles et sans résistance, c'est pitié comme elle les tire et tyrannise cruellement ; elle s'y insinue sous titre d'amitié ; mais depuis qu'elle les possède, les mêmes causes qui servaient de fondement à la bienveillance servent de fondement de haine capitale⁶⁷⁴ ».

Les hommes ont besoin d'un modèle existentiel qu'ils imitent. Ils cherchent à copier les désirs et les qualités qu'ils perçoivent chez autrui parce qu'ils pensent qu'ils en sont démunis. René Girard précise que « dès que nous désirons ce que désire un être proche de nous, la rivalité est inévitable... La rivalité mimétique est responsable de la fréquence et de l'intensité des conflits humains⁶⁷⁵ » que ce soit à l'échelle individuelle ou à l'échelle des nations. Nous connaissons l'histoire biblique des deux frères, Caïn et Abel, dont le métier, le caractère et l'esprit étaient différents : Caïn est décrit comme agriculteur et Abel comme berger. Un pacte tacite les tenait à distance, chacun dans son territoire jusqu'au jour où le dialogue devient impossible et aboutit à la violence. Caïn, parce qu'il jalouse son frère Abel, rompt cet

⁶⁷³ Montaigne, *Essais*, livre III, chapitre I.

⁶⁷⁴ Montaigne, *Essais*, livre III, chapitre 5.

⁶⁷⁵ René Girard, in *Violence, victime et vengeances*, p. 15-18.

équilibre fragile et le tue. « Nous croyons naïvement, écrit J-P Dupuy, que la violence des conflits humains est d'autant plus forte que l'enjeu est important. Et pourtant, l'histoire nous montre que c'est souvent à propos d'objets dérisoires que les nations et les peuples s'entredéchirent... »⁶⁷⁶.

Il convient, pour mieux cerner le sujet, de poser quelques définitions de la jalousie. Nous exposerons la théorie du désir mimétique que René Girard explore dans sa première œuvre, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, un travail qu'il poursuivra, plus tard, dans *Les feux de l'envie* avec le théâtre de Shakespeare. Nous aborderons ensuite brièvement la critique de cette théorie par Jean-Paul Dupuy⁶⁷⁷, puis nous donnerons son point de vue sur la jalousie. Nous découvrirons, enfin, comment Julia Sissa⁶⁷⁸, après avoir elle-même expérimenté ce sentiment, retrace une histoire de l'amour et, par conséquent, de la jalousie.

La jalousie est rarement sans objet et peut prendre des formes différentes. On peut distinguer la jalousie motivée par l'envie et la jalousie amoureuse où il y a un rival réel ou supposé.

La *jalousie amoureuse* est une émotion secondaire, empreinte souvent d'agressivité, fondée sur le désir de posséder exclusivement la personne aimée et sur la crainte obsédante qu'elle n'éprouve un sentiment de préférence pour un rival et ne soit infidèle. Ce sentiment peut également être fondé sur l'imagination et non sur des faits, atteindre parfois le délire pathologique et s'accompagner d'un comportement violent.

La *jalousie* peut également être un sentiment d'*envie* à l'égard de quelqu'un qui possède ce que l'on n'a pas ou ce que l'on voudrait avoir, comme la richesse, le succès, la gloire, les talents, une situation professionnelle ou des choses de la vie tout à fait futiles... Elle peut aussi s'immiscer dans

⁶⁷⁶ Jean-Pierre Dupuy, *La jalousie, une géométrie du désir*, Editions Le Seuil.

⁶⁷⁷ Jean-Pierre Dupuy, *La jalousie, une géométrie du désir*, Editions Le Seuil.

⁶⁷⁸ Giulia Sissa, *La jalousie. Une passion inavouable*, Odile Jacob.

une relation d'amitié et se révéler tout aussi destructrice. Elle s'accompagne souvent d'hostilité et de dépit. Elle révèle souvent un manque de confiance en soi et la peur de perdre l'être aimé ou l'amitié d'une personne, par exemple. Mais quelle que soit son intensité, la jalousie est synonyme de malaise surtout pour celui qui la vit ou qui la subit. Si elle prend des proportions démesurées elle pourrait devenir une source de conflits et parfois même se transformer en haine profonde.

Le désir et la rivalité mimétiques selon René Girard⁶⁷⁹

« *L'homme désire toujours selon le désir de l'Autre* » : est le postulat du désir mimétique qui engendre la rivalité, mais qui, en retour, est renforcé par la rivalité. À l'origine de tous nos conflits et de toutes nos crises il y a le « désir triangulaire », appelé aussi « désir métaphysique » qui est désir « selon l'autre », c'est-à-dire *désir* d'être l'autre en possédant ce qu'il possède et où l'on retrouve un *sujet*, un *objet* et un *médiateur* qui indique au sujet ce qu'il doit désirer. Cette imitation – *mimésis* – est suscitée par un modèle, présent ou absent, qui devient un objet de convoitise que le sujet admire et finit souvent par jalouser.

D'une manière générale, l'imitation va nous permettre de nous adapter à notre environnement naturel et social. Quand elle positive, elle nous permet d'apprendre et de progresser : Girard l'appelle *mimesis d'apprentissage* ; mais elle peut être négative et créer des rivalités des uns à l'égard des autres, il l'appelle alors *la mimesis de rivalité*.

L'hypothèse girardienne repose donc sur l'existence d'un troisième élément, *l'Autre* qui est le médiateur du désir. Le schéma devient alors triangulaire et les trois sommets du triangle

⁶⁷⁹ - René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Editions Grasset.

- Simone Manon, *Philolog* - <http://www.philolog.fr>

- sophia-cholet.over-blog. *Le Désir Mimétique, un concept-clé de la pensée de René Girard*, par Jean-Michel Logeais.

représentent l'*Objet*, le *Sujet*, le *Médiateur* (ou modèle). Dans cette configuration, le sujet ne désire l'objet que parce que cet objet est désigné comme désirable par un tiers, le médiateur.

Le modèle n'a pas un rôle passif. Il tend donc toujours à susciter lui-même la concurrence, c'est-à-dire à provoquer l'émergence d'un *rival* qu'il lui appartiendra ensuite de supplanter.

- Dans *Le Rouge et le Noir*, Stendhal décrit M^r de Rénal qui désire faire de Julien Sorel le précepteur de ses enfants, non point parce qu'il apprécie la culture de Julien mais parce qu'il imagine que son grand rival, Valenod désire aussi utiliser Julien.

- *La publicité* met en scène des objets susceptibles de flatter le désir du consommateur. Or, ce ne sont pas les propriétés intrinsèques de l'*objet* qu'elle montre. Le désir qu'éprouve le sujet pour l'*objet* n'est rien d'autre que le désir qu'il a du prestige qu'il prête à celui qui possède l'objet. Dans ce cas précis, le pôle sujet c'est moi-même, le consommateur qui regarde ce spot publicitaire. Le pôle objet c'est ce parfum, cette voiture, ce café, etc., mis en scène dans ce spot. Le pôle médiateur renvoie à la personne qui nous est montrée dans ce spot comme jouissant déjà de l'objet en question et comme possédant certains attributs prestigieux. Elle va « désigner » aux sujets-consommateurs que nous sommes l'objet comme désirable et nous sommes censés avoir envie de cet objet d'autant plus que celui-ci est désiré ou possédé par quelqu'un d'autre auquel nous voudrions ressembler.

Comme le désir, chez l'homme, passe par une médiation, René Girard va distinguer deux types de médiation, externe et interne, qui structurent le désir mimétique :

Dans la *médiation externe*, telle qu'elle est mise en scène par Cervantès dans *Don Quichotte* ou par Flaubert dans *Madame Bovary*, l'imitateur et son modèle ne sont pas de

même niveau, tant social que moral. Le médiateur, celui qui désigne au sujet celui qui est désirable est inaccessible et ne fait pas partie de l'univers du sujet. Le modèle est alors un objet d'admiration avec lequel l'imitateur ne peut jamais entrer en concurrence ; il est juste victime d'illusion.

C'est ce que fait Don Quichotte qui admire particulièrement Amadis de Gaule, héros d'un livre de chevalerie. S'étant nourri de ce livre, Don Quichotte voit dans Amadis un modèle et il veut l'imiter. Ainsi, pour devenir un parfait chevalier, il suffit d'imiter les actes d'un chevalier parfait. Ce modèle, il ne peut pas rivaliser avec lui car il ne peut ni le rencontrer, ni le voir, ni l'entendre. Le désir triangulaire auquel succombe le héros de Cervantès ne débouche sur aucune rivalité mais seulement sur une grave perte du sens du réel.

Dans le cas d'Emma Bovary, l'héroïne de Flaubert, on peut repérer la même structure. Emma est fascinée par les héroïnes des romans dont elle se nourrit. Si elle prend des amants, c'est parce que son désir est d'ordre *mimétique* : il n'est que l'imitation du désir de ses modèles admirés dans ses lectures. Dans la *médiation interne*, en revanche, le médiateur qui sert de modèle au sujet appartient à son univers. Ils sont de condition équivalente. Il pourrait s'agir de deux amis, de deux collègues, de deux frères, etc.

Contrairement à ce qui se passe dans la médiation externe, le sujet croit dans l'autonomie de ses désirs et ne reconnaît pas que son désir est l'imitation d'un autre. C'est ce que René Girard appelle le *mensonge romantique* qui nous empêche de voir *l'Autre*, le médiateur, celui dont nous ne faisons qu'imiter les désirs et qui consiste à croire que nous désirons par nous-mêmes, spontanément. En revanche, la *vérité romanesque* que mettent en scène les grands auteurs de la littérature, c'est cette révélation de la nature mimétique des désirs, vécue par les auteurs eux-mêmes parce qu'ils ont eux-mêmes fait l'expérience de crises mimétiques.

Dans ce type de médiation interne, l'imitation peut mal tourner et le modèle peut, d'un instant à l'autre, se transformer

en rival et son admiration pour le modèle peut se métamorphoser en haine. Car ce qui fait la séduction de telle femme à ses yeux, c'est d'être désirée par un homme qu'il imite parce qu'il revêt pour lui un certain prestige. Il n'est pas exclu que son modèle puisse l'empêcher de posséder l'objet de son désir en se l'appropriant.

En d'autres termes, dans le *désir mimétique*, le sujet fait de celui qu'il admire – son médiateur ou son modèle – un être qui a tout, qui est tout et qui ne manque de rien, une source de rivalités mimétiques.

Trois exemples :

- Wagner exerce une certaine fascination sur Nietzsche mais qui se transformera plus tard en haine. Wagner connaît tous les succès ; Nietzsche n'est pas reconnu pour son œuvre, échoue avec les femmes, est malade, etc. D'où la mégalomanie de l'auteur dans un livre comme *Ecce homo*. Si l'Autre réussit c'est, pense le sujet désirant, qu'il a quelque chose de plus que lui. Mais comment être comme l'Autre ou mieux, comment être l'Autre ? En ayant notamment ce qu'il a, en désirant ce qu'il désire. C'est ainsi que le sujet va s'employer à désirer les « objets » désirés et/ou possédés par l'Autre, non pas en vertu d'une valeur qui serait liée à leur nature même mais seulement pour autant que l'Autre les possédant, ils aient par là-même une valeur. Ce n'est que l'Autre, ou mieux, ce que j'imagine de l'Autre qui donne la valeur à ces « objets » et les rend ainsi désirables.

- Si l'on donne à dix enfants du même âge dix jouets identiques, il est plus que probable que certains pourraient imaginer qu'il y ait un plus dans le jouet de l'autre et que cette distribution n'aille pas sans conflits.

- Lorsqu'un objet, peu coté au départ, est mis aux enchères, il pourrait se voir estimé toujours davantage au fur et à mesure que convergent vers lui les désirs rivaux.

On comprend, dès lors, que, dans le *désir mimétique*, l'objet passe au second plan au fur et à mesure que le sujet est

fasciné par son modèle. La rivalité avec l'Autre se cache derrière l'objet et elle est la source des conflits. L'intensité du désir ne tient donc pas, contrairement à ce que l'on pense, à l'objet lui-même mais à la rivalité avec l'Autre qui se cache derrière l'objet et qui va prendre parfois la figure de l'obstacle. Il est tout à fait persuadé « qu'il a toujours voulu posséder cet objet » et que si un autre désire éventuellement le même objet, c'est son désir à lui sujet qui est chronologiquement antérieur au désir de l'Autre. Au sein de la médiation interne, le sujet qui désire et le médiateur finissent par s'imiter l'un l'autre. D'où le phénomène de « *médiation double* » ou « *réciproque* ». Le désir du sujet (S) est d'abord imitation du désir du modèle (M) ; mais le désir de (S) rend alors plus intense le désir de (M) et l'imité devient à son tour l'imitateur. Puis, à mesure que la rivalité s'exacerbe, l'objet du désir est peu à peu oublié et seuls comptent alors les antagonistes de plus en plus obsédés les uns par les autres.

Ces antagonistes deviennent ainsi de plus en plus semblables alors même qu'ils sont persuadés de l'existence entre eux de la plus grande différence. Le désir mimétique en vient donc à s'emballer en conduisant à une *indifférenciation* toujours plus grande entre les rivaux, une symétrie d'autant plus grande que ces rivaux se croient différents.

Cette contagion du désir mimétique ne concerne pas seulement les relations entre deux individus mais elle a souvent tendance à gagner progressivement toujours plus de monde. Proust met en scène cette contagion dans la haine/fascination dont sont victimes les membres des deux salons littéraires : celui de Madame Verdurin et celui de la duchesse de Guermantes. Les uns et les autres passent leur temps à exclure ceux d'en face en essayant de sauvegarder leur différence. En réalité, les personnes appartenant à l'un ou à l'autre de ces salons ne rêvent que d'une chose : faire comme leurs concurrents. Et finalement, la plus fervente du salon Verdurin, Madame Verdurin en personne, va passer au salon de Guer-

mantes et l'un des piliers du salon de Guermantes, Charlus, va passer au salon Verdurin.

L'intensité, voire la violence de ce désir mimétique a tendance, de nos jours, à se manifester toujours davantage et avec toujours plus d'insistance dans les rapports humains. Il tend à abolir les différences qui nous distinguent et qui permettent de situer chacun et toutes choses, tous les aspects des cultures humaines, la compréhension et l'organisation du monde et donc à rendre confus tous les repères préexistants. Cette question est centrale dans l'hypothèse girardienne. Et « *Seul l'être qui nous empêche de satisfaire un désir qu'il nous a lui-même suggéré est vraiment objet de haine*⁶⁸⁰ ». En effet, « *Dès que nous désirons ce que désire un être proche de nous dans le temps et dans l'espace, c'est le même objet qui nous attire tous les deux et la rivalité est inévitable [...]* La rivalité mimétique est responsable de la fréquence et de l'intensité des conflits humains. La double imitation est le fonds indestructible des rapports humains, elle est le moteur du conflit⁶⁸¹ ». Le modèle se transforme en obstacle et les effets pervers de cette rivalité mimétique que sont la haine, la jalousie ou l'envie pourraient conduire à la violence.

La critique de Jean-Pierre Dupuy et sa définition de la jalousie

Dans son dernier livre⁶⁸², Jean-Pierre Dupuy, critique l'œuvre de René Girard, en un point essentiel, la théorie du désir mimétique où le sujet envie le modèle qui a éveillé en lui le désir pour un objet que pourtant ce modèle se réserve. Or, d'après Jean-Pierre Dupuy, cette théorie échoue à rendre compte de la jalousie. Selon lui, rien ne serait plus faux que de mettre ensemble, comme dans le langage courant, l'envie et la jalousie. On dira, par exemple, que « la jalousie procède

⁶⁸⁰ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Editions Grasset.

⁶⁸¹ René Girard, in *Violence, victime et vengeances*, p. 15-18.

⁶⁸² Jean-Pierre Dupuy, *La jalousie, une géométrie du désir*, Editions Le Seuil.

de la peur de perdre quelqu'un tandis que l'envie implique le désir d'obtenir quelque chose⁶⁸³ ». Que ce soit la jalousie ou l'envie, trois termes sont en jeu :

Dans *l'envie*, ce sont le sujet, le rival et l'objet de la rivalité. L'objet n'est que le support de la rivalité. Le souci constant du sujet restera de ne pas perdre la lutte qui l'oppose au rival. Comme le note J. Pierre Dupuy : « *C'est parce qu'elle montre que les Jones possèdent X que la publicité donne aux Smith l'envie de l'acquérir et, d'ailleurs, il n'y a pas besoin de publicité pour cela, les Smith sont assez torturés par l'envie qu'ils éprouvent pour les Jones pour découvrir tout seuls ce que ces derniers possèdent* »⁶⁸⁴.

Dans *la jalousie*, le triangle devient le sujet, le rival et l'être aimé du sujet. Le souci constant, ici, c'est de ne pas perdre l'être aimé qui tourmente le sujet. L'être jaloux est rongé par l'angoisse de perdre un bien qu'il possède. Dans la jalousie amoureuse, le monde est formé par *l'étreinte des deux amants*. Dans l'Opéra de Mozart, Don Giovanni n'imité ni n'envie le paysan Masetto, qu'il méprise ; mais il ne peut supporter le cercle amoureux qu'il forme avec Zerlina. Son désir commence par la jalousie. Celle-ci est, comme chez Proust, antérieure au désir.

Jean-Pierre Dupuy met l'accent sur la représentation la plus troublante de la jalousie en se référant à l'un des tableaux que lui a consacrés le peintre norvégien Edvard Munch au tournant du XX^e siècle⁶⁸⁵ : ce qui frappe le regard, ce sont les traits décomposés du sujet au premier plan, ses yeux exorbités et son teint de cire ; on sent que cet homme fou de douleur pourrait commettre un meurtre. Mais les amants enlacés qui semblent quitter la pièce en direction d'une destination inconnue, et qu'il ne peut voir que par les yeux

⁶⁸³ Peter Toohey, *Jealousy*, New Haven, Yale University Press, 2014.

⁶⁸⁴ Jean-Pierre Dupuy, *L'Enfer des Choses*, Editions Le Seuil.

⁶⁸⁵ Edward Munch, *Jealousy*, 1895, technique huile sur toile, 66,8 x 100 cm, collection Rasmus Meyer, Bergen, Norvège.

de l'esprit, sont-ils bien réels ? Ne sont-ils pas nés de l'imagination soupçonneuse du sujet ? Le bras de l'homme enserrant sa compagne crée en tout cas un monde dont le sujet se trouve exclu, ce qui semble donner raison à la formule de Roland Barthes : « *La jalousie est une équation à trois termes permutables : on est toujours jaloux de deux personnes à la fois : je suis jaloux de qui j'aime et de qui l'aime*⁶⁸⁶ ».

Parmi les critiques adressées à la théorie girardienne, Jean-Pierre Dupuy précise, en creux, *son approche de la jalousie*. Il s'agit principalement de voir si l'on peut défendre malgré tout, l'idée que tout désir humain passe par la médiation d'un modèle. La théorie du désir mimétique, mérite-elle bien ce nom de « mimétique » ?

Imaginons une foule regroupée autour d'un objet central : ce peut être un feu de joie, un amuseur public... Qui aurait la force de s'exclure du petit monde qui s'est ainsi constitué ? Cela s'explique par la jalousie et non par le désir mimétique. Il s'agit d'éviter le mal-être que l'on éprouverait par jalousie si on n'entrait pas dans la foule. La souffrance du sujet qui se voit exclu d'un monde auquel il pensait ou voulait appartenir et où il espérait s'épanouir est beaucoup plus traumatisante. C'est l'explication par la jalousie qui peut le mieux en rendre compte : « Imaginons un homme, un étranger, appelé pour un temps limité à travailler avec une équipe prestigieuse déjà formée depuis longtemps et qu'il croit soudée. Se pensant inférieur à ses collègues qu'il admire, il hésite à s'imposer. Ce faisant, il ne perçoit que deux choses essentielles : l'équipe, loin d'être unie, comporte deux camps qui se haïssent et se combattent sans merci ; chacun des deux camps compte sur l'autorité qu'elle prête à l'étranger pour arbitrer en sa faveur. Il suffit un jour qu'un incident minime mette le feu aux poudres pour que ses hôtes, soudain miraculeusement unanimes,

⁶⁸⁶ Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Le Seuil, « Tel Quel », 1977, p. 80.

rejettent l'étranger avec une violence qui le laisse meurtri⁶⁸⁷ ». Et pourtant, il a réussi à ressouder le groupe. Certes, ce fut par son exclusion. On aura reconnu par cet exemple la logique de la victime émissaire décrite par René Girard. Mais ce qui n'a pas été décrit, c'est le type spécifique de la souffrance que ressent l'exclu. La jalousie se traduit par cette souffrance car la logique de l'auto-exclusion est une composante importante de la jalousie.

J. Pierre Dupuy émet l'hypothèse selon laquelle *la jalousie précède le désir*, au point de le fonder plutôt que d'être fondé par lui. Il cite Jean-Baptiste Lamothe⁶⁸⁸ qui met en scène, dans une de ses nouvelles, un jeune parisien de treize ans, Philippe, que ses parents ont envoyé en Angleterre passer le mois de juillet dans la famille Rofle, dont le fils John, qui a l'âge de Philippe, est le prétexte du séjour à visée linguistique. John ennueie Philippe, enfant unique que sa mère a toujours couvé, mais dont elle a accepté de se séparer pour le bien de ses études. Il passe son temps fourré dans les jupes de M. Rofle. Il ne la quitte pas d'autant plus que M. Rofle est absent toute la semaine. Sitôt arrivé de Londres, M. Rofle entraîne sa femme dans une chambre à coucher, suivi de Philippe qui s'accroche à sa robe. M. Rofle referme brutalement la porte sous le nez de Philippe. Fou de rage et de désespoir, celui-ci trépigne et se met à casser des objets dans le salon. M. Rofle écrit au père de Philippe lui signifiant son regret de ne pouvoir recevoir Philippe l'été prochain parce qu'il a eu un comportement inadéquat. L'humiliation de Philippe est à son comble. Le sujet a devant lui un monde clos qui l'exclut, et non pas deux êtres distincts dont l'un serait le modèle et l'autre objet. C'est ainsi que se définit la jalousie par contraste avec le triangle mimétique.

La jalousie n'est pas l'angoisse de la perte, comme on le dit souvent, mais son acceptation. Dans son roman, *La Folie du*

⁶⁸⁷ Jean-Pierre Dupuy, *La jalousie, une géométrie du désir*, Editions Le Seuil.

⁶⁸⁸ Jean-Baptiste Lamothe, « *Le garçon en culotte de golf* », in *La Valise rouge et autres récits*, Paris, Editions de la Table Ronde, 1954, p. 125-157.

roi Marc, Clara Dupont-Monod prend le point de vue du roi cocufié par son fils adoptif Tristan qui s'adresse, fou de douleur, à la perfide Isolde, son épouse, en ces termes : « *Je sus que je t'aimais d'un amour absolu, bien au-delà des souffrances, des peurs et des attentes, bien au-dessus des lois de l'amour. Je sus que je t'aimais parce que, dans l'heure qui suivit notre rencontre, j'acceptai de te perdre* ». Ici, la jalou-sie est la condition de l'amour.

C'est la leçon de Proust telle que la restitue Nicolas Grimaldi dans son livre, *Essai sur la jalousie. L'enfer proustien*, où il se contente de lire l'œuvre de Proust à travers le prisme de la jalousie. Au début de son ouvrage, il écrit : « *Presque toujours la jalousie est comme l'ombre de l'amour. Elle le double, elle l'accompagne, elle le suit. Aussi, croit-on spontanément qu'il ne puisse y avoir de jalousie sans amour. Proust est le seul à avoir inversé ce rapport et à avoir fait de l'amour le double de la jalousie. L'amour, chez lui, ne précède pas la jalousie, il la suit. Aussi se caractérise-t-il bien moins par le plaisir que nous procure la présence d'une personne que par la douleur qu'a fait naître son absence. C'est cette douleur qui fait alors de sa présence un besoin, comme le seul analgésique qui puisse apaiser l'angoisse de ne savoir ce qu'elle fait. Si on n'a pas pu sentir la violence de l'amour qu'en s'étant senti broyé par celle de la jalousie, il va de soi qu'on aura donc cessé d'aimer en ayant cessé d'être jaloux. Cette jalousie qui va susciter l'amour mais qu'aucun amour n'a fait naître est une psycho-pathologie de l'imaginaire*⁶⁸⁹ ».

Mais Proust ne fut pas le premier, ni le seul, à le formuler ainsi. Molière l'avait précédé. Don Juan déclarait : « *La tendresse visible de leurs mutuelles ardeurs me donna de l'émotion ; j'en fus frappé au cœur et mon amour commença par la jalousie*⁶⁹⁰ ».

⁶⁸⁹ Nicolas Grimaldi, *Essai sur la jalousie. L'enfer proustien*, Paris, PUF, 2010 ; ci-après EJ.

⁶⁹⁰ Molière, *Don Juan*.

Puis, Nicolas Grimaldi se pose la question : comment Swann a-t-il pu tomber amoureux d'une femme qui n'était pas son genre, qui lui déplaisait fortement et qu'au départ il n'aimait pas ? Reprenons la réponse donnée par Proust : « *Certes, Swann avait souvent pensé qu'Odette n'était à aucun degré remarquable (...), mais depuis qu'il s'était aperçu qu'à beaucoup d'hommes Odette semblait une femme ravissante et désirable, le charme qu'avait pour eux son corps avait éveillé en lui un besoin douloureux de les maîtriser entièrement dans les moindres parties de son cœur. Et il avait commencé d'attacher un prix inestimable à ces moments passés chez elle le soir, où il l'asseyait sur ses genoux (...)*⁶⁹¹ ».

Contre toute attente, le triangle mimétique semble clairement mis en place. Les médiateurs du désir de Swann pour Odette, ce sont ces hommes qui gravitent autour d'elle. Cependant, quelques lignes plus loin, le narrateur ajoute ceci, qui ruine l'interprétation en termes de désir triangulaire : « *Aussi, (...) le suprême (plaisir qu'elle pouvait lui causer) étant de le garantir, pendant le temps que cet amour durerait et l'y rendait vulnérable, des atteintes de la jalousie*⁶⁹² ».

Ce passage s'éclaire si on le rapporte à ce qu'écrit Nicolas Grimaldi du désir jaloux, lequel ne fait qu'un, chez Proust, avec l'amour : « *Que nous ayons besoin d'être sans cesse auprès d'une personne, non pour le charme dont elle rayonne ou pour le plaisir qu'elle nous procure, mais uniquement pour n'avoir pas à nous angoïsser de son absence en ne sachant ce qu'elle fait, c'est tout ce qui fait, chez Proust, le sens de l'amour. C'est moins l'amour qui nous attache à une personne que la jalousie qui nous la rend indispensable. Nous désirons bien moins le plaisir qu'elle nous donne que nous ne souffrons d'imaginer celui que d'autres pourraient lui donner*⁶⁹³ ».

⁶⁹¹ Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1954 ; ci-après CS ; cité in *EJ*, p. 50.

⁶⁹² *Ibid.*

⁶⁹³ Nicolas Grimaldi, *Essai sur la jalousie. L'enfer proustien*, p. 23, Paris, PUF, 2010.

Le désir de Swann pour Odette n'est pas un désir imité. Il veut Odette à lui simplement pour qu'elle ne soit pas possédée par d'autres hommes. « *Contrairement à ce qu'on croit ordinairement, ce n'est donc pas, chez Proust, parce qu'on est amoureux qu'on est jaloux. C'est la jalousie qui nous rend amoureux, rien qu'en nous faisant désirer la présence d'une personne comme la fin d'une angoisse. Non que sa présence nous émerveille, ou nous charme, ou nous comble. Mais elle est la seule à nous procurer un apaisement opiacé. Le narrateur ne cessera de le répéter. Ce calme que me procurait mon amie était un apaisement plutôt qu'une joie*⁶⁹⁴ ».

Il ne nous aura pas échappé que le plaisir sexuel n'y joue aucun rôle notable. Proust voit dans la volupté le moyen, au moins temporaire, de se suffire à soi-même. Et c'est là une nouvelle source d'angoisse pour le jaloux. Nicolas Grimaldi précise : « *Un des thèmes les plus constants de la jalousie, chez Proust, est qu'en tenant une personne dans nos bras, elle nous échappe encore. Son corps ne nous procure que l'illusion de sa présence. Car elle n'habite pas son corps. Elle s'est enfuie vers ce qu'elle désire ou ce qu'elle attend. Donc, nul ne possède personne tant que la volupté ne l'a pas réunie à elle-même en comblant son attente et engourdissant son désir. Seul l'amant qui a accompagné sa maîtresse dans la volupté jusqu'à la faire pleinement adhérer à soi la tient alors tout entière. Lui seul la possède*⁶⁹⁵ ».

Ici, au contraire, le plaisir sexuel est l'enjeu de la jalousie, c'est justement ce qu'il redoute. L'esprit jaloux n'exclut pas la possibilité d'une jouissance réciproque, il la postule presque inévitablement dans le couple adultère. Tel l'Honoré des *Plaisirs et les Jours*, le sujet s'écrit : « *Je veux bien qu'on lui donne du bonheur, je veux qu'on lui donne de l'amour, mais je ne veux pas qu'on lui donne du plaisir. Je ne veux pas qu'on excite ses sens, qu'on lui donne du plaisir plus que je*

⁶⁹⁴ Marcel Proust, *La prisonnière*, op. cit., p. 77.

⁶⁹⁵ Nicolas Grimaldi, *Essai sur la jalousie. L'enfer proustien*, p. 29, Paris, PUF, 2010.

ne lui ai donné (...) Je ne suis jaloux que du plaisir, c'est mon corps qui est jaloux⁶⁹⁶. » Il n'y a pire tourment jaloux que celui de l'homme imaginant sa compagne dans les bras d'un autre.

Par ailleurs, Nicolas Grimaldi consacre un chapitre entier de son livre sur la jalousie à un cas particulièrement retors : la « *jalousie après coup* », selon l'expression de Proust lui-même. Une nouvelle de Jean-Baptiste Lamothe explore les tourments de celui qui souffre de ce mal spécifique⁶⁹⁷. C'est un Français qui se réfugie dans une pension de famille de la campagne anglaise afin de se remettre d'une rupture amoureuse. Une jeune femme attire son attention et il tombe amoureux d'elle. Il apprend que l'année précédente, elle a eu une relation tumultueuse avec un homme qui occupait la chambre qu'il occupe et qui est reparti dans sa ville natale. Il va alors chercher à tout savoir sur cet amant passé qui ne finit pas de l'obséder. Sa fixation le mène à la déraison. La relation amoureuse qui s'esquissait entre sa voisine et lui aboutit à un *fiasco*. Il serait réducteur, une fois encore, de voir dans l'amant passé le médiateur du désir du Français pour sa voisine. L'amant passé est aussi inerte que la poupée que l'on dresse en rivale du bébé. L'amour commence par la jalousie. Le sujet ne peut accepter d'avoir été exclu d'une liaison qui impliquait la femme qu'il a décidé d'aimer.

Nicolas Grimaldi résume sa lecture de la « *jalousie après coup* » en ces termes : « *La jalousie vit au présent tout ce qu'elle représente. Elle s'est affranchie de tout rapport au temps. Si elle était suscitée par des faits, fondée sur la réalité, elle serait soumise aux mêmes déterminations temporelles que la réalité. Mais... la jalousie se développe par la seule spontanéité de l'Imagination, aussi indépendamment de toute raison que de toute réalité. En imaginant ce qu'elle soup-*

⁶⁹⁶ Marcel Proust, *Le Côté de Guermantes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1954, p. 161-162.

⁶⁹⁷ Jean-Baptiste Lamothe, « *La pension de famille* », in *La Valise rouge et les autres récits*, op. cit., p. 125-157.

çonne, elle le vit. En le vivant, elle se le rend présent. Aussi comprend-on qu'en soupçonnant rétrospectivement de très anciennes trahisons, elle les vive avec autant de douleur et d'intensité que si elle les découvrait. Car il n'y a pour la jalousie ni passé ni avenir, et ce qu'elle imagine est toujours le Présent⁶⁹⁸ ».

Le désir mimétique exige un médiateur réel, vivant et bien présent. Les médiateurs virtuels ou absents ne lui conviennent pas. Mais la force terrible de la jalousie, c'est que son imagination n'a pas de borne. Elle rend présent tout ce qu'elle envisage.

L'un des passages les plus poignants de *Tristan et Isolde*, l'opéra de Richard Wagner, poursuit Jean-Pierre Dupuy, se situe à la fin du deuxième acte. Protégés par la nuit, les deux amants redoutent le jour qui va bientôt se lever sur leur forfait, l'adultère de la reine Isolde et la trahison de Tristan, le fils adoptif. Le livret et la musique insistent sur ce petit mot « *et laisse le jour céder à la mort, que la nuit, pour nous, soit éternelle !* » Et, unie à Tristan : « *Chasse donc la crainte, gracieuse mort, mort d'amour ardemment désirée⁶⁹⁹ !* » Survient Marke, ce mari trompé, ce père abusé, ce roi à jamais déshonoré.

On devine que la logique de la jalousie s'est emparée de lui et que le vieux Marke s'est approprié Isolde moins pour la posséder que pour empêcher que d'autres ne la possèdent. C'est la réponse de Tristan qui constitue le moment crucial : « *ô Roi, ceci, je ne puis te le dire, et ce que tu demandes, tu ne pourras jamais le savoir* ». Ces simples mots disent l'infini de la souffrance que nous nommons jalousie. Il n'y a pas la moindre hostilité dans cette réponse, pas la moindre rivalité, mimétique ou non, entre le père et le fils, simplement l'aveu d'une impuissance. La souffrance de la jalousie

⁶⁹⁸ Marcel Proust, *La fugitive (Albertine disparue)*, Partis, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 1956, p. 490.

⁶⁹⁹ Livret de Richard Wagner ; trad. Deutsche Grammophon.

est elle-même sans limite, il faudrait un temps infini pour rendre compte des actes qui l'ont suscitée.

Tragique, la jalousie l'est certainement, mais elle est aussi pure bêtise. Le Roi Marke cherche à comprendre la raison de la trahison. Mais la question du *pourquoi* est restée sans réponse. Le jaloux classique cherche simplement à savoir ce qui s'est passé. Il lui faut des preuves. S'il le faut, il va jusqu'à les fabriquer, car la question du *quoi* l'obsède.

Par ailleurs, *la jalousie ne raisonne pas*. Selon la marquise de Méerteuil qui écrit au vicomte de Valmont⁷⁰⁰, celui-ci n'a le choix qu'entre deux stratégies : ou bien se montrer jaloux, se plaindre, manifester son ressentiment, se conduire comme un vulgaire mari trompé ; ou bien, ne jamais cesser de lutter pour plaire et toujours s'efforcer de rester le meilleur dans la guerre de séduction. Mais Valmont veut savoir si sa maîtresse le trompe avec le jeune Danceny ou non. Et il est prêt à payer le prix fort pour cela afin de sortir une fois pour toutes de cet horrible doute. Le problème est que ce prix est infini et que le plus intelligent des hommes peut devenir le plus sot à se lancer dans cette quête.

Non moins ridicules sont *les jaloux pathologiques*. Leurs soupçons sont faux, au moins au départ, mais aucune observation, aucun raisonnement, aucune mise à l'épreuve ne peut les réfuter, c'est-à-dire les dissiper.

La jalousie amoureuse

« La jalousie est une passion inavouable »⁷⁰¹, écrit Giulia Sissa. Elle s'est intéressée à la jalousie parce qu'elle l'a expérimentée après avoir subi l'infidélité de son compagnon et elle n'a pas honte de l'avouer. Elle se range avec les connaisseurs de la jalousie (Freud, Thomas Hobbes, Thomas d'Aquin, Aristote et, surtout, les écrivains et les poètes, Ovide, Shakespeare,

⁷⁰⁰ *Les liaisons dangereuses* de Choderlos de Laclos (1782).

⁷⁰¹ Giulia Sissa, *La jalousie. Une passion inavouable*, Odile Jacob.

Stendhal et Proust, en tête), contre les censeurs, comme les Stoïciens.

La jalousie n'est pas la même chose que l'envie. L'envie est le souhait de priver autrui d'un bien ; la jalousie est plutôt la crainte de perdre un bien auquel nous sommes attachés. Elle n'est pas un excès d'amour-propre, de vanité ou de possessivité que mettent en avant certains penseurs, mais elle est, tout d'abord, douleur.

« De la jalousie, nous en avons honte⁷⁰² » écrit André le Chapelain (XII^e siècle). Nous sommes tellement vaniteux que nous préférons souffrir en silence plutôt que nous avouer jaloux. Alors que pour Freud, il ne faudrait pas refouler la jalousie car ceux qui la dénie lui font une place bien plus importante.

La jalousie est subjective, sottise et ridicule, nous dit la comédie ; elle doit être prise au sérieux, répond la tragédie. Face à l'infidélité amoureuse, la colère fut une passion noble chez la femme antique qui « exigeait son dû et attaquait l'homme⁷⁰³ ». En effet, dans le monde grec, la jalousie n'est pas une pathologie de l'imagination. C'est le sentiment d'une offense que l'on ne mérite pas, qu'on pourrait traduire par de la colère érotique, avec le désir de reprendre le dessus.

Médée à travers les âges

Afin de comprendre le mot « jalousie », il convient de se référer aux récits, poèmes, pièces de théâtre et aux théories de l'amour en Grèce et à Rome. Ainsi, tout le monde prend parti pour Médée, l'épouse bafouée trompée et jalouse, avant qu'elle ne tourne sa fureur contre ses enfants. Il faudra attendre les Stoïciens pour que sa passion devienne monstrueuse et inexcusable. La Médée de Sénèque est une pure cruauté. Corneille nous livrera au XVII^e siècle une Médée méchante, sans colère érotique, mais capable d'attirer un auditoire chrétien

⁷⁰² André le Chapelain, *De Amore*, écrit entre 1182 et 1186.

⁷⁰³ J. Lacan (1991), *Le Séminaire*, livre VIII : *Le Transfert*, Le Seuil, 2001, p. 44-45.

car elle a été tellement opprimée et son mari, Jason, tellement insensible et indifférent, qu'on cherche à la protéger. La jalousie des *Modernes* voit la colère changer radicalement. Elle est désormais en rapport avec des rivalités et des conflits agressifs. L'attachement exclusif devient « *un droit de propriété étendu sur un objet sentant, pensant, voulant et libre*⁷⁰⁴ ». Les *philosophes des Lumières* multiplient les reproches dont nous sommes les héritiers. Pour Emanuel Kant, l'idée que la femme soit un objet sexuel, susceptible d'être acquis et possédé conditionne notre intolérance à la jalousie. La pensée marxiste utilise l'analogie entre la possession d'une femme et la propriété privée pour mettre au pilori la jalousie, accusant la bourgeoisie de transformer l'amour en une transaction. Jean-Paul Sartre refuse cette idée mais Simone de Beauvoir en fait une idée-force de la pensée féministe.

En Grèce ancienne

La jalousie sérieuse est une colère érotique. On l'avoue parce qu'on n'en a pas honte et comme on a le sentiment d'avoir subi une injustice et un affront qui font mal, on hâte de les réparer.

Nous connaissons, surtout, Médée en colère et jalouse qui massacre les enfants nés de son mariage avec Jason, un homme qu'elle aime et qui la quitte pour une autre. Elle est amoureuse et vit cette désertion conjugale comme une souffrance, une injustice imméritée et une trahison, un choc imprévu qui a détruit son âme et son honneur. Elle se trouve dans une situation de mépris et d'ingratitude, alors elle rebondit en élaborant un projet de vengeance, mais sa justice n'est pas celle de la cité.

Lorsque Jason prétend qu'il la quitte pour le bien des enfants, elle décide de l'épargner, mais elle tue les enfants afin qu'il souffre là où il se dit vulnérable. Lorsque, effaré

⁷⁰⁴ D. Diderot (1772), « Supplément au voyage de Bougainville », in *Œuvres*, Robert Laffont, 1994, t. 2, p. 572.

devant les cadavres des enfants, Jason lui demande : « *Tu as décidé de tuer les enfants à cause d'un lit ?* » ; elle répond sans hésiter : « *Tu crois que c'est un petit malheur pour une femme ?* » La jalousie de Médée s'exprime dans ces échanges.

Mais Médée bascule du côté du tort lorsqu'elle choisit ses enfants comme victimes. L'infanticide devient inadmissible. Cette fureur qui ravage Médée est le contraire exact de ce qu'un philosophe devrait éprouver. Aristote le dit si bien : « *tuer ses proches, tout en sachant qui ils sont, ne fait pas une bonne tragédie* ».

Aristote (384-322 av. J-C) ne fait pas la moindre allusion à des situations érotiques. Il évoque des situations matérielles surtout symboliques, comme le pouvoir, la réputation, les honneurs, les amis. Il avait défini la colère comme la peine d'avoir été injustement offensé, accompagnée du désir de se venger ; c'est une réponse légitime.

La vertu consiste à éprouver de la colère, bien tempérée, pour de bonnes raisons, au bon moment et aussi longtemps qu'il convient afin d'être respecté. « *Et il semble qu'un homme qui ne se met jamais en colère ne sait pas se défendre...*⁷⁰⁵ » Il faut reprendre le dessus : il y va de l'honneur.

Le mot « jalousie » dérive du mot grec *zèlos* qui signifie émulation compétitive. Le jaloux pèche ou se distingue par un excès de zèle. Dans *Réthoriques*, Aristote donne la première classification des passions. *Zèlos* est le déplaisir de voir quelqu'un d'autre que nous, mais qui pourtant nous ressemble, jouir de biens que nous convoitons et que nous croyons pouvoir obtenir.

Il distingue ensuite le zèle de deux passions qui sont proches :

- l'indignation (*némésis*) ou la souffrance que cause la prospérité d'un autre, lorsque cela nous paraît immérité ;

⁷⁰⁵ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 4, 5, 5-6.

- l'envie (*phthonos*) qui consiste à souffrir devant la bonne fortune d'un autre, ou se chagriner devant une supériorité qui dérange.

Le *philosophe stoïcien* (III^e-II^e siècle av. J-C) dénonce la colère et donc la jalousie érotique comme un aveu de faiblesse. La Médée stoïcienne est impardonnable car responsable et personne n'a pitié d'elle et ne voit en elle que fureur et tumulte.

Le tournant stoïcien qui ravale la colère au niveau d'un égarement infime et étriqué nous ordonne de refouler notre souffrance, alors que nous brûlons de l'étaler aux yeux et aux oreilles de tout le monde. Le sage stoïcien, inflexible, solide et indifférent aux attaques et aux insultes ne se laisse pas abattre. La méchanceté d'autrui ne saurait le toucher. Le chagrin, c'est un choix mais c'est plus précisément, une erreur. Il ne va pas se battre afin de rétablir sa dignité humiliée, son propre respect lui suffit. Cependant, la capacité de se fabriquer une telle armure n'est pas à la portée de tout le monde.

Sénèque (-4 av. J-C à 65 ap. J-C) critique ouvertement Aristote et suit l'impératif stoïcien pour qui, les passions sont à proscrire. Il réécrit une *Médée* dans laquelle, tout en suivant ses prédécesseurs grecs, il trans-forme profondément le personnage. La jalousie/colère de Médée s'en trouve éclairée, dans un contexte nouveau : il condamne sans appel tout ce qui nous affecte et nous impose de faire disparaître les troubles de l'âme, avec une intolérance absolue.

***La Médée de Corneille* (1606-1684)**

Elle devient moderne, française et, paradoxalement, chrétienne. Corneille nous offre une nouvelle théorie de la jalousie. Médée est en colère, comme dans les textes antiques. Elle est désormais une « jalouse », réduite au désespoir et qui a beaucoup souffert, victime d'une injustice et du traitement indigne qu'elle a subi. Médée aime, souffre, parle et attire ainsi « toute la faveur de l'auditoire » qui aura de la compassion

pour elle. Elle devient ici une héroïne. Jason mérite son destin. Il découvrira que « sa jalouse » a raison. Elle se sauve. Il se tue. Médée fait exception et fait figure de victime. Pour Corneille, Jason a tous les torts et la Médée romaine peut encore émouvoir les chrétiens français. On la justifie, on la comprend, on lui pardonne. Elle a été injustement opprimée. Elle doit se faire *justice* elle-même, elle a un peu exagéré mais, à bien y regarder, ce serait un cas de légitime défense.

***Othello de Shakespeare* (1564-1616)**

« Il était une fois un guerrier valeureux et admiré qui conduisait l'armée de la République sérénissime de Venise. Il venait d'Afrique du Nord ; sa mère est égyptienne. Charmant conteur, Othello sut enchanter une jeune femme de l'aristocratie vénitienne, Desdémone. Elle s'éprit de lui, voulut l'épouser et le suivre, y compris en campagne. Desdémone et Othello n'ont pas la même couleur de peau, ni les mêmes intérêts mais ils s'aiment ».

Il y a, dans l'entourage d'Othello, un homme que l'envie dévore. Il s'appelle Iago. C'est un sous-fifre qui espérait devenir lieutenant et se retrouve, au contraire, porte-enseigne d'Othello. Un autre, un Florentin, nommé Cassio, a obtenu la place qu'il convoitait. Iago les exècre tous deux. Il se propose de les détruire. Il fera croire à Othello que sa femme et Cassio sont amants. Othello finira par y croire. Il fait tuer le rival et étouffer sa femme dans le lit conjugal. Iago est le portrait même de cette passion basse et entièrement négative qu'est le ressentiment envers quelqu'un qui possède un bien que nous souhaiterions posséder mais qui nous échappe.

Jean-Pierre Dupuy ne partage pas l'interprétation de René Girard qui fait d'Othello « un pauvre type qui manquerait d'estime de soi ». Accabler Othello, c'est, encore une fois, refuser de prêter une écoute bienveillante à la jalousie érotique.

Thomas Hobbes (1588-1679)

Il inaugure un nouveau langage et ne fait pas de la jalousie une passion fondamentale. L'amour est potentiellement jaloux. Quand on aime, on aspire intensément à être aimé. C'est une question de réciprocité et non pas d'appropriation. La même passion d'amour, avec la peur que l'amour ne soit pas réciproque et que cet être que nous aimons tant, à l'exclusion de tout autre, pourrait aimer quelqu'un d'autre que nous, c'est la jalousie. L'infidélité blesse. Un amour excessif, avec jalousie, devient colère. C'est Jason qui était tout pour elle qu'il lui fallait frapper parce qu'il l'avait abandonnée, trahie et humiliée là où cela lui ferait le plus de mal.

Alors qu'Aristote défend une colère noble en mettant l'accent sur l'injustice et l'ingratitude, Hobbes déplace l'attention sur la cassure d'un projet de vie.

Pour **Descartes** (1596-1650)

La jalousie amoureuse se rapporte, par définition, aux soupçons et aux défiances, tandis que la peur d'une perte n'est, précisément, qu'une peur justifiée. Une fois trompé, en somme, il n'y a pas de quoi être jaloux.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1718)

La jalousie est une affaire d'amour-propre. Il croit que l'état de nature est un état de paix et que l'homme de la nature est bon. Il nous offre une vision de l'amour dans laquelle la jalousie joue un rôle paradoxal : la vie sociale commence par l'amour dont le destin est la jalousie parce que c'est une passion qui conjugue préférence, possessivité et compétition. L'amour, écrira Rousseau dans l'*Émile*, relève du « *désir de posséder ce qui nous plaît* », dont la jalousie exprime l'excès. Émile sait tenir le rôle de jaloux impeccable : « *Émile amoureux et jaloux ne sera point colère, ombrageux, méfiant, mais délicat, sensible et craintif ; il sera plus alarmé qu'irrité ; il s'attachera bien plus à gagner sa maîtresse qu'à*

*menacer son rival... il redoublera de soins pour se rendre aimable, et probablement il réussira*⁷⁰⁶ ».

Après la révolution de 1789

Le mouvement de l'émancipation de l'individu moderne devait blâmer la jalousie qui nous mettrait en compétition avec un rival : je veux moi aussi un bien parce que l'autre le possède ou je ne veux pas qu'un autre le partage. C'est dans ce genre d'interaction triangulaire – deux personnes et un « bien » désirable – qu'on identifie la jalousie en amour. La colère a disparu du tableau, aveu de la supériorité d'autrui, donc de sa propre infériorité, place à la honte. La jalousie n'est même plus raisonnable, elle est un échec fort embarrassant que nous avons essuyé et que nous souhaiterions vivement dissimuler.

Au XIX^e siècle

La jalousie allait devenir la passion romantique et bourgeoise et atteindre le comble du mépris. Le modèle du rapport sexuel qui réduit un mari à un possédant allait devenir le socle de la théorie politique marxiste. La jalousie devenait méprisable, à chasser même de la vie amoureuse.

Stendhal⁷⁰⁷ (1783-1842) montre comment la jalousie nous fait aimer : Julien se passionne pour Mathilde lorsqu'elle se met à lui raconter comment elle a été courtisée par des jeunes gens de qualité qu'il connaît bien et qui fréquentent son salon. Sous l'effet de la jalousie, il devient de plus en plus amoureux et, surtout, de plus en plus admiratif. Ainsi, on est jaloux, non parce que l'on croit posséder tel objet, mais au contraire, parce que l'on sait très bien que l'on ne le possède pas. La définition du rapport sexuel qu'il faut

⁷⁰⁶ J.-J. Rousseau, *Emile*, in Œuvres complètes, *op. cit.*, t. 4, p. 796.

⁷⁰⁷ Stendhal, in *Le rouge et le noir*.

impérativement encadrer dans un contrat qui établit une possession, débouche sur la théorie de la jalousie.

Kant (1724-1804) s'en explique dans *Anthropologie du point de vue pragmatique* : « *Les femmes sont des êtres différents des hommes, qui doivent plaire et se faire désirer. Cette position d'objets de désir les place dans une situation de séduction potentielle permanente qui exige une jalousie systématique de la part des hommes* ». L'infidélité est toujours possible.

Au XX^e siècle

Proust (1871-1922) nous montre narrativement que l'amour est jalousie, une fidélité qui dure. La jalousie est souffrance avant d'être colère, crainte, vanité ou honte. Elle est une forme de fidélité. À l'origine de jalousie, il y aurait, pour Proust et pour Nicolas Grimaldi, « *une secrète dépréciation de soi...* ».

Paradoxalement, **Jean-Luc Marion**, philosophe et académicien, se livre à un véritable éloge de la jalousie avec des propos inhabituels : « *Quand celui qui aime et qui a été aimé est trompé, celui qui a aimé, qui aime encore et qui n'est plus aimé doit continuer à aimer. Or, c'est lui qui a la meilleure part, puisque l'autre a renoncé. C'est celui qui cesse d'aimer qui a perdu. Il faut donc faire l'éloge de la jalousie, sentiment sublime injustement calomnié ! Ce qui est sublime dans la jalousie – car elle peut l'être –, c'est que je suis jalouse parce que l'autre ne m'a pas trahi, moi, mais a trahi son statut d'amant. Je lui fais le reproche, à lui, l'amant, de ne plus continuer à jouer⁷⁰⁸* ».

⁷⁰⁸ C. Perrin, « *La jalousie à l'honneur*. J.-L. Marion après Proust », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2014, 1, n° 278, & 13 et note 76.

Freud et Lacan, les fondateurs de la psychanalyse, nous proposent « *une jalousie jalouse, mais aussi une jalousie amoureuse, à savoir intrinsèque à l'amour* ».

Pour conclure,

On peut dire que le drame se déroule dans cette transition, de l'envie à la jalousie. Les envieux fabriquent des jaloux. Ils sont paradoxalement désintéressés mais s'ingénient à dépouiller les autres de leurs biens matériels ou symboliques.

Pour Giulia Sissa, la vanité joue un rôle secondaire dans l'amour jaloux. La jalousie amoureuse est, avant tout « *un sentiment de souffrance morale et physique, de chagrin et d'affliction à cause de l'éclipse du désir de l'autre, de la perte de sa présence irremplaçable et non parce qu'on serait indûment narcissique, comme l'affirment les censeurs de la jalousie* ». Elle suggère donc de dire sa jalousie au lieu de se plier au conformisme social qui impose de la refouler car c'est son refoulement qui la transforme en symptôme.

Comment définir le bonheur ?

(Juin 2016)

Comment penser au bonheur quand il y a tant de dangers qui menacent l'humanité, une vie sociale agitée, des attentats et des menaces de guerre qui demeurent des préoccupations bien plus urgentes ? Même si la tentation est grande de se réfugier dans la recherche de l'équilibre et le bien-être personnels, peut-on encore aujourd'hui, comme certains penseurs le suggèrent, garder un regard lucide sur le monde afin d'échapper à la surenchère catastrophique et pouvoir être heureux ? Car la vie continue ! Notre thème ne nous engage donc qu'à entamer une réflexion.

À Emmanuel d'Astier de la Vigerie, qui lui demandait sa définition du bonheur, de Gaulle répondit : « *Mais enfin, d'Astier, vous ne croyez pas à ces sornettes* » ! Ne pensait-il pas alors que le bonheur serait tout simplement l'absence de malheur ? Il a vécu la guerre, l'occupation, les privations, les humiliations...

Tout au long de l'histoire de la pensée, des définitions du bonheur multiples et opposées se sont affrontées. « *Tout homme veut être heureux, écrit J.J Rousseau ; mais, pour parvenir à l'être, il faudrait commencer par savoir ce que c'est que le bonheur*⁷⁰⁹ ». ».

Le bonheur est « *un état de la conscience pleinement satisfaite, une chance favorable dans tout ce que nous avons entrepris*⁷¹⁰ », un événement heureux, inespéré, de la réussite, du succès, de la prospérité. Le *plaisir* n'est qu'un élément du bonheur, ne dure qu'un instant et une vie heureuse ne saurait être réduite à une vie de plaisirs ; si chacun connaît des moments de plaisir, tous n'atteignent pas le bonheur ; le *bien-être* n'est que le bonheur physique ; la *prospérité* est le bonheur objectif ou extérieur ; la *béatitude* serait le bonheur

⁷⁰⁹ Rousseau, *Rêver.*, ID., Em., III.

⁷¹⁰ Le Robert.

destiné dans une autre vie à ceux qui auront pratiqué la vertu dans celle-ci ; la *félicité* est le bonheur subjectif, le contentement de l'âme. On appelle *eudémonisme* la doctrine qui considère que la quête du bonheur est le but des actions humaines et *hédonisme* celle qui vise le simple plaisir.

La satisfaction du désir n'est pas la garantie du bonheur. Ce serait peut-être même tout le contraire si, comme le disait Proust, « *plus le désir avance, plus la possession véritable s'éloigne. De sorte que si le bonheur – ou du moins l'absence de souffrances – peut être trouvé, ce n'est pas la satisfaction, mais la réduction progressive, l'extinction finale du désir qu'il faut chercher* ». L'amour aussi pourrait ne pas être la condition du bonheur, mais une simple promesse car il risque d'être éphémère et contrarié par la jalousie ou des peines de la séparation.

Le bonheur, même si on n'y pense jamais, est ce souverain bien que nous cherchons tous. Comme l'écrit Blaise Pascal, « *Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but* ». Mais, « *Au banquet du bonheur, bien peu sont conviés*⁷¹¹ », écrit Victor Hugo. On le cherche tant et on le trouve si peu. Il ne se veut pas tout fait, mais à chacun son bonheur. « *Il n'est que dans le contentement de soi-même*⁷¹² » poursuit Delacroix. C'est aussi, « *le silence du malheur*⁷¹³ » écrit Jules Renard.

Si l'homme est malheureux, c'est pour des raisons qui ne dépendent pas uniquement des circonstances, mais également de notre vision des choses. Pour Épicure, la mort, les dieux, la douleur nous effraient et nous plongent dans l'inquiétude qui nous empêche d'être heureux. Il suffirait donc de supprimer ces peurs qui nous plongent dans le malheur afin de gagner la sérénité individuelle et d'atteindre le bonheur. La philosophie peut nous y aider. Quant à « *Envier le*

⁷¹¹ Hugo, *D. d'automne*, 32.

⁷¹² Delacroix, *Ecrits*, t. II, p. 5.

⁷¹³ J. Renard, *Journal*, p. 166.

*bonheur d'autrui, c'est folie. On ne saurait pas s'en servir*⁷¹⁴ », écrit Gide.

Mais le bonheur n'est-il pas en train de nous échapper ? Malgré l'amélioration des conditions de vie, des progrès de la médecine face à la maladie et à la douleur, l'instabilité du monde actuel, les tracasseries du quotidien et les interrogations métaphysiques semblent prendre le dessus. Ainsi, le bonheur personnel devient fragile et on ne saurait l'atteindre pleinement par ses propres moyens. Comme l'explique Aristote, mon bonheur peut être détruit par le malheur des autres car il dépend aussi du bonheur d'autrui. Il nécessiterait une action commune à la fois politique et personnelle car la compréhension philosophique du monde seule ne suffirait pas.

Comment les philosophes ont défini bonheur ?

Nous allons axer notre réflexion sur la pensée de certains philosophes⁷¹⁵, et nous attarder sur les positions d'Épicure et d'Albert Camus. Pourra-t-elle nous aider à retrouver le chemin du bonheur ?

Eric Aeschmann rapporte cette anecdote⁷¹⁶ : le 15 mars 1917, au cœur de l'Europe en guerre, Rosa Luxembourg écrit à une amie, depuis la prison de Wronke : « Tous les jours, je rends visite à une toute petite coccinelle que je maintiens en vie depuis une semaine sur une branche, malgré le vent et le froid, dans un chaud bandage de coton ; je regarde les nuages, toujours nouveaux et chaque fois plus beaux. Et, au fond, je ne me sens pas plus importante que cette coccinelle. Et dans le sentiment de cette infinie petitesse, je me sens indiciblement heureuse... Je reste fidèle à mon poste, et, à la première occasion, je plaquerai à nouveau mes dix doigts sur

⁷¹⁴ Gide, *L'immoraliste*, p. 169.

⁷¹⁵ Cette étude s'inspire et complète le dossier présenté par Eric Aeschmann dans *Le nouvel Observateur* du 26 juillet 2012, n° 2490.

⁷¹⁶ Eric Aeschmann, *Le nouvel Observateur* 26 juillet 2012, n° 2490.

le piano du monde, si fort que ça fera un beau tonnerre ! » Il en déduit que, non seulement la catastrophe n'empêche pas le bonheur, mais elle est la meilleure invitation à ne pas céder au malheur. Nous sommes donc condamnés à inventer notre propre bonheur, « *y compris au milieu des catastrophes, c'est-à-dire de penser un bonheur rude, difficile, imparfait, mais réel* », écrit le philosophe Pierre Zaoui.

Nous pouvons opposer chez les philosophes, les *Anciens* qui avaient une vision élitiste du bonheur, le lot du sage et les *Modernes* dont le bonheur était désacralisé et démocratique. En effet, chez les *Anciens*, le bonheur est élitiste, raisonné, indifférent aux succès mondains et aux biens matériels, relativement ascétique, guidé par la vertu, susceptible de recevoir un sens *religieux* qui n'était connu que d'une petite élite. Le bonheur des *Modernes* qui fut un « *bonheur commun* » auquel Saint-Just faisait référence, devant la Convention en mars 1794, est un bonheur démocratique, à la portée de tous, purement terrestre, détaché de son sens religieux, qui n'avait rien d'ascétique ou d'élitiste et qui était réduit à la satisfaction des biens matériels élémentaires.

Certains philosophes ont la volonté de réhabiliter la conception ancienne du bonheur qui, d'après Ruwen Ogien⁷¹⁷, paraît condamnée à l'échec, *dans la mesure où plus personne ne croit, aujourd'hui, que la vie du philosophe contemplatif soit la vie rêvée et que les autres ne valent rien !*

Pour **Aristote** (384-322 av. J.-C.), « *S'il est vrai que le bonheur est l'activité conforme à la vertu, il est de toute évidence que c'est celle qui est conforme à la vertu la plus parfaite, c'est-à-dire celle de la partie de l'homme la plus haute. C'est l'activité de cette partie de nous-mêmes, activité*

⁷¹⁷ Ruwen Ogien est un philosophe français contemporain, directeur de recherche au CNRS en philosophie, membre du laboratoire *La République des savoirs*, ses travaux portent notamment sur la philosophie morale et le philosophie des sciences sociales.

*conforme à sa vertu propre qui constitue le bonheur parfait*⁷¹⁸ ».

Épicure (341-270 av. J.-C.) est faussement associé à l'idée d'hédonisme, c'est-à-dire, à une vie dédiée au plaisir, notamment de la chair. Sa pensée sera fermement condamnée par le christianisme. En réalité, sa doctrine est très austère, loin de la recherche à tout prix de plaisir, de la gloire ou de la fortune. Il recommande une morale de la modération et écrit : « *Ne bondissons pas sur n'importe quel plaisir, (...) On ne saurait vivre agréablement sans prudence, sans honnêteté et sans justice*⁷¹⁹ ».

Pour **Marcel Conche**⁷²⁰ qui a traduit, adopté et longuement médité Épicure⁷²¹, **l'épicurisme** est surtout un mode de vie où le bonheur est à portée de main. Il suffit de se simplifier la vie et d'aller à l'essentiel, de faire confiance à la nature, car elle nous a créés pour être heureux et tout ce qui produit ici-bas est utile et bon. L'oubli de la nature et la multiplication des technologies nouvelles qui créent sans cesse de nouveaux besoins risquent de nous asservir. Mais l'épicurien ne se retire pas du monde et ne cherche pas à faire carrière ni à gravir les échelons, il préfère uniquement se mettre en retrait. Il trouve dans son repos une joie qui dure comme la vie elle-même, pour autant qu'il peut la partager avec des amis, mais également une joie en mouvement qui concerne l'esprit seul et qui correspond à l'activité de philosopher, rangée parmi les désirs naturels et nécessaires.

Épicure affirme que le bonheur est le plus grand bien. Il adopte un mode de vie simple et frugal, loin de la jouissance

⁷¹⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*.

⁷¹⁹ Épicure, *Lettre à Ménécée*.

⁷²⁰ Professeur émérite à la Sorbonne et membre de l'Académie d'Athènes. On lui doit une trentaine d'ouvrages. Outre les Lettres et Maximes d'Épicure, il a traduit, aux PUF, le Poème de Parménide, les Fragments d'Anaximandre et les Fragments d'Héraclite. On lui doit une trentaine d'ouvrages dont les essais classiques sur Lucrèce, Pyrrhon et Montaigne. Il a développé son propre système, construit autour de l'idée de la Nature comme source spontanée de toutes choses.

⁷²¹ Marcel Conche, *Philosophie magazine*, février 2014, n° 76.

grossière et cultive l'idéal de l'amitié. Dans la *Lettre à Ménécée*, véritable manuel du bonheur, il formule sa philosophie éthique comme *une vie de plaisir ascétique et vertueuse* dont le message est : « *Agis comme je te le dis, et tu seras heureux* ». Il ne s'agit pas de satisfaire tous les désirs mais de faire disparaître ce qui pourrait nous empêcher d'y accéder, c'est-à-dire, l'absence de trouble au niveau du corps, l'*aponie*, et au niveau de l'âme, l'*ataraxie*.

Sa méthode repose sur l'activité philosophique, réduite au strict nécessaire, un préalable à la méthode du bonheur, au sens à la fois de réflexion sur soi-même et de la connaissance du monde qui nous entoure. Cette réflexion aidera chacun à se libérer de ses craintes et à douter de ce qui semble évident. Car « *Si les hommes étaient heureux, la philosophie serait inutile* ». La vraie philosophie est une médecine qui assure la « *santé de l'âme* » et procure le « *bonheur* ». Elle use d'un médicament, le *tetrapharmakos*. Le *tetrapharmakos* usuel est un onguent composé de quatre ingrédients : cire, suif, poix et résine. Celui du philosophe est composé de **quatre vérités** : sur les dieux, sur la mort et l'au-delà, sur la nature des désirs, sur la douleur. Le premier remède nous délivre de la crainte des dieux, le second de la crainte de la mort, ce qu'Épicure semble définir comme les deux obstacles essentiels au bonheur parce que tant que je ressens la crainte, je ne pourrais jamais être heureux. Il nous invite ensuite à la prudence vis-à-vis des plaisirs et des peines et à développer notre capacité à supporter la douleur.

En effet, ***Il ne saurait y avoir de place pour la crainte des dieux*** qui m'empêcherait d'accéder naturellement au bonheur. Pour Épicure, il y a une infinité de mondes et un monde, tel que le nôtre, ne relève pas d'un plan concerté, il est l'œuvre de la nature (*phusis*), du hasard des rencontres entre atomes. Il place les dieux dans les « *inter-mondes* ». L'image de « *béatitude* » (*makariotès*) que le dieu donne aux hommes est une invitation au bonheur.

La mort nous prive de nos amis, de nos proches et du bonheur que nous avons construit. Mais l'homme est mortel. Épicure pense que tout ce qui existe est composé de matière et d'atomes. Il est convaincu que les corps ne survivent pas à la mort et que l'esprit n'est pas autre chose qu'un organe du corps. Le corps mort, l'esprit ne vit plus. ***Il ne faudrait donc pas craindre la mort*** car elle est une « non-vie » (*mèdzên*), donc une non-sensibilité : « *mort, vous ne sentez plus rien, n'êtes plus rien... Ainsi, le plus effroyable des maux, la mort, n'est rien pour nous, étant donné précisément que, quand nous sommes, la mort n'est pas présente ; et que, quand la mort est présente, alors nous ne sommes pas* ». La sagesse consiste donc à acquérir de la distance à l'égard de l'idée de la mort car si l'homme est occupé à penser à la mort, il ne saurait être heureux.

Il faudrait revenir aux désirs naturels dont la satisfaction est nécessaire à la vie – la faim, la soif –, au bien-être et à l'*indolentia* du corps – le vêtement, l'abri –, d'être philosophe et de vivre en communauté d'affection avec ses amis. Pour cela, il s'agit de ***retrouver la vérité sur les désirs humains*** et leur division en désirs naturels et désirs « vains », suscités par les fausses valeurs sociales car « *Ni la richesse la plus grande qui soit, ni l'honneur et la considération dont on jouit auprès du plus grand nombre, ni rien d'autre qui dépende de causes sans limites définies, ne délivrent du malaise de l'âme, ni n'engendrent une joie qui vaille*⁷²² ».

Le quatrième élément consiste en ***la vérité sur la douleur*** qui dépend de la façon dont elle est perçue et qui peut être tempérée par la joie que l'on a à se souvenir des moments heureux de la vie.

En conclusion, Épicure veut libérer l'homme d'une recherche du bonheur vaine et illusoire. Le progrès de la civilisation ne fait que multiplier les besoins, les tentations, les plaisirs, sans donner plus de bonheur que peut nous procurer une vie simple car « *L'homme qui ne se contente pas de peu*

⁷²² Sénèque, *Sentence 81*. [NDLR : reproduite dans les Sentences vaticanes.]

ne sera jamais content de rien ». Sa méthode voudrait accéder à un bonheur parfaitement adapté à la nature humaine et à la réalité dans laquelle nous vivons, sans souffrance et sans peur. Par ailleurs, la vérité est une autre condition du bonheur car elle nous débarrasse des illusions qui nous font vivre dans la peur et la superstition. Il n'oublie pas enfin l'autre clé du bonheur qu'est *l'amitié*, le plus grand de tous les biens, car « *Parmi les choses dont la sagesse se munit en vue de la félicité de la vie tout entière, de beaucoup la plus importante est la possession de l'amitié* ». Il est donc urgent de devenir heureux car nous mourrons demain.

Sénèque (4 av. J.-C. - 65 apr. J.-C.) qui fut une grande figure du stoïcisme croyait au bonheur capable d'allier raison et vertu, nécessitant l'aide d'autrui, afin de jouir de ses facultés physiques « *en usufruitier vigilant mais sans peur*⁷²³ ».

Montaigne⁷²⁴ (1533-1592) exprime son amour pour la vie et pour l'épicurisme auquel il donne tout son sens. Il le présente comme une morale d'existence. Il veut donner un sens particulier à sa vie et s'y consacrer pleinement, en apprécier les moindres délices, profiter de tous les instants, l'enrichir pleinement et compenser ainsi sa vacuité : « *Il me la faut rendre plus profonde et plus pleine* » afin qu'il ne garde aucun regret face à la mort, qu'il accepte, d'autant mieux, comme finalité de la vie humaine.

Le bonheur est accessible maintenant et ici-bas et la plupart de ces personnes qui se bercent de douces illusions, dont l'espérance, n'auront jamais accès au bonheur. Montaigne exhorte ses lecteurs à *jouir pleinement de la vie et non pas espérer un au-delà meilleur après la mort*, d'accepter les désirs tels que la nature ou dieu créateur les a créés et reproche à ceux qui renient les plaisirs du corps de lui imposer des contraintes.

⁷²³ Sénèque, *De la vie heureuse*

⁷²⁴ Montaigne, *Essais*, Livre III, chapitre 13.

Montaigne s'oppose à la conception que développera Pascal, au siècle suivant, qui considère que l'homme est malheureux par essence et qui place le bonheur suprême en dieu et le salut de l'homme en une vie meilleure après la mort. Il nous exhorte de prendre conscience des bienfaits de la vie et souhaite exprimer une sagesse liée à un certain art de vivre.

Spinoza (1632-1677) fut le premier théoricien rationnel du bonheur. En se libérant de la servitude des « passions », le bonheur est pensé par Spinoza non pas comme une morale ascétique, mais comme l'épanouissement d'un bien-être existentiel à l'aide de la connaissance⁷²⁵, aboutissant au désir éclairé par la raison. « *L'essence même de l'Homme est le désir d'être heureux, de bien vivre, de bien agir* » et le seul accès à la joie est la connaissance de la « nature », c'est-à-dire de l'ordre universel des choses. Cette nature est à la fois matière et esprit. L'homme a ainsi le pouvoir de gouverner son désir par la réflexion, tout en se libérant de la servitude des passions, des *superstitions* et des préjugés et d'accéder ainsi à la félicité.

Dans le système optimiste raisonné conçu par **Leibniz** (1646-1716), le bonheur ne se réduit pas au plaisir, car si le plaisir peut être atteint, satisfait, le bonheur lui ne se laisse jamais donner, il se vise et se projette : *Notre bonheur ne consistera jamais dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections* ». Il réglait aussi de façon plutôt subtile la question de la souffrance humaine : de même que « *le grain jeté dans la terre souffre avant de porter ses fruits* », nos peines finissent par devenir un bien, « *puisqu'elles sont des voies abrégées vers la plus grande perfec-*

⁷²⁵ Robert Misrahi et Mathias Leboeuf, blog *L'après, l'ici et maintenant* ; Robert Misrahi, philosophe spécialiste de Spinoza et professeur émérite de philosophie éthique à l'université de Paris-I (Sorbonne), il est l'auteur de *Le Bonheur, essai sur la joie* (Hatier, 1988) et de *Spinoza* (Entrelacs, 2005).

tion... Notre bonheur ne consistera jamais dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections⁷²⁶ ».

Pour **Kant** (1724-1804), « Le bonheur est la satisfaction de toutes nos inclinations⁷²⁷, le pouvoir, la richesse, la considération, la santé, le bien-être complet et le contentement de son état⁷²⁸ ».

Pour **Hegel** (1770-1831), « Le bonheur n'est pas un plaisir singulier, mais un état durable, d'une part un plaisir affectif, d'autre part aussi des circonstances et des moyens qui permettent, à volonté, de provoquer du plaisir⁷²⁹ ».

Schopenhauer (1788-1860) pense que « Le bonheur positif et parfait est impossible ; il faut seulement s'attendre à un état comparativement moins douloureux⁷³⁰ ».

Pour **John Stuart Mill** (1806-1873), c'est la recherche pour chacun de son plaisir individuel qui fait le bonheur commun ; il n'y aurait donc pas de bonheur sans altruisme.

Qu'est-ce que le bonheur pour **Nietzsche** (1844-1900) ? Il implique de jouir du présent : « Celui qui ne sait pas se reposer sur le seuil du moment pour oublier tout le passé (...) ne saura jamais ce que c'est que le bonheur, et, ce qui est pire encore, il ne fera jamais rien qui puisse rendre heureux les autres (...) Il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir⁷³¹ ».

⁷²⁶ Leibniz, *La Monadologie*.

⁷²⁷ Kant, *Critique de la Raison pure*.

⁷²⁸ Kant, *Métaphysique de mœurs*.

⁷²⁹ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*.

⁷³⁰ Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Editions PUF.

⁷³¹ Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II (1874), § 1.

Georges Bataille (1897-1962) écrivait : « *On me tient pour l'ennemi du bonheur. C'est juste, si par "bonheur", on entend le contraire de la passion. Mais si le bonheur est une réponse à l'appel du désir et si le désir est le caprice même, alors, le bonheur seul est la valeur morale* ».

Selon certaines études, **la quête de l'égalité pourrait entraver celle du bonheur**⁷³². Pour les uns, « *L'égalité n'a en soi aucune signification morale, pour d'autres, on pourrait craindre que l'obsession de l'égalité ne détourne notre attention de questions fondamentales* ». On peut effectivement condamner l'inégalité, regretter que les disparités soient héritées, déplorer et vouloir corriger leurs conséquences négatives mais la préoccupation des économistes *devrait être la pauvreté et non pas si certains ont moins que d'autres, mais si chacun a "assez"*.

Le bonheur selon Albert Camus (1913-1960)

Le bonheur est un fil conducteur qui permet de suivre et de comprendre l'évolution de la pensée et de la vie d'Albert Camus. Ce mot éclaire sa vie et commande même son action. Il pense que « *Le mal qui est dans le monde vient presque toujours de l'ignorance et la bonne volonté peut faire autant de dégâts que la méchanceté, si elle n'est pas éclairée... Car partout où l'on divinise un être ou une idée, cette idée ou cet être se retourne contre l'homme* », contraire son bonheur et pourrait être même source de malheur.

Au début, Albert Camus écrit dans les noces de Tipaza : « *le bonheur est le simple accord entre un homme et l'existence qu'il mène... Il n'y a pas de honte à être heureux, mais aujourd'hui, l'imbécile est roi et j'appelle imbécile celui qui a peur de jouir* ». Il déplore qu'il faille aujourd'hui avouer son bonheur comme s'il s'agissait d'une faute. En l'acceptant, on n'aggrave pas le malheur des autres mais on pourrait

⁷³² *On Inequality* (« De l'inégalité »), de Harry G. ; Frankfurt, Princeton University Press, 2015, rapporté par Books n° 74, mars 2016.

même aider à lutter pour leur bonheur. Au fil du temps, on peut discerner des nuances dans sa pensée. Le bonheur a d'abord été physique, lié aux joies du corps en harmonie avec la nature. Puis, quelques mois avant de mourir, il fait dire à Rambert dans *La Peste* qu'« *Il peut y avoir de la honte à être heureux tout seul, du moment que le bonheur est conçu comme un moyen d'aider les gens qui sont dans le malheur*⁷³³ ».

Parler d'Albert Camus et de la recherche du bonheur⁷³⁴, c'est suivre, à travers son œuvre et donc sa personnalité, les images qui permettent de suivre et de comprendre l'évolution de sa pensée et de sa vie. C'est ainsi qu'il écrit, en parlant de la dernière guerre : « *Nous autres, Français, nous sommes entrés dans cette guerre, non par le goût de la conquête mais pour défendre justement une certaine idée de bonheur*⁷³⁵ ».

Camus n'est pas simple. Le premier moment de cet itinéraire vers le bonheur, le plus important peut-être, fut son adolescence à Alger, dans cette terre, torturée par la violence, pour laquelle il a toujours eu un attachement physique que rien n'a pu briser et où il a gardé cet « *appétit désordonné de vivre*⁷³⁶ ». La nature, en Algérie et dans les pays méditerranéens où il voyagea, en Italie et en Espagne, est propre à l'exaltation du corps et le jeune homme se plongeait, avant que la maladie ne vînt le frapper, dans ce bonheur sensuel qu'on retrouve à travers son œuvre⁷³⁷. Il conservera, comme la source vivante du bonheur, l'ouverture sensible sur le monde qu'il découvrait avec émerveillement lorsqu'il avait vingt ans.

La deuxième raison de l'importance de ce premier moment de la recherche du bonheur chez Camus, c'est quand cette joie de vivre se double d'une philosophie nihiliste : il n'y a ni Dieu, ni vie éternelle ; la mort est certaine et elle est le

⁷³³ Albert Camus, *La Peste*.

⁷³⁴ Inspiré d'une étude et réflexion de Michel Soulié.

⁷³⁵ *Combat*, 22 décembre 1944.

⁷³⁶ Albert Camus, *L'Envers et l'Endroit*.

⁷³⁷ Albert Camus, *Noces, L'Envers et l'Endroit, L'Été, Les Cahiers, La mort heureuse*.

mal absolu puisque la vie corporelle est le seul bien incontestable : la seule joie possible, c'est l'acceptation lucide par l'homme de sa condition, c'est-à-dire la jouissance de son être. Cette angoisse de la mort donne plus de prix au bonheur : « *Être ce rayon de soleil où ma cigarette se consume, cette douceur et cette passion discrète qui respire dans l'air... Je suis heureux dans ce monde car mon royaume est de ce monde* ».

Mais la joie de vivre peut dégénérer en dégradation, comme elle peut devenir la source vivante d'une vertu de vivre. Camus a été sauvé de cette dégradation sans jamais tomber dans un « hédonisme » grossier par une double exigence : de dignité personnelle et d'amour pour les autres hommes. Il écrit dans ses *Cahiers*, en 1937, des lignes riches d'une promesse de dépassement du plaisir sensuel et d'un besoin d'une ascèse d'un gouvernement du corps. Le choc qui déterminera la rupture avec cet appétit de vivre au rythme des jouissances sensuelles fut la guerre et ses exigences, une prise de conscience de l'existence des autres, de la grande misère des hommes et de la volonté de ne pas s'incliner devant le mal.

Ainsi, ce philosophe de l'absurde, cet amant des plaisirs physiques, au moment même où il décrivait un monde irrationnel et vide, se lançait dans une action dangereuse et désintéressée, en participant activement dès 1941 à la Résistance, à l'intérieur du réseau *Combat* où il sera chargé de missions de renseignements. Il sera également l'âme de ce journal clandestin dont il assume la direction jusqu'en 1947. Ce qui l'a poussé en avant, c'est précisément, à la fois l'exigence invincible du bonheur qu'il sentait en lui et le souvenir de la lumière et de l'équilibre qu'il avait connus du temps de son adolescence.

Au milieu même des horreurs d'une guerre, dans un moment où la civilisation est menacée, Camus, cet individualiste, découvre la valeur de la fraternité. Cette transformation, ne va pas sans obstacles, ni reculs. Malgré le premier choc de la

guerre, la conversion ne se fera pas vite. Son individualisme résiste. La lecture des *Cahiers* est significative à cet égard : on y relève des mouvements de recul devant l'action nécessaire, et l'amour des hommes, qu'il accepte pourtant mais sans joie. Il n'a pas encore retrouvé, dans ce nouvel état, le bonheur que l'égoïsme sensuel lui avait donné. Il écrit en juin 1938 : « *La seule fraternité maintenant possible, la seule qu'on nous offre et qu'on nous permette, c'est la sordide et gluante fraternité devant la mort militaire* », alors qu'il cherche en vain à s'engager.

À Paris, au printemps de 1940, exilé de son Algérie, près du désespoir, se rendant compte que tout ce qu'on tente pour le bien de tous finit par l'échec, il perd, au moins pour un temps, la conscience de la révolte et retombe, en ces heures de doute, dans la tentation de l'individualisme. Et en 1941, de retour en Algérie, sous le ciel de son adolescence, il jette ce cri où éclatent à la fois une promesse de fraternité et un dégoût « *du monde des hommes* ». Ce n'est que dans les années 1942 et 1943 que Camus bascule définitivement du côté de la fraternité et qu'il découvre « *la majesté des souffrances humaines* » dont il voyait jusqu'ici surtout l'horreur. Son ambition ultime, c'est de réconcilier la solitude et la solidarité, l'homme et la société, l'art et l'action, dans une synthèse où l'individu s'épanouit dans la personne. Il pense alors que le bonheur particulier s'anéantit devant le bonheur de tous mais en s'anéantissant, il renaît plus pur et plus grand. Et s'il n'y a pas de honte à préférer le bonheur, il pourrait y avoir de la honte à être heureux tout seul.

Nous voilà donc, au terme d'un itinéraire qui a conduit Camus, de la joie de vivre jusqu'à la fraternité humaine et où l'unité intérieure de sa conscience est restée intacte. Il n'a rien oublié de lui-même : « *Je n'ai pu renier la lumière où je suis né, et cependant je n'ai pas voulu refuser les servitudes de ce temps...* » Même s'il conserve encore le reflet de l'illumination et de l'éblouissement des jours de son adolescence, Camus ne dissocie pas le bonheur de la volonté de justice.

De tout son amour, de toute sa volonté, de toute son intelligence, il se voue, pour se mettre au service de l'homme.

Le Rire : le Burlesque

(Décembre 2017)

Le burlesque est une des formes les plus « dynamiques » du septième art où le mouvement peut apparaître comme son principal « sujet » et qui nous fait rire. Il appartient à la grande famille des films comiques qui font entrer le spectateur dans un univers dominé par l'absurde et le non-sens. C'est « un art de l'instant, un genre cinématographique caractérisé par un comique outré, irrationnel, exagéré, extravagant, fondé sur une succession rapide de gags⁷³⁸ » où l'effet immédiat, tout à fait inattendu, l'emporte sur la portée psychologique ou morale.

Le Gag est une situation qui résulte de répliques ou de péripéties inattendues et qui engendre un effet comique. Il s'intègre à la narration et suit le déroulement de l'intrigue. Il « crée une surprise en trompant une attente⁷³⁹ » et « rompt subitement et provisoirement l'ordre tranquille des choses⁷⁴⁰ ». Buster Keaton disait qu'« il n'y a rien de pire qu'un gag déplacé ; cela peut mettre une scène entière par terre, même si le gag en lui-même est drôle ». Les effets comiques les plus appréciés sont les batailles de tartes à la crème et les poursuites ininterrompues en voiture, en vélo ou en moto lancés à toute vitesse qui ne tiennent compte ni des passants, ni des panneaux de signalisation. Cette *pagaille joyeuse* qui est le principe même du burlesque, provoque inévitablement des collisions, des chutes et des catastrophes en chaîne. Ce fut l'essence même du burlesque.

À ses origines, le film burlesque s'adressait à un public modeste. Malgré ses provocations, il ne présentait aucun danger pour l'ordre établi parce qu'il ne jouait pas sur le terrain de la « réalité vraie ».

⁷³⁸ Le Robert, Larousse, Gérard-Georges Lemaire - Encyclopaedia Universalis.

⁷³⁹ Jean-Pierre Coursodon, critique et historien du cinéma.

⁷⁴⁰ Dominique Noguez, écrivain.

Le burlesque au cinéma

La comédie burlesque est née en France au début du siècle dernier. Elle prend, dès les années 1920, toute son ampleur aux États-Unis. Elle touche le cinéma, la peinture, la photographie et le théâtre. Son but est de divertir le public en utilisant les armes du rire. Ainsi, les acteurs et les réalisateurs burlesques qui s'inspirent des procédés hérités du music hall ou du théâtre, inventent sans cesse afin de faire rire, jouent sur toutes les impossibilités, démentent toutes les logiques et refusent de s'adapter au monde social. Le maquillage, les exagérations gestuelles et vestimentaires sont mis à l'honneur. Le scénario est simple et donne naissance à des films essentiellement visuels. On s'attache plus particulièrement à montrer plutôt qu'à tenter de raconter. Le personnage burlesque, tout à fait autonome, jouit d'une liberté *catastrophique* mais il est toujours soumis à la sanction du public.

La comédie burlesque offre à la société qui nourrit son inspiration, « un miroir qui en déforme les valeurs, mais pour mieux les révéler ». « Elle va bien au-delà de la simple opération du rire, écrit Jean Philippe Tessé ; c'est même une affaire très sérieuse, une vision de l'homme face à ses faiblesses et à son environnement⁷⁴¹ ». Tandis que la plupart des films muets *sérieux* font l'apologie d'un individu *fort*, le burlesque, dès ses débuts, prend explicitement le parti de l'homme faible mais reste étranger à tout *a priori* idéologique et à toute sentimentalité facile.

Les films burlesques sont généralement fondés sur une idée unique à partir de laquelle les réalisateurs et les comédiens improvisent une succession de gags visuels, d'acrobaties physiques, de poursuites frénétiques, d'événements incongrus et surprenants, de situations à la limite de l'absurde qui déclenchent inévitablement le rire du spectateur.

⁷⁴¹ Jean-Philippe Tessé, *Le Burlesque*, Cahiers du cinéma, 20.09.2007.

Le cinéma burlesque a ses maîtres et ses stars que l'on retrouve à l'apogée de leur art : Chaplin, Keaton, Harold Lloyd, Harry Langdon, Laurel et Hardy, les Marx Brothers ; sans oublier Jacques Tati, Jerry Lewis, Peter Sellers...

Ce sont les Français Durand, Feuillade, Bosetti, Rigadin, Fabre puis Max Linder qui ont inventé le cinéma burlesque. Le premier film burlesque fut aussi l'un des premiers films de l'histoire du cinéma. C'est en 1895, l'année-même où l'on date la naissance du septième art, que les Frères Lumière présentent *L'Arroseur Arrosé*, un film de quelques dizaines de secondes, mais dont le gag unique deviendra célèbre dans le monde entier.

Jusqu'en 1914, le cinéma burlesque est avant tout français. Il va d'abord sombrer avec l'entrée en guerre des pays européens puis connaître ensuite son âge d'or, au temps du muet, au cours des années 1920 et 1930. Jusqu'à la fin des années 1920, date à laquelle arrive le cinéma parlant, les mises en scènes burlesques des studios hollywoodiens connaîtront un succès indéniable. De nombreux réalisateurs et acteurs ont tourné des films entiers ou des scènes burlesques. Citons les frères Auguste (1862-1954) et Louis Lumière (1864-1948), le comédien réalisateur Max Linder (1883-1925), Georges Méliès (1861-1938)...

À partir des années 1910-1930, le cinéma muet voit apparaître les maîtres du genre, le *slapstick*, littéralement *coup de bâton*, la farce burlesque pour les Américains, un genre d'humour qui implique une part de violence physique volontairement exagérée. L'imprévu intervient autant dans une image isolée que dans l'ensemble d'une œuvre. Même si, pour certains, *faire rire est une chose sérieuse*, les pionniers du *slapstick*, dans leur travail, n'hésitaient pas à s'amuser. La discipline et le plaisir, le réel et l'imaginaire faisaient bon ménage pendant le tournage, mais également dans leur vie privée où ils savaient réaliser de sacrés gags même en dehors du studio.

Au premier regard, le cinéma a créé un comique spécifique où l'anecdote importe peu. Il se base uniquement sur ses seules ressources techniques. Un arroseur arrosé, un sergent de ville poursuivant un cul-de-jatte simulateur, ce sont les premiers gags connus, réalisés par Louis Lumière. Le cinéma naissant *s'émerveille* de ses pouvoirs. Dans *Onésime horloger*, d'André Deed, une subite accélération du temps autorise, en l'espace de quarante secondes, un mariage éclair, la naissance de l'enfant et sa croissance achevée. Dans un autre film, cité par Georges Sadoul : « une nounou se hisse aux Butte-Chaumont sur la voiture de bébé qui se met à dévaler la pente, roule dans les rues, passe les portes de Paris, file sur la route du Havre, entre dans la Manche, vogue sur l'océan, aborde dans une île inconnue, dont les sauvages la prennent pour reine ».

Pourtant, très vite, le burlesque doit avouer sa dette envers l'art du spectacle, du clown, de l'acrobate, du jongleur et de l'illusionniste. Les premiers comiques français, André Deed (Boireau), Ernest Bourbon (Onésime) et Max Linder (Max), viennent du café concert ou du théâtre de variétés. Ils inventent la forme burlesque, héritée du numéro de cirque et de music-hall. Chacun d'eux doit imaginer et typer un personnage qui se substitue dès lors à sa propre personnalité et que le public consacre en le reconnaissant de film en film.

Max Linder (1883-1925) fut le premier grand maître du cinéma comique. Il se situe entre la comédie et le burlesque et introduit, à travers son personnage, davantage de psychologie. À ses débuts, les gags relèvent encore du trucage. Max était traité pour un asthme sévère au point qu'il lui suffisait de souffler sur un mur pour qu'il s'écroule. Il avait pris la route d'Hollywood parce que le burlesque était en train de s'y épanouir alors que, avec l'entrée en guerre des pays européens, le burlesque sombrait en France.

Michael Sinnott, acteur et cinéaste américain, connu sous le nom de scène, **Mack Sennett** (1880-1960), né au Québec,

fut le précurseur du burlesque aux États-Unis et l'un des réalisateurs les plus importants du cinéma muet américain. Il a inventé le *slapstick*, équivalent du burlesque français, il a porté à la perfection la pratique du gag et il a lancé la carrière de plusieurs comédiens qui règneront sur les écrans durant plus d'une décennie.

Grand découvreur de talents, dont Charles Chaplin, Mack Sennett n'eut qu'à puiser dans ce vivier du théâtre, de la scène, du music-hall et de la piste, les acteurs les plus expérimentés. Au cours des années vingt, une pléiade de génies va émerger et s'affirmer. Ils ont d'abord participé à des court-métrages muets qu'ils ont souvent produits eux-mêmes. Puis, chacun a pris une orientation personnelle.

Il fut l'inventeur des hordes de flics (*Keystone Cops*) et avait sa troupe de policiers et de pompiers comiques qui débarquaient sur les lieux du sinistre en même temps que les vrais. De son vivant, on l'appelait « *The king of comedy* », « *Le roi de la comédie* ». Il cherchait à tirer parti des événements spectaculaires de la vie quotidienne : un incendie, une course automobile. Ses pitres et ses cameramen se mêlaient à la foule des badauds. Aujourd'hui encore, on demeure confondu par la faculté d'invention des scénaristes, réalisateurs et comédiens dont il inspira le travail. Les poursuites et les agressions – les tartes à la crème – furent la base de son comique.

Un gag entre mille : Billy Bevan pousse son automobile en panne. Au passage, il accroche, sans s'apercevoir, une bonne demi-douzaine de voitures et les entraîne jusqu'à une falaise où les voitures vont s'écrouler une à une dans le vide.

Le burlesque, au cinéma, doit beaucoup aux premiers artistes qui sont venus de la scène et qui ont fourni la matière comique. Il doit avouer sa dette envers l'art du clown, de l'acrobate, du jongleur et de l'illusionniste. André Bazin disait que dans le burlesque « l'action prime sur la situation. Elle n'a plus besoin d'intrigues, d'incidences, de rebondissements, de quiproquos et de coups de théâtre ». Le personnage s'impose uniquement par ses actes.

Longtemps, Chaplin seul retint l'attention. Il portait déjà une petite moustache et de grandes chaussures sur scène. Doué d'une capacité d'invention, sa vision était révolutionnaire. De par sa spontanéité, il semble renaître et se réinventer à chaque instant, à chaque nouveau geste.

Buster Keaton fut au moins son égal. Ce fut un acrobate, d'une *impassibilité agissante*, un poète et un mécanicien du gag, dont le personnage d'« homme qui ne rit jamais » exerçait une formidable et stimulante énergie pour affronter un univers hostile.

Harold Lloyd qui connaissait la scène depuis l'âge de douze ans, développa une parfaite mécanique comique.

L'impuissance et les absences de Harry Langdon donnaient l'impression de ne pas réaliser ce qui se passe autour de lui. Il élaborait un style lent et rêveur, à l'opposé de Mack Sennett.

La force comique des courts métrages de Stan Laurel et d'Olivier Hardy dirigés à l'époque par Leo Mac Carey dans le sens de l'épopée burlesque, n'a jamais été égalée.

C'est par le biais de la musique, encouragés très tôt par leur mère, que les Marx Brothers entrent dans le monde du spectacle et développent, à partir de 1907, chacun une spécialité dont on retrouvera la trace sur le grand écran : le piano pour Chico, la harpe pour Harpo (d'où son pseudo) et le chant pour Groucho. Mais il ne faudra pas attendre bien longtemps avant de voir s'afficher leur humour de l'absurde, parfois teinté de burlesque.

Tous ces acteurs auront marqué le cinéma. Le trait physique, le costume, l'accessoire, un certain mode de réaction en face du monde ont désormais consolidé ces personnages : la démarche de Charlot, le visage impassible de Buster Keaton, le regard rond et fixe de Harry Langdon, une certaine malice sous les lunettes d'écaillés de Harold Lloyd, le sourire niais de Stan Laurel et le rictus vaniteux d'Olivier Hardy. Le génie des grands comiques est de découvrir une attitude fondamentale et d'en tirer toutes les conséquences. Ils ne rete-

naient que le jeu et oubliaient toute règle à laquelle pouvait être soumise toute vie sociale.

Rien n'est laissé au hasard. Les auteurs des films burlesques insistent à la fois sur la très longue et minutieuse préparation de leurs tournages et sur la part d'improvisation qui ne consiste pas en une trouvaille de dernière minute mais en un temps de travail nécessaire où l'acteur, avec son équipe, ajuste son jeu en fonction de l'effet précis qu'il désire obtenir. Keaton disait « je ne crois pas qu'on puisse improviser de but en blanc. Il faut avoir une base de départ, et alors c'est merveilleux d'être élastique, mais à condition de savoir où l'on veut arriver ». Pierre Étaix déclare avoir pris Keaton pour modèle parce qu'il avait constaté que chacun de ses gags faisait avancer l'histoire. Il pensait qu'il s'agissait là de l'une des règles d'or du comique : « Construire un scénario uniquement à partir de gags. Il faut bien sûr avoir un argument de départ, mais l'argument le plus basique peut être générateur d'idées riches ».

De nombreux films burlesques sont généralement fondés sur une idée unique à partir de laquelle, *gagmen*, réalisateur et comédiens improvisent une succession de péripéties qui déclenchent invariablement un « cataclysme visuel volontairement absurde ». Chaplin utilise des objets dans deux sens à la fois afin qu'ils lui rendent le service dont il a besoin. Dans *The Kid*, une cafetière fera office de biberon. Beaucoup de gestes de Chaplin sont aberrants parce que son goût de l'action le conduit à court-circuiter plusieurs situations. Quand il veut ranger son melon, il trouve toujours, quel que soit l'endroit où il se trouve, l'endroit le plus sûr qui est aussi le plus déplacé : le four d'une cuisine (*The Rink*). Un cendrier est tour à tour le verre d'une convive, un piano à queue qu'il ouvre pour y déposer nonchalamment les cendres de son cigare. Keaton détourne aussi les objets : il utilisera sa cravate pour se faire une fausse moustache et ainsi passer inaperçu ou utilisera un clou comme porte manteau.

L'arrivée du parlant aurait mis un terme au burlesque. La parole ne pouvait rien apporter à ces *artistes du silence*. En effet, les films parlants vont bousculer les règles du burlesque. Les dialogues et la psychologie des personnages sont mis en avant, ce qui fait décliner la toute puissance de l'image, principal atout du burlesque qui va se faire, dès la fin des années 1920, de plus en plus rare dans les salles obscures. Ainsi, les maîtres du genre qui n'ont pas su ou qui n'ont parfois pas voulu se convertir au cinéma parlant, s'éloignent peu à peu des studios hollywoodiens. Seul Charlie Chaplin résiste et parvient à imposer ses mises en scène muettes au cours des années 1930.

Mais, bien que certains aient prétendu que le burlesque ne s'était jamais remis de la disparition du cinéma muet⁷⁴², d'autres comme Les Marx Brothers et W.C. Fields, ont fait renaître l'esprit du genre en utilisant le potentiel comique du discours et des mots. Il faudra attendre les années 1950 et la venue d'une nouvelle génération de réalisateurs et d'acteurs, pour voir renaître vraiment le genre burlesque.

Grâce à Jerry Lewis ou Blake Edwards, acteurs, producteurs, réalisateurs et scénaristes américains et Peter Sellers, acteur britannique, le cinéma classique a entretenu la flamme du comique gestuel et l'a profondément renouvelée.

Au cours de la dernière moitié du XX^e siècle, le burlesque a été brillamment illustré par des cinéastes français tels que Pierre Étaix qui mêle l'art de la comédie et de l'émotion et Jaques Tati, ennemi juré de la parole, un des génies du burlesque moderne qui a su dénoncer avec humour les travers et les excès de la société de consommation...

Avec *Jour de Fête*, *Les Vacances de M. Hulot* et *Parade*, Tati prouve que le burlesque a toujours sa place dans le cinéma actuel. Plus récemment, on pourrait également évoquer, dans le cinéma français, Pierre Richard et bien d'autres, en tant que successeurs du genre.

⁷⁴² Conférence de Stéphane Goudet, critique du cinéma et universitaire français.

Analyse de l'univers du burlesque⁷⁴³

Petr Kral, a consacré un ouvrage général où il analyse l'univers du burlesque. Les films de Chaplin, Langdon, Keaton, Harold Lloyd, Laurel et Hardy ou les Marx Brothers n'ont pas vieilli. Ils constituent des trésors d'imagination et montrent assez d'assurance et de liberté. Ils témoignent, par ailleurs, d'une étonnante lucidité devant la situation faite à l'homme par la société moderne.

Au milieu de cette agression permanente qu'est devenu notre quotidien, le cinéma muet est « comme le dernier réservoir d'une fraîcheur et d'une paix oubliée ». Hubert Marcuse a écrit à ce sujet : « l'agression organisée s'accompagne toujours de bruit (...) C'est le calme qui nous permet de voir, d'entendre et de sentir ce que nous sommes et ce que sont les choses⁷⁴⁴ ». Les images sur l'écran de ces vieux films et l'aspect désuet de leurs ingrédients – les accessoires, les décors, les personnages – sont des moments d'une vie concrète et éphémère. Ils apparaissent, aujourd'hui, comme un précieux témoignage sur un aspect essentiel du réel : sa fugacité.

Le goût désinvolte de la démesure constitue un des atouts du cinéma burlesque, mais il met à son actif ses propres faiblesses. Une de scènes de *The Goat (L'Insaisissable, 1921)*, nous en offre un bel exemple. « Poursuivi par un *policemen*, Keaton se réfugie sous une bâche où attend son inauguration un monument tout frais, représentant un grand cheval blanc ; aussitôt après, la bâche est enlevée pour dévoiler à une assistance médusée une statue *équestre*, avec la silhouette noire de Keaton, fièrement dressé, en guise de cavalier. Mais le cheval, trop fragile, se met soudain à céder sous le poids et finit par s'effondrer complètement. Keaton, malgré ses efforts

⁷⁴³ Petr Kral, *Le Burlesque ou la morale de la tarte à la crème*, Ramsay poche cinéma.

⁷⁴⁴ Hubert Marcuse, « *Art in the one-Dimensional Society* », *Arts Magazine*, mai 1967.

pour rester immobile, doit de nouveau se sauver. Cependant, la caméra continue, un instant, à fixer le piédestal du monument ; le hasard peut alors achever la scène en faisant tomber du socle, une dernière patte molle du malheureux cheval ».

Les comiques du *slapstick* inventent les plus étonnantes de leurs trouvailles en *modestes artisans*. C'est le cas d'une scène de *Our Relations (C'est donc ton frère ! 1936)* où le gros plan des visages de Laurel et Hardy s'écrasant contre la vitre d'une cabine téléphonique, se charge subitement d'une expressivité monstrueuse... Ce qui, à l'arrivée, fait figure d'une audacieuse trouvaille n'était ici qu'un simple « effet » plutôt facile, relevant d'un sens du cinéma, tout à fait évident, mais somme toute primaire. Même la lenteur que mettent Laurel et Hardy à se bagarrer, en marquant un temps d'arrêt après chaque acte de violence, est d'abord, pour un bonne part, une simple astuce technique : une possibilité donnée sciemment au spectateur afin d'accueillir chaque gag par un rire distinct avant de se laisser surprendre par le suivant. L'inspiration burlesque est encore plus évidente dans *Entr'acte (1924)* de Clair et Picabia où un moment du film pourrait d'ailleurs être la plus belle trouvaille burlesque jamais réalisée : « en attendant que s'ébranle un cortège funèbre, un de ses participants goûte pensivement à la couronne mortuaire accrochée à l'arrière du cortège où un dromadaire est attelé à la place du cheval... »

Le burlesque doit avant tout son prestige à son étonnante ouverture à l'imprévu et au hasard et où *la marge de l'imprévisible compte plus que la maîtrise*. Il est en perpétuel jaillissement, un échange ouvert entre l'imagination des cinéastes et la réalité ambiante où l'une éclaire l'autre. Toute invention et tout effort stylistiques y sont constants. Harold Lloyd, avec beaucoup d'autres, en a témoigné lui-même : « Nous ne cessons de changer l'histoire au fur et à mesure. Nous nous étions rendus compte qu'il est bien préférable, en

partant sur une idée, de la transformer en cours de route. Nos scénarios étaient très, très malléables...⁷⁴⁵ » Chaplin improvisait littéralement ses films d'une situation à l'autre, devant une caméra qui enregistrerait toutes les versions successives. Réalisés en général sans aucun scénario détaillé – du moins à l'époque du muet –, les burlesques « s'écrivent » en même temps que l'on tourne.

Pour sonoriser le burlesque muet, on utilise presque toujours une musique de *jazz*. Les frères Marx ont associé le jazz au burlesque à l'intérieur même de leurs films. Leur goût commun de l'improvisation est aussi ce qui lie le jazz au burlesque, mais n'exclue guère, pas plus chez les comiques que chez les jazzmen, une préparation et un entraînement avant la « séance ». Ils sont attentifs au moment de la création mais conservent le maximum de spontanéité.

La vie intervient aussi dans les films qui sont en cours de réalisation, sous forme de plaisanteries privées. Ainsi, d'après Mack Sennet, la première tarte à la crème qui est entrée dans le burlesque aurait été lancée par Mabel Normand qui assistait au tournage en simple spectatrice.

Les acteurs du burlesque n'échappent à rien. Ils doivent jouer autant de leur visage que des mains et des pieds ; ils reçoivent à la figure de vraies tartes et doivent réellement accomplir, face à l'appareil, les plus périlleuses des prouesses. C'est d'ailleurs leur fierté. Leurs nombreux accidents en font foi⁷⁴⁶. Ils ne se bornaient pas à représenter leurs personnages dans des situations étonnantes. Ils finissaient par vivre ces situations réellement.

⁷⁴⁵ Cf. Raymond Borde, *Harold Lloyd*, Premier plan, Lyon, 1968, p. 28.

⁷⁴⁶ Suite à un accident, Lloyd et Keaton traversent d'ailleurs presque toute leur carrière à l'écran privés de quelques doigts. Fait qui ne peut à son tour que s'ajouter aux mystères du burlesque, d'autant plus qu'il nous est toujours resté parfaitement invisible.

L'action est reine dans la majorité écrasante des vieux films muets. Le gag lui-même, cette « unité de base » du langage burlesque, est avant tout un acte. Le héros muet ne connaît point de rupture entre ses intentions et ses actes. Il jouit d'une extraordinaire vitalité qui implique la maîtrise du corps et un courage sans limites. Quand il a besoin d'un véhicule, il s'approprie simplement le premier vélo ou voiture qui lui tombe sous la main. Harold Lloyd, dans *Why Worry?* (*Faut pas s'en faire*, 1923), n'hésite pas à provoquer des accidents pour recommander par la suite aux victimes les soins d'un médecin ami.

Acteur ou figurant, le personnage du burlesque sait tout aussi bien se défendre contre l'agressivité des autres. Quand dans *Neighbors* de Keaton (*Voisins-Voisines*, 1920), une lavandière découvre que quelqu'un a sali le linge qu'elle avait mis à sécher, elle n'y va pas par quatre chemins : elle trempe un chiffon dans un baquet puis le lance à la figure du premier suspect venu, en l'occurrence un maçon parfaitement innocent qui travaillait sur un échafaudage proche.

L'action des personnages, dans le burlesque, est également *ce qui imprime leur mouvement aux objets*. Langdon roule dans *Picking Peaches* (1924), en plein trafic, enroulé à l'intérieur d'un pneu. Snub Pollard circule dans les rues sur un piano à queue (*Sold at Auction, Beaucitron commissaire-priseur*, 1923) ; puis, l'abandonnant à sa destinée, il lui cède littéralement la vedette, le laissant, indifférent à tout, avancer tout seul au milieu de la chaussée.

L'action dans le burlesque est constamment détournée vers un but qui lui est étranger. L'improvisation des acteurs n'est pas seulement le moteur de tout mouvement ; elle fait aussi éclater l'action en séquences disparates, les gags, qui compromettent sa cohérence dramatique. Le mot *gag*, à l'origine, désigne bien un intermède improvisé où le comique, par son dynamisme et par la richesse de son imagination, gagne la sympathie du public.

Cette tendance générale de l'époque qui consiste à voir en toute chose un événement en puissance, gros de possibilités inédites, le *slapstick* l'a simplement poussé jusqu'au délire. Dès que Charlot, dans *A Dog's Life (Une vie de chien, 1918)*, pénètre dans un dancing en cachant son chien dans son pantalon, la queue de l'animal ne surgit pas seulement au grand jour comme si elle appartenait à Chaplin, elle se met en plus à battre la grosse caisse qui se trouve spontanément à côté.

Le burlesque exalte également les lois du hasard qui régissent autant l'improvisation des acteurs que le déroulement de l'histoire : dès qu'une peau de banane est susceptible de déclencher une catastrophe, celui qui cherche l'aventure n'a qu'à sortir dans la rue... ; les véhicules dont les chauffeurs ont perdu le contrôle passent quand même entre deux voitures sur le point de se croiser ; un terrassier qui creusait une tranchée au milieu de la chaussée, se baisse au bon moment pour laisser passer une voiture de course.

Le hasard joue avec le comique un jeu tellement cynique qu'il réduit le rôle du héros – et de l'homme en général – à celui d'une éternelle victime. Hasard ou catastrophe inévitable : la voiture de Keaton⁷⁴⁷, remorque toute sa maison puis tombe en panne sur un passage à niveau au moment où un train apparaît à l'horizon ; évitée in extremis par celui-ci, la maison n'en sera que plus cruellement détruite par un autre train arrivant dans la direction opposée. Cependant, dans la plupart des cas, le hasard va servir le héros du burlesque. Dans *The Paleface*, Keaton peut être précipité de la plus haute montagne, il tombera toujours sur l'unique personnage ou l'arbre qui se trouve en dessous qui amortira sa chute.

Les comiques sont toujours prêts à se mêler des pires histoires et à affronter, sans hésitation, les plus redoutables obstacles. Leur apparente inconscience pourrait être une forme de sagesse : une façon de faire confiance au hasard et de mettre leur destinée entre leurs mains. Keaton, dans *Sherlock Jr*,

⁷⁴⁷ *One Week : La maison démontable, 1920.*

vole au secours de sa bien-aimée assis sur le guidon d'une moto qu'il ne cherche nullement à conduire ; arrivée devant le chalet où la belle se fait maltraiter, la moto heurte une pierre et Buster est projeté en l'air. C'est bien ainsi, pourtant, qu'il tombe à l'intérieur d'un chalet sur la tête de l'agresseur et tire *in extremis* la jeune fille d'affaire. Même quand le héros comique a de la chance, il est le premier à s'en étonner ; fréquemment, il n'en est même pas conscient. Le public est le seul à savoir qu'au début de *The Gold Rush*, Charlot, pendant un bon moment, est suivi par un gros ours ; le héros, lui, n'a l'idée de se retourner qu'au moment précis où l'ours disparaît.

Pour saisir la « leçon » du burlesque, à coup sûr, **les « temps morts »** sont aussi importants et « parlants » que les gags ou les poursuites les plus fébriles.

Les comiques font souvent penser à une poupée vivante par leur manière de jouer. Ainsi Keaton, dont James Agee a pu dire, à juste titre, « qu'il lève le bras comme un sémaphore ». Même un acteur aussi vif que Chaplin, résume parfois son jeu par la répétition toute machinale de quelques gestes sommaires. Larry Semon prend sans hésiter une poupée pour une femme réelle et n'en revient pas lorsque, la saisissant par la jambe, celle-ci se détache du corps et lui reste entre les mains. Dans *Go West*, Keaton regarde un coiffeur dévisser la tête d'un mannequin d'étalage, assis pour plus de commodité dans un des fauteuils destinés aux clients ; peu après, chez un autre coiffeur, il essaiera candidement de dévisser la tête d'une cliente véritable.

L'extravagance des péripéties compte plus que la psychologie des héros. Laurel et Hardy « transforment froidement leur adversaire en une sorte d'épouvantail grotesque » : ils renversent sur sa tête une assiette de fromage coulant, lui coupent une touffe de cheveux et la colle à son menton,

comme une fausse barbiche, fixent à son front une cloche de plombier en guise de corne. Pour finir, ils vont même jusqu'à le couvrir de plumes après l'avoir enduit de mélasse...

Les héros et les accessoires du slapstick sont souvent réduits à un simple schéma, dans leur comportement comme dans leur allure. Quand dans *The Navigator*, Keaton est terrorisé par le simple portrait d'un méchant – oscillant derrière le hublot de sa cabine –, on rit d'abord de ce qu'un comportement si schématique, chez un être vivant, a d'absurde. Pierre Étaix, pour sa part, tournera ouvertement ce principe contre les habitudes du consommateur actuel. Dans *Tant qu'on a la santé* (1966), le héros règle sa conduite tout aveuglément sur les conseils des différents médias ; à peine a-t-il ouvert son journal sur un slogan anti fumeur qu'il le repose déjà sur la table... en même temps que sa cigarette.

Pour une large part, ***le héros burlesque doit aussi à l'objet sa propre personnalité*** : que serait Lyoyd sans lunettes ou Charlot sans son melon ou sa badine ? Quand Keaton, conduisant un fiacre (dans *Cops*), croit avoir réglé son compte à son dentier – appartenant à son cheval – en le mettant dans la poche arrière de son pantalon, le dentier lui mord rageusement le derrière dès qu'il tente de le poser sur la banquette.

Les rapports entre l'homme et les objets sont encore un reflet de ses rapports avec autrui. En effet, les objets qui habituellement servent le comique, deviennent le plus facilement ses détracteurs. À commencer par les voitures : quand Harold examine le moteur de son tacot, il disparaît tout entier à l'intérieur, comme si le moteur l'avait avalé (*Get Out and Get Under*) ; lorsqu'il se lance en voiture à la poursuite d'un adversaire, l'engin le recrache littéralement sur la chaussée pour rouler un bon moment tout seul (*Girl Shy, ça te la coupe*, 1923). Par ailleurs, l'objet s'empare de Keaton pour l'immobiliser en pleine course ou pour ne le faire avancer

que sur place. Dans *The Haunted House*, le coffre-fort de la banque où il travaille le retient par la manche au moment de la fermeture. Quand Langdon, dans *The Strong Man*, couche sur le divan un tapis enroulé, à la place de l'héroïne évanouie, il n'est pas tant victime de l'objet que de sa propre indifférence à l'égard de la dame. Dans tous ces cas, et dans l'ensemble du burlesque muet, le traitement d'autrui en objet est d'abord un fait physique. Les Frères Marx le pratiquaient sans équivoque comme une humiliation morale.

De nombreuses apparitions d'animaux sont dans le burlesque plutôt affligeantes. C'est le cas des gags « anthropomorphiques » qui attribuent aux animaux un comportement humain. Par contre, les gags plus ou moins choquants où l'homme est à son tour rapproché des animaux, présentent presque toujours de l'intérêt. Dans certains burlesques, l'homme devient un animal pour de bon : dans *Dirty Work* (Les Ramoneurs, 1933), Hardy rajeunit si radicalement dans un bain de jouvence qu'il en sort transformé en singe, ne gardant plus que le fameux « melon » d'Oliver. En règle générale, l'intervention des animaux marque l'apothéose finale de la catastrophe où le comique fait littéralement éclater l'« ordre établi ».

À l'écran, ***les comiques trahissent un malaise dans la civilisation***. Seul le narcissisme des comiques « humanise » parfois la féroce vision que les gags du burlesque nous proposent du monde. Il est frappant que l'unique « sujet » d'un grand nombre de burlesques, en particulier de courts-métrages, soit l'irrésistible progression d'une catastrophe. Qu'il s'agisse de Keaton qui, dans *The General*, lance une minuscule buchette contre un canon en mouvement qui fonce tout droit sur sa locomotive... Chez Laurel, cet infaillible sens du rire atteint simplement au génie. Quand, dans *The Music Box*, Hardy et lui causent une véritable inondation dans l'appartement de leur client, Stan ne trouve rien de mieux

que de se mettre à essuyer l'eau... avec son mouchoir. Il cherche une cuvette pour l'essorer ; comme il n'en trouve pas, il égoutte tranquillement le mouchoir dans le chapeau de Hardy. Mais Oliver lui lance un regard si menaçant qu'il s'empresse aussitôt d'assécher avec le même mouchoir l'intérieur du chapeau.

Les comiques ont formulé une *crainte intuitive* qui s'est révélée, par la suite, justifiée : la peur que « le rationalisme trop exclusif de la civilisation actuelle n'aboutisse à la pire irrationalité ». Dans l'œuvre de Chaplin, l'apparent bonheur de l'époque, réservé à une couche de privilégiés, se trouvait bien ouvertement contesté.

Les comiques du burlesque montrent *les vertus cinématographiques du décor urbain*. Les films de Lloyd, à mesure que leur action se déplace vers la campagne ou vers des pays lointains, perdent peu à peu tout intérêt. Keaton ou Laurel et Hardy n'offrent jamais une vision aussi hallucinante que lorsque, dans leur costume ordinaire, ils s'acharnent simplement à construire un pavillon (*One Week, The Finishing Touch*). Tant qu'ils mettent en cause les conventions d'un monde qui leur est familier, les explosions de leurs gags « sonnent juste ».

Le burlesque européen s'approche du burlesque américain à travers le « *thème* » de la *destruction*. *Boireau bonhomme de pain d'épices* (1911-1912), avec André Deed, est déjà à cet égard un film sennettien. « Embauché par un coiffeur, son héros, dès le premier geste, montre que son seul vrai métier est celui de saboteur : à peine a-t-il endossé une blouse de travail, selon le vœu du patron, qu'il remet par-dessus la blouse son affreux manteau *de ville*, enlevé quelques secondes plus tôt. Par la suite, à son premier client, il mettra de même une serviette au cou en recouvrant le journal qu'il est en train de lire, avant de l'envelopper à son tour dans le fameux manteau ». Cette *obsession de l'enveloppement* est une des constantes des premiers burlesques. Quant à Boireau,

détruire sera sa seule préoccupation : « il arrache le dossier du fauteuil de son client en y fixant une serviette, il fend le dos de la veste du malheureux en lui donnant un coup de brosse – après l’avoir recouvert entièrement de mousse et de poudre –, il met le feu à la chevelure d’une cliente avec un fer à friser... » Même lorsque son patron, pour finir, l’envoie dans la rue d’un coup de pied, il ressort de la boutique par le mur, en laissant un gros trou en guise d’adieu.

En plus du goût de la destruction, *le burlesque européen est lié à la matière* – à travers la chair – *par sa cruauté physique*. Un irrépressible goût de la plaisanterie macabre et féroce se manifeste déjà chez Méliès, dans *Hydrothérapie fantastique* (1910) où un médecin met un tel élan à remplir d’eau le corps d’un malade que celui-ci gonfle à vue d’œil comme une baudruche et finit par exploser. Le burlesque, ici, rejoint directement certaines grosses farces médiévales qui, sous couvert de plaisanterie, étaient destinées à conjurer l’effroi « existentiel » face à la vie et l’angoisse du néant.

Le burlesque met en valeur le concret du monde et relègue l’« histoire » au second plan. Ainsi, il est plus libre d’exalter les choses elles-mêmes. Les gags transforment en événement le moindre épisode. Chaplin, éméché, ne saurait s’asseoir sur son lit sans précipiter son chapeau au sol d’un hoquet ; Laurel, voulant escalader un mur, ne saurait poser ses mains sans qu’un chat sorte de l’ombre et lui passe dessus. L’action, dès le départ, n’est là que pour déclencher des accidents de cet ordre, aussi nombreux et imprévus que possible. Dans *Never Weaken* de Lloyd, le héros, acculé au suicide, n’arrive pourtant pas à se tuer. Au moment de boire du poison, il s’aperçoit que sa lettre d’adieu comporte une faute d’orthographe et se dépêche de la corriger ; en remarquant ensuite qu’un bouton de sa chemise ne pend qu’à un fil, il décide de l’enlever complètement mais renverse en même

temps le verre avec le poison. Quoi qu'il fasse, les choses du monde ne veulent pas le lâcher.

Les choses, dans le burlesque, ne sont pas censées fonctionner mais donner lieu à des images. Le réalisme du burlesque n'est pas un réalisme descriptif. Quand ils veulent démontrer ce qu'est un chapeau, les comiques ne le laissent pas sur la tête ; ils nous le présentent alors que le vent l'arrache et oblige son propriétaire à courir après. Le concret de telles sensations, de telles images, pourrait encore aujourd'hui être ce que le burlesque garde de plus vivant. Quand Oliver cherche à entrer dans une maison par la fenêtre⁷⁴⁸, il broie lentement du pied le melon de Stan qui, à quatre pattes, essaie de lui servir d'appui. Le chapeau écrasé nous fait soudain oublier les plaisanteries, au profit d'un « message » autrement urgent. Brutalement, nous nous souvenons que le monde où nous vivons est *concret*, matériel, résistant : c'est la réalité toute entière, en quelque sorte, qui nous interpelle, à travers ce chapeau maltraité.

Par ailleurs, *le chapeau masculin* joue le rôle de l'accessoire principal. Il serait un objet drôle, étrange, un symbole sexuel et un emblème de l'autorité paternelle. Il traduit dans le burlesque *l'absurdité du réel*. Chez Chaplin comme chez Laurel et Hardy, les jeux de chapeaux sont de véritables « axiomes » comiques : des clins d'œil rituels dont le seul retour est un appel au rire. Chaplin, de tous les comiques, est peut-être celui chez qui le mystère du chapeau a trouvé sa meilleure définition. Qu'il fasse tomber son melon d'un hoquet devant nous ou que, éméché, il se dandine d'un mouvement hésitant devant le même melon accroché à un montant de son lit, il pose d'emblée le chapeau comme une énigme, « irréductible à quelque symbolisme que ce soit ».

Le burlesque rend au concret un délirant hommage au niveau de la seule image. Ainsi l'image qui apparaît dans *Steamboat Bill Jr* de Keaton : un barbu d'allure sauvage, debout dans la charpente d'un toit fendu par le cyclone, maintient ensemble

⁷⁴⁸ Scram, *Les Deux vagabonds*, 1932.

les deux moitiés du toit par le seul effort de ses deux bras crispés. Ailleurs, l'action du burlesque elle-même est d'abord un infatigable remplissage : les lieux ne semblent destinés qu'à être envahis en un tournemain de foules déchaînées, de piles de tartes à la crème chargées en projectiles, de voitures s'entraînant sans fin comme à plaisir, dans des accidents apocalyptiques. Le plus souvent, la fureur du burlesque se confond avec celle des acteurs. Tous ou presque, ne pensent qu'à s'acharner contre le réel, sous le moindre prétexte. Dans *Casimir et les lions*, un des personnages joue littéralement avec le feu : il « oublie » pendant longtemps une jambe dans une cuisinière allumée, comme pour mieux déguster les flammes qui consomment peu à peu son pantalon. Chaplin, dans *A Night Out*, met la même insistance maniaque à badiageonner une étagère avec du dentifrice, en utilisant sa brosse à dents. Le monde, aux yeux des comiques, « est bel et bien là pour être tripoté et fouillé, dévoré, caressé et palpé, de préférence tout cela à la fois ».

Le goût du concret et le goût de la *métamorphose*, dans le burlesque, sont étroitement liés et relève d'un procédé majeur de tout l'art moderne : *le montage*. Homme, animal ou objet, tous les éléments, à travers les images retrouvent constamment une sorte de disponibilité première, leur permettant de s'accoupler et de se renouveler à loisir. Le moindre figurant est une boîte à surprise. On ne sait jamais trop ce qu'on fera apparaître en enlevant le couvercle.

Tous les comiques ou presque ont succombé, à un moment donné, à un *véritable délire oral*. Leur appétit est littéralement sans limite ; tout sera tôt ou tard mangé. Semon déguste une houpe à poudre, Harpo Marx avale des plumes d'oreiller... Il peut également goûter aux plats les plus extravagants : mordre dans le combiné, se faire un sandwich avec la cravate de Chico, mettre entre deux pains le cigare de Groucho, en guise de saucisse. Pendant le match de rugby de *Horse Feathers*, il agit de même avec le doigt d'un joueur... Une telle boulimie est à la fois physique et métaphysique.

Leur envie de goûter à tout dépasse la simple sensualité et nous ramène aussi à cette *faim métaphysique*.

Le burlesque pousse son obsession du concret jusqu'à sa dernière conséquence : *la catastrophe* qui apparaît également comme une *autodestruction symbolique*. Il ne s'intéresse qu'à un monde qui ne tourne pas rond où tous les comiques sont d'abord des trouble-fête et des créateurs de désordre.

Le burlesque exalte également le corps. Dès le début, la vitalité des comiques vise mieux qu'une prouesse mais seulement une dépense physique sans projet, le plaisir de bouger et de grimacer – de « faire le clown » – en dehors de toute règle. Charles Prince, dans *Rigardin a l'œil fascinateur*, n'hésite pas à nous offrir, en conclusion, un simple concours de grimaces. Même quand leur action semble viser un but, les comiques, fréquemment, s'agitent plus qu'ils n'agissent : l'arrosage d'un jardin n'est pour Chaplin qu'un prétexte pour courir d'une rangée d'arbres à une autre, dans un slalom aussi joyeux qu'inutile (*The Tramp*).

Primaire, démesuré, ***le burlesque est aussi étonnamment cruel.*** Tous les protagonistes de Sennet se distinguent par un remarquable manque de scrupules moraux. Même chez Laurel et Hardy, la bonhomie est souvent relayée par une cruauté permanente : ainsi, quand, après que Laurel ait disparu derrière une caisse en portant une échelle sous le bras, nous entendons un coup assourdissant, puis nous voyons surgir Hardy qui se tient un œil avec une grimace douloureuse (*The Music Box*). Ailleurs, Laurel enfonce son doigt dans l'œil d'Olivier tout à fait exprès, reculant même pour prendre un maximum d'élan... Chaplin lui-même ne se contente pas de traiter autrui en objet, joignant la cruauté à l'hypocrisie. Dans *Gentlemen of Nerve (Charlot et Mabel aux courses, 1914)*, il mord sans hésiter dans le nez d'un voisin qui, dans la foule des spectateurs d'une course d'automobiles, met sa tête trop près de la sienne. Dans *His Trysting Place (Charlot papa,*

1914), il fait mine de brûler un enfant dans le four d'une cuisinière. À l'occasion, Chaplin et ses partenaires vont jusqu'à se féliciter de leurs coups.

Chez Laurel et Hardy, l'invention comique propose à la violence un remède pour ainsi dire original. Quand, dans *Double Whoopee*, Laurel se débarrasse d'un importun sans chemise en arrachant *un* poil à sa poitrine, en le lui jetant dédaigneusement derrière le gilet et en lui recouvrant le torse d'un papier tue-mouche enduit de colle, il désamorce en partie sa propre colère au moment même où il l'exprime. Mieux, dès le début, il ne lui donne libre cours que pour la désamorcer. Mais, aussi surprenante soit-elle, la violence n'est pas désamorcée entièrement car où s'arrête la plaisanterie pour céder la place à un simple plaisir d'humilier ?

La violence burlesque contient aussi une part de « mystification, d'irréalité sournoisement intégrée à la réalité ». Quand Hardy sort de derrière la caisse en se tenant l'œil, nous savons, au fond, qu'il évoque seulement un accident qui n'a pas vraiment eu lieu ; et si nous rions, c'est moins à ses dépens que pour combler le vide entre l'inexistence de l'accident et l'illusion parfaite qu'il nous en donne. Nous touchons là à l'essence même de cet « humour noir ».

La désinvolture cynique d'un Keaton ou d'un Chaplin, la façon expéditive et peu sentimentale dont ils réagissent au malheur d'autrui, ont sur nous un effet comparable : on en rit d'autant plus que ce ne sont là, en fait, que des « fantasmes » de cruauté et de violence. La cruauté du burlesque, sous son apparente gratuité, fait transparaître, dès l'origine, *un réalisme moral*.

Ce que le burlesque en général et les films de Chaplin en particulier ont apporté de si nouveau n'était pas seulement leur fantaisie, mais aussi et d'abord, toute une *expérience du monde*. Les pionniers du burlesque n'ont pour la plupart rien d'intellectuel. Le cinéma leur permet simplement de survivre – voire de faire fortune – et, autant que possible de s'amuser.

Riches de leur expérience, leur personnalité leur permet de fabriquer leurs films en bricoleurs inspirés, sans préjugés. En dehors de tout programme idéologique ou esthétique, les comiques représentent sur l'écran toutes ces « petites gens » qui constituent la majorité de leur public et qui trouvent naturellement dans le cinéma un art à leur portée. Le burlesque leur fait prendre une franche revanche sur le monde qui les entoure.

Le burlesque ne cesse de désamorcer nos actions et nous apprend que nous sommes rarement aussi irrésistibles que nous voulons le croire. Pensons seulement à cette scène de *A Dog's Life* où Chaplin, si vite qu'il court, se fait successivement dépasser par d'autres à tous les guichets d'une agence d'emploi. Quelle vie n'est pas émaillée en permanence d'humiliations analogues ? Toutefois, le mérite du *slapstick* est de nous permettre de le reconnaître.

Tout le cinéma burlesque, en ce sens, pourrait trouver son emblème dans une image saisissante du début de *City Lights* : celle d'un Charlot qui, découvert par des dignitaires dans les bras d'un monument qu'ils viennent d'inaugurer – et où il s'est endormi la veille –, se borne, assis sur la statue, à rajuster le tissu de son pantalon d'un geste tout à la fois gêné, endormi et discrètement moqueur. Au cœur même de la cérémonie, son petit geste suffit à faire éclater au grand jour toute notre touchante misère, non pour nous accabler, mais, du seul fait qu'il nous fasse en même temps rire de nous-mêmes, il nous permet aussi de nous accepter.

On aurait, par ailleurs tort de confondre l'insolence des gags avec un propos militant. La critique sociale qu'ils contiennent n'est qu'un aspect de *la méfiance générale des comiques pour les tabous* auxquels nous obéissons et auxquels ils s'attaquent sans distinction. Ils ne cessent de faire publiquement, à notre place, tout ce que l'éducation nous interdit de faire. Ils nous donnent une véritable *leçon de liberté* en nous

enseignant une saine méfiance vis-à-vis des apparences. En effet, la démystification et une critique généralisée des apparences sont des principes essentiels et permanents de tout le burlesque. Le gag tend, de façon générale, à rafraîchir notre vision. D'où, l'empressement avec lequel les comiques confondent la réalité et la simple apparence, allant jusqu'à accrocher un chapeau sur un clou dessiné (Keaton dans *The High Sign*) ou à prendre une poupée pour une femme vivante.

Les comiques bousculent aussi des valeurs établies. Quand Sennet dit que lui et ses confrères étaient des spécialistes de la « dignité irritée » et de la « mise sens dessus dessous de l'Autorité⁷⁴⁹ », il sait de quoi il parle ; du moins, au niveau du gag et du geste isolé. Tout naturellement, le comique s'en prend aussi au pouvoir et à ses symboles, à commencer par toutes sortes d'uniformes : excité, Lloyd arrache « mécaniquement » les médailles de la poitrine du général (*His Royal Slynness, Le Royaume de Tulipatan*, 1919) ; Laurel, dégradé par un officier et mis devant un peloton d'exécution, montre insolemment un dos plein de décorations de rechange (*Under Two Jags*, 1923).

Le burlesque américain apparaît aussi, dès le début, comme un reflet « critique » de toute la société moderne. Dans tout le pays, des milliers d'organismes commerciaux avaient lancé le slogan : « le temps c'est de l'argent ». Mais les poursuites hilarantes d'un *mille-à-la-seconde* dans les films comiques de Sennet indiquaient clairement que « plus on va et moins on réussit ».

La technique, elle-même, prend d'ailleurs dans le burlesque un aspect cauchemardesque. Elle fait aussi entrevoir, à l'avance, les méfaits d'une consommation effrénée et d'un culte du confort poussé jusqu'à une métamorphose de l'homme en robot.

Chaplin, dans les séquences célèbres de *Modern Times*, va pour sa part, jusqu'à « une vision de l'homme aliéné par le

⁷⁴⁹ Cf. Davide Turconi, *op. cit.*, p. 27.

travail ». Même lorsqu'il quitte, dans un accès de « folie », la chaîne où il est ouvrier, son personnage n'en reste pas moins réduit à un mécanisme vivant ; c'est encore d'un geste tout machinal que, confronté à une femme, il trahit alors son désir, en lui resserrant les boutons de la jupe avec ses clés de montage. En comparant dans un montage parallèle les ouvriers arrivant au travail à un troupeau de moutons, le comique n'hésite pas non plus à suggérer que sa critique du « système » englobe jusqu'à ses victimes.

Mais *la morale du burlesque* se confond avec son respect foncier du réel et son sens du concret. Quand une jeune beauté, jouée par Jean Harlow, sort dans *Double Whoopee* d'un taxi devant l'hôtel où Laurel et Hardy sont portiers, il ne peut pas arriver ce qui arrive alors, « la portière du taxi claque, un pan de la robe, déjà *légère* y reste coincé, s'arrache, et voilà que la blonde rayonnante, sur le fond d'une nuit de pluie et d'asphalte mouillé, apparaît au seuil du palace, presque nue, vêtue de ses seuls bas et d'un bustier noirs ». De fait, même de vouloir faire rire, le comique peut difficilement voir une belle robe sans essayer de l'enlever, ou un haut-de-forme sans essayer de le faire tomber.

Le burlesque est d'ailleurs essentiellement « sans but » même au niveau du récit qui, en dehors de toute histoire, fait place à une incertitude généralisée. Le gag, quant à lui, est *impartial* jusqu'au rôle qu'il assigne au comique : que Chaplin fasse tomber les cendres de sa cigarette dans la bouche d'un adversaire (*In the Park*) ou dans son propre chapeau (*The Rink*), que Keaton, à moto, chasse les ouvriers effrayés d'une tranchée de terrassement ou que ceux-ci, au contraire, l'éclaboussent à son passage de sable, (*Sherlock Jr*), notre rire est essentiellement le même. Ce qui compte par-dessus tout est *le paradoxe* de la rencontre et du *dépaysement* qui en résulte.

Même lorsque Chaplin s'en prend à un prêtre, ses gags dépassent l'anecdote d'une plaisanterie anticléricale. Que le curé

s'avère être un escroc (comme dans *Police*) ou qu'un vulgaire bagnard puisse, au contraire, le remplacer sans problème dans ses nobles fonctions (*The Pilgrim*), le quiproquo ne tend encore à prouver que la fragilité des valeurs – et des apparences – en général.

Le comique ne fait qu'**exalter le conflit** en tant que ressort même du burlesque. Laurel et Hardy, dans *the Finishing Touch*, sont les contradicteurs d'eux-mêmes : aveuglés par leur élan, ils se ruent tous deux sur une seule pierre et se la disputent rageusement, bien qu'ils agissent tous deux dans un intérêt commun. Même Keaton, certes, ne réussit pas toujours à rester en dehors du combat : lorsque, dans *Our Hospitality*, il tente de séparer un homme et une femme qui se battent, le couple ne se réconcilie brièvement que pour l'insulter avant de reprendre la bagarre.

De façon générale, le burlesque américain, à la différence du burlesque européen, à la fois trop rationnel, trop spirituel et trop anecdotique, respecte davantage les choses dans leur poids et leur « opacité » matérielle. Les comiques italiens ou français donnent à leurs gags une tournure descriptive en les intégrant coûte que coûte à une « histoire » : Onésime accélère le temps pour pouvoir hériter, Max cherche à grandir *pour* se concilier les parents de son amie. Ce qui enlève au burlesque européen son efficacité comique : « tantôt ses idées souffrent d'être trop complexes et raffinées, tantôt elles tombent en panne pour être trop insistantes et trop lourdement « amenées ».

Pour les Européens, la réalité est matière à idée. Les Américains, eux, la trouvent fascinante « au naturel », dans sa matière propre et cherchent, avant tout, des idées qui la mettent, elle-même en valeur. Là où un Bosetti ou un Durand taillent arbitrairement dans le concret du monde des intrigues, Sennet et ses successeurs poussent simplement des faits ordinaires à des conséquences imprévues. Le cinéma de Mack Sennet et de Hal Roach, écrit Raymond Borde dans son

Harold Lloyd, « a pour langage le gag, pour morale la liberté et pour décor la réalité ». L'imaginaire est d'autant plus puissant, ici, qu'il a plus *de chair et de volume* ; la destruction d'une vraie voiture, la spectaculaire chute d'une grosse dame qui se conduit en parfaite bourgeoise sont beaucoup plus impressionnantes que si la voiture n'était qu'en carton ou si la dame n'était qu'une silhouette sans épaisseur.

Aucun humour, fût-il « purement » burlesque, ne saurait fonctionner de quelque façon absolue, sans prolongements dans l'ensemble de notre vision du monde. Le burlesque peut fonctionner comme une critique des mœurs et de la société. L'exactitude même des gags, de leur idée comme de leur exécution, ne sont là que pour *faire passer dans le monde une tempête de liberté*.

BIBLIOGRAPHIE

- Gérard-Georges Lemaire, Le burlesque, *Encyclopaedia universalis*.
- P. Kral, *Le Burlesque, ou Morale de la tarte à la crème*, Stock, 1984 et Ramsay poche cinéma.
- Norbert Abouharham, *Le Burlesque au théâtre*, éditions L'Entretemps [archive], 2015. (ISBN 978-2-35539-211-5).
- A. Ayfre, *Conversion aux images*, Paris, 1964.
- R. Benayoun, *Les frères Marx*, Seghers, Paris, 1980.
- L. Mac Carey, « Entretien, filmographie », in *Cahiers du cinéma*, n° 163, févr. 1965.
- J.P. Coursodon, *Keaton et Cie, les burlesques américains du muet*, Paris, 1964.
- B. Keaton, « Rétrospective », in *Cahiers du cinéma*, n° 130, av. 1962.
- J. Lewis, « Entretien, filmographie », in *Cahiers du cinéma*, n° 197, déc. 1967.
- F. Mars, *Le Gag*, Paris, 1964.
- Groucho Marx, *Groucho and Me*, Paris, 1962.
- Harpo Marx, *Harpo parle*, Paris, 1963.
- E. Morin, « Les stars comiques », in *Cahiers du cinéma*, n° 6, déc. 1956.
- David Robinson, *Chaplin*, Ramsay cinéma, 2002.
- Claude Jean Philippe, *Charlie Chaplin*, Encyclopaedia universalis.
- A. Bazin, *Charlie Chaplin*, rééd. Ramsay, 1985.
- C. Chaplin, *Histoire de ma vie*, rééd. Presses pocket, 1989.
- S.M. Eisenstein, « Charlies the Kid », in *Europe*, Paris, 1947.
- E. Faure, « Charlot », in *Fonction du cinéma*, Paris, 1952.
- P. Leprohon, *Charles Chaplin*, rééd. Séguier, 1988.

- J. Mitry, *Tout Chaplin*, Atlas, 1987.
- G. Sadoul, *Vie de Charlot*, L'Herminier, Paris, 1978.
- Jean-Patrick Lebel, *Buster Keaton*, collection Classiques du cinéma, Éditions universitaires, 1964.
- Marcel Oms, *Buster Keaton*, Premier Plan, 1964.
- Buster Keaton et Charles Samuels, *Mémoires. Slapstick* (traduction de l'autobiographie *My Wonderful World of Slapstick*), Librairie L'Atalante, 1984 ; réédition collection Points/Virgule, Le Seuil, 1987.
- Jean-Pierre Coursodon, *Buster Keaton*, Seghers, 1973 ; réédition par les éditions Atlas-l'Herminier, 1986.
- Robert Benayoun, *Le Regard de Buster Keaton*, Herscher, 1982 ; réédition dans la collection Poche/Cinéma, Ramsay, 1987.
- Olivier Mongin, *Buster Keaton, L'Étoile filante*, Hachette, 1995.
- Claude Jean Philippe, *Buster Keaton, Encyclopaedia Universalis*.

Mensonge et superstition

(Juin 2018)

Le mensonge est le premier obstacle à la vérité, une *parole* de mauvaise foi qui déforme volontairement la réalité et la remplace par une fiction, tenue dans l'intention de tromper ou de produire de l'illusion. Il serait peu efficace et assez facilement combattu s'il ne s'appuyait pas sur la crédulité de ses victimes.

Proust considère que « le mensonge est essentiel à l'humanité »⁷⁵⁰ et Hanna Arendt, « un moyen parfaitement justifié dans les affaires politiques » alors que pour Montaigne, bien qu'il conçoive qu'il ne faille pas toujours tout dire, « mentir est un mauvais calcul »⁷⁵¹. Et de poursuivre, « Si, comme la vérité, le mensonge n'avait qu'un visage, nous serions en meilleurs termes. Car nous prendrions pour certain l'opposé de ce que dirait le menteur... En vérité, mentir est un maudit vice. Mais le revers de la vérité a cent mille figures et un champ infini »⁷⁵². A. France aime la vérité et croit que l'humanité en a bien besoin car il n'y a pas de société viable sans confiance, sans fidélité à la parole donnée ; mais « elle a bien plus grand besoin du mensonge qui la flatte, la console, lui donne des espérances infinies. Sans le mensonge, elle périrait de désespoir et d'ennui »⁷⁵³.

Kant affirme que « le mensonge n'est jamais juste et qu'il est toujours moralement répréhensible parce qu'il corrompt la capacité morale de l'homme et remet en cause la dignité d'autrui »⁷⁵⁴ mais Benjamin Constant, défend un droit de mentir par humanité car « dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité. Or nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui »⁷⁵⁵.

⁷⁵⁰ Proust, *Recherche du temps perdu*, t. XIII, pp. 236-237.

⁷⁵¹ Antoine Compagnon, *Un été avec Montaigne*, Équateurs parallèles, 2013.

⁷⁵² Montaigne, *Essais*, I, IX.

⁷⁵³ Anatole France, *Vie en fleur*, Postface.

⁷⁵⁴ E. Kant, *D'un prétendu droit de mentir par humanité*.

⁷⁵⁵ B. Constant, *Des réactions politiques*.

Selon une troisième perspective, l'utilitarisme considère le mensonge comme une option toujours possible, mais doit tenir compte des inconvénients et des avantages.

Tandis que l'esprit critique recule, que la pratique religieuse traverse une crise morale et intellectuelle et que le monde politique et associatif est en panne, la est au mieux de sa forme. Le monde en subit, à travers les âges, une influence croissante parce que la nature humaine est attirée par le hasard et l'irrationnel qui la confortent souvent dans son quotidien, par le désir de dominer la nature et de vaincre le destin. Elle est considérée comme « une déviation, une perversion, une caricature de la religion, fondée sur la crainte ou l'ignorance et contraire à la raison »⁷⁵⁶. Elle chercherait à attribuer à l'objet le pouvoir d'influencer la destinée d'un individu ou d'une collectivité. En psychanalyse, « c'est une croyance irrationnelle..., une intelligibilité fondée sur le narcissisme et la pensée magique, ainsi que sur la projection psychique »⁷⁵⁷.

La superstition serait-elle un *mensonge* ? Son étymologie vient du latin *superesse* qui signifie « être superflu », en allemand, *Aberglaube*, du verbe *glauben*, « croire », et *aber*, « à l'envers ». Elle est une attitude irrationnelle qui a pour source l'ignorance et la peur, fondée sur « la croyance en des déterminants mystiques du destin de l'individu »⁷⁵⁸ qui sont intimement liés à la nature où il ne maîtrise ni les causes, ni les effets.

Elle se fonde sur des affirmations qui attribuent aux phénomènes naturels des causes *surnaturelles* qui n'ont jamais été prouvées, qui ne sont même pas vraisemblables et dont on espère obtenir des faveurs. Ce sont donc des mensonges. Mais certains ont envie d'y croire afin de se sentir en sécurité parce que la réalité serait difficile à appréhender, la vie pleine de

⁷⁵⁶ Jacqueline Russ, *Dictionnaire de la philosophie*, Bordas.

⁷⁵⁷ Michèle Porte, *Grand dictionnaire de la philosophie*, Larousse.

⁷⁵⁸ Theodor Adorno, *Etudes sur la personnalité autoritaire*, Editions Allia.

choses imprévues, l'avenir difficile à prévoir, la mort à la fois certaine et inconnue. Il suffit alors à certains hommes ambitieux et avides de pouvoir d'exploiter ce besoin de sécurité en se fondant sur un mensonge.

À cause des nouveaux systèmes de communication, l'ésotérisme, fréquemment « instrumentalisé à des fins strictement commerciales ou à des fins politiques souvent inavouées »⁷⁵⁹, touche désormais un immense public, à travers des *best-sellers*, des films et des séries télévisées où l'on promet au lecteur ou au spectateur de lui donner les moyens de déchiffrer un invisible illusoire, de connaître le passé, de comprendre le présent et de prévoir l'avenir. Le mystère fait rêver et le « secret » excite la curiosité.

Plusieurs sondages réalisés en France avaient révélé que des jeunes de dix-huit à vingt-quatre ans étaient attirés de façon surprenante par l'irrationnel. Un rapport officiel, réalisé par l'inspection générale de l'Éducation nationale tentait d'évaluer la montée d'une *demande religieuse* chez les jeunes scolarisés, qui correspond à une interprétation de plus en plus idolâtre et identitaire du religieux révélant ainsi une approche fétichiste de la croyance.

En France, le nombre d'astrologues et de voyants ne fait que croître. Dans l'édition française, le secteur regroupant les ouvrages d'ésotérisme et d'occultisme dépasserait de loin le chiffre d'affaires de toute l'édition et celui des voyants français, le triple des dépenses de consultations des médecins généralistes. Aujourd'hui, c'est sur l'internet que se déploie cette vaste *encyclopédie* de la crédulité. Même si des voix s'élèvent, de façon éparse, au nom de l'intelligence, elles demeurent sans écho.

⁷⁵⁹ *Ibid.*

Comprendre la superstition

La superstition court à travers les âges et elle survit toujours par le biais de la foi que l'homme investit dans tel objet ou dans telle pratique car il supporte mal les incertitudes. Il a alors besoin de la superstition surtout à des moments de peur et d'angoisse pour calmer son anxiété, contrôler les événements de sa vie, ou du moins, s'en donner l'illusion. L'opinion populaire accorde facilement un certificat de « bonne foi » à une personne qui avouait craindre les chats noirs ou ne pas vouloir passer sous une échelle. Dès lors, « le meilleur moyen de consoler un malheureux est de l'assurer qu'une malédiction certaine pèse sur lui. Ce genre de flatterie l'aide à mieux supporter ses épreuves »⁷⁶⁰. Mais lorsque la superstition pousse les individus à conduire leur vie en fonction d'elle, on entre dans le domaine de l'obsessionnalité, se rattachant alors, avec un certain fanatisme et une grande conviction, à des chimères, à un mensonge.

La superstition serait « une crainte mal réglée de la divinité » confiait à ses lecteurs La Bruyère. Elle signifiait dans le temps des Anciens « la crainte des dieux qui amènerait les êtres humains à matérialiser ce *quelque chose* pour lui donner une forme et lui conférer un sens qui apaise le sentiment de peur et de danger »⁷⁶¹, poursuit Emmanuel Toniutti. *Bayle fonde sa dénonciation de la superstition sur le bon sens*⁷⁶². La raison démontre évidemment que la superstition est fautive, mensongère et qu'elle nous conduit à des conclusions absurdes et contradictoires.

⁷⁶⁰ Emile Michel Cioran, 1911-1995, *Ecartèlement*.

⁷⁶¹ Emmanuel Toniutti, *La superstition*, medecinetculture.com, numéro 4, décembre 2005.

⁷⁶² Bayle (1647-1706), *Pensées sur la comète et Dictionnaire historique et critique* (1696-1697).

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

Selon lui, les hommes deviendraient superstitieux en raison de leur « extrême crédulité » et de leur crainte face à l'avenir. Pour se rassurer et calmer cette inquiétude, ils vont imaginer les réponses les plus invraisemblables aux questions qu'ils se posent. Bien que ces réponses soient sans cesse démenties par les faits, donc mensongères, leur croyance empêche toute pensée logique et s'oppose à la raison qui ne leur permet pas toujours de trouver une réponse immédiate et certaine. De ce fait, l'homme superstitieux tente de supprimer toute possibilité d'expliquer la nature et les lois qui la régissent à l'aide de sa raison. Ainsi, par exemple, si une maison est inondée au cours d'un orage qui laisse des victimes, le superstitieux s' imagine ensuite que l'orage annonce toujours un malheur alors qu'il ne s'agit que d'une pure coïncidence. Mais, victime de sa peur et de son imagination, cette personne continuera à voir dans ce phénomène un présage funeste, même si ensuite l'orage n'est pas suivi d'incident fâcheux. Elle a pour effet de maintenir l'homme dans un état de crainte et d'ignorance. C'est pourquoi Spinoza considère que les hommes sont *prisonniers de la superstition* et que rien ne peut les empêcher d'y croire !

Il va ensuite critiquer la superstition, une illusion communément admise, ***un mensonge aux effets pervers*** : « Si les hommes avaient le pouvoir d'organiser les circonstances de leur vie au gré de leurs intentions, ou si le hasard leur était toujours favorable, ils ne seraient pas en proie à la superstition. Mais on les voit souvent acculés à une situation si difficile qu'ils ne savent plus quelle résolution prendre ; en outre, comme leur désir immodéré des faveurs capricieuses du sort les ballote misérablement entre l'espoir et la crainte, ils sont en général très enclins à la crédulité. Lorsqu'ils se trouvent dans le doute, surtout concernant l'issue d'un événement qui leur tient à cœur, la moindre impulsion les entraîne tantôt d'un côté, tantôt de l'autre ; en revanche, dès qu'ils se sentent

sûrs d'eux-mêmes, ils sont vantards et gonflés de vanité (...) D'infimes motifs suffisent à réveiller en eux soit l'espoir, soit la crainte. Si, par exemple, pendant que la frayeur les domine, un incident quelconque leur rappelle un bon ou mauvais souvenir, ils y voient le signe d'une issue heureuse ou malheureuse. Pour cette raison, et bien que l'expérience leur en ait donné cent fois le démenti, ils parlent d'un présage soit heureux, soit funeste (...) Ayant forgé d'innombrables fictions, ils interprètent la nature en termes extravagants, comme si elle délirait avec eux »⁷⁶³.

Ainsi, l'être humain, incapable de maîtriser les événements de la vie, de comprendre et d'accepter le réel avec lucidité et courage, conscient et angoissé par son impuissance face au déroulement des événements de l'existence, devient crédule et enclin à la superstition. Il cherche alors à se réfugier dans la croyance de puissances occultes, bénéfiques ou maléfiques qui seraient à l'œuvre dans la nature. Par contre, « Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un dessein arrêté, ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais prisonniers de la superstition »⁷⁶⁴.

Les effets psychologiques de la superstition amènent l'être humain à matérialiser ce « quelque chose » d'insaisissable dont il éprouve une telle frayeur pour lui donner une forme et lui conférer un sens qui apaise le sentiment de peur et de danger. L'incompréhension de la mort crée chez lui une angoisse qui ne peut être apaisée que par l'effet du *superflu* guidé par la puissance de son imagination. Il s'agit d'une *interprétation mineure* de la superstition quand elle n'est pas raisonnée, lorsque l'être humain se trouve dans l'impossibilité de rationaliser les événements qui l'entourent. Il va interpréter le danger comme le déchaînement de la puissance de la nature contre lui-même avec un sentiment de culpabilité car le, ou les dieux, auxquels il fait appel pour le sauver

⁷⁶³ Spinoza, *Traité des Autorités Théologiques et Politiques*, Pléiade, p. 606-607.

⁷⁶⁴ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, Préface, traduit par E. Saisset, Ed. 1842.

ne se manifestent pas. Alors, il se crée son propre dieu, son propre *totem* qui va lui permettre de se relier avec les forces d'une nature invisible dont il ne maîtrise ni la puissance, ni les effets. L'objet investi lui assurerait ainsi *l'immortalité potentielle*.

Il en va tout autrement de *l'interprétation majeure* qui ne traite plus du superflu et cherche à donner un sens à l'humanité. L'être humain rationalise l'*appréhension intuitive* du monde dans lequel il vit et entre en harmonie avec les événements qui l'entourent. Il reconnaît que nous appartenons à un monde qui nous dépasse et qui fait partie intégrante du sens à donner à la vie. Il va alors interpréter la nature, non pas comme un danger, mais comme la présence de sa puissance à l'intérieur de lui-même.

La personnalité du superstitieux⁷⁶⁵

Selon une enquête publiée en 1950 sous la direction de Theodor W. Adorno, les superstitions constituent des éléments de la « personnalité autoritaire ». Le sociologue Guy Michelat souligne que « les situations objectives et subjectives qui suscitent de l'inquiétude, telles que le sentiment d'insécurité, vont de pair avec une augmentation des croyances parallèles et le développement de l'intolérance »⁷⁶⁶. Ainsi, les individus, incapables de supporter un futur proche et imprévisible, dans un monde producteur d'anxiété, sont tentés d'abandonner leur liberté et de recourir à des conduites leur permettant d'échapper à la réalité. Pour le psychanalyste Erich Fromm, « leur liberté devient une charge difficile à supporter et se transforme en *liberté négative*⁷⁶⁷ » ; ils interprètent « ces fuites en avant dans les croyances délirantes et les superstitions, chez les Modernes, comme le symptôme d'une *peur de la liberté*⁷⁶⁸ ». Ainsi, poursuit-il, « L'homme moderne,

⁷⁶⁵ Pierre-André Taguieff, *La foire aux Illuminés*, Essai, Mille et une Nuits, novembre 2005.

⁷⁶⁶ Guy Michelat, *id.*, pp. 112-113.

⁷⁶⁷ Erich Fromm, *La peur de la liberté*, 1941 (*Escape from Freedom*).

⁷⁶⁸ Erich Fromm, *id.*, p. 109.

dégagé des liens de la société primitive, qui le rassuraient et le limitaient à la fois, n'a pas conquis son indépendance dans le sens positif, c'est-à-dire de l'épanouissement de ses facultés intellectuelles, physiques et sensibles. Mais la liberté qui l'a doté de l'autonomie et de la raison, l'a également affecté d'un sentiment d'isolement qui a engendré en lui l'insécurité et l'inquiétude. Cet esseulement lui paraît insoutenable et le place devant l'alternative de se délivrer du fardeau de la liberté en se jetant dans une nouvelle servitude, ou d'activer le développement total de sa personnalité »⁷⁶⁹.

À propos des croyances

Dans les pays occidentaux, particulièrement, deux faits majeurs vont permettre à la crédulité publique de prospérer : la révolte contre la modernité qui a fait perdre certaines illusions et beaucoup d'espérance et le net recul des religions institutionnelles qui a fait place à des formes de "religiosité sans dieu"⁷⁷⁰, comme le souligne George K. Chesterton : « depuis que les hommes ne croient plus en Dieu, ce n'est pas qu'ils ne croient en rien, c'est qu'ils sont prêts à croire en tout⁷⁷¹ ».

Ainsi, nous assistons à l'apparition *anarchique* et envahissante de nombreuses croyances *ésotérico-mystico-magiques* dans un univers social que nous imaginons habité par « la raison qui devient alors fragile comme démoralisée »⁷⁷². Certaines croyances sont visibles et identifiables lorsqu'il s'agit de superstitions ; d'autres, en revanche, sont déguisées et doivent être démasquées parce qu'elles sont mensongères et peuvent être dangereuses.

Ces croyances contemporaines *déguisées en savoir*, souligne Jean Claude Guillebaud, où l'essentiel cède la place à l'urgent sont souvent si rudimentaires et si closes sur elles-mêmes qu'il faudrait plutôt parler de *crédulité*, au sens qu'en donne

⁷⁶⁹ *Id.*

⁷⁷⁰ Maître, 1981, cité par Michelat, *ibid.*

⁷⁷¹ Cité par Jacques-Pierre Amette, 2005, p. 91.

⁷⁷² Olivier Abel, « Repenser la laïcité à partir de sa fragilité », in *L'Irrationnel, menace ou nécessité, op. cit.*, p. 149.

le Littré : « croire trop facilement »⁷⁷³... en un mensonge. Les publicitaires vont chercher à élaborer ou valoriser « une imagerie pieuse, destinée à capter l'adhésion – irrationnelle – du consommateur en s'appuyant sur une connaissance toujours plus fine des ressorts psychologiques qui déclenchent l'acte d'achat⁷⁷⁴ ». La télévision assure une bonne part du lien social et occupe dans la cité la place qu'y tenait la religion au sens où l'entendait Emile Durkheim. La raison scientifique enfin mérite quelquefois d'être protégée de la déraison. Nous voilà donc imprégnés de cette vieille notion d'idolâtrie où il y a comme une « désintégration de la personne humaine »⁷⁷⁵.

Ces crédulités, rappelle Jean Claude Guillebaud, ne concernent pas exclusivement des êtres incultes et ne sont pas seulement le fruit de l'ignorance et de l'obscurantisme. « C'est au cœur des territoires de la connaissance, chez les esprits les mieux éclairés, voire par la bouche des savants qu'elles s'expriment à l'occasion »⁷⁷⁶.

Le problème qu'elles soulèvent ne peut être résolu par l'indifférence ou la raillerie car ce n'est pas du folklore. Les débats de tous les jours, la sociologie, la réflexion politique ou philosophique négligent cette immense question qui touche « au statut de la pensée ». Si des voix s'élèvent, de façon éparse, au nom de l'intelligence, elles demeurent sans écho.

Quand la superstition *envahit la médecine*, la vigilance doit être permanente afin d'éviter tout dérapage qui serait préjudiciable pour les patients.

⁷⁷³ Jean Claude Guillebaud, *La force de conviction*, Éditions Le Seuil, août 2005.

⁷⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁷⁵ Paul Thibaud, dialogue avec Gérard Israël et Alain Finkielkraut, émission *Répliques*, France-Culture, 26 février 2000.

⁷⁷⁶ Jean Claude Guillebaud, *La force de conviction*, Éditions Le Seuil, août 2005.

Les mythologies mensongères.

Le mythe moderne du complot

La théorie du complot, désignée de façon plus récente par conspirationnisme ou complotisme est « le récit d'un événement à la lumière d'une interprétation suivant un plan concerté et orchestré secrètement par un groupe occulte et malveillant de gens *puissants* qui se coordonne en secret pour planifier et entreprendre une action illégale et néfaste affectant le cours des événements, dans l'objectif de détenir ou de conserver une forme absolue de pouvoir politique, économique ou religieux. Elle tend à se soustraire à la réfutation qui serait interprétée comme une nouvelle tentative de tromper le complotiste qui continuera à chercher ce qui se passe dans l'ombre, et qu'on ne lui dit pas. Il est persuadé et veut convaincre autrui que les détenteurs du pouvoir – politique ou autre – pratiquent la conspiration du silence pour cacher des vérités ou contrôler les consciences »⁷⁷⁷. L'expression *théorie du complot* peut être utilisée de façon idéologique ou politique⁷⁷⁸ et servir à discréditer une opinion ou une théorie. Le conspirationnisme, symptôme du profond malaise de nos sociétés, prolifère sur internet et grâce aux réseaux sociaux⁷⁷⁹. Ces théories donnent une grille de lecture et l'illusion de posséder un savoir caché, réservé aux seuls initiés. Avec le déclin des grandes idéologies du XX^e siècle et celui des religions, on avait besoin d'une nouvelle narration. L'attentat du 11 septembre l'a déclenchée.

Karl Popper philosophe des sciences, la définit ainsi : « C'est l'opinion selon laquelle l'explication d'un phénomène social consiste en la découverte des hommes ou des groupes qui ont intérêt à ce qu'un phénomène se produise (parfois il s'agit

⁷⁷⁷ Larousse, conspirationnisme.

⁷⁷⁸ Stéphane Stapinsky, *Théorie du complot et idéologie* [archive] sur *L'Encyclopédie de l'Agora*, 2015-03-12.

⁷⁷⁹ Marc Peltier, *L'Ere du complotisme, La maladie d'une société fracturée*, Editions Les petits matins.

d'un intérêt caché qui doit être révélé au préalable) et qui ont planifié et conspiré pour qu'il se produise »⁷⁸⁰.

Pierre-André Taguieff identifie quatre grands principes de base des croyances conspirationnistes qui entretiennent la confusion entre le vrai et le faux : « Rien n'arrive par accident. Tout ce qui arrive est le résultat d'intentions ou de volontés cachées ; rien n'est tel qu'il paraît être ; tout est lié, mais de façon occulte »⁷⁸¹. Le raisonnement conspirationniste donne lieu à un débat inutile car la théorie du complot ne se prête pas à la réfutation : « l'imaginaire du complot est insatiable, et la thèse du complot, irréfutable : les preuves naïvement avancées qu'un complot n'existe pas se transforment en autant de preuves qu'il existe »⁷⁸² car « le mélange de vrai et de faux est énormément plus toxique que le faux pur », souligne Paul Valéry.

Pour Gérard Bronner, les conspirationnistes « singent la pensée méthodique, mais sont imperméables à la contradiction »⁷⁸³.

La propagation des théories du complot fonctionne sur le mode de la rumeur. Plus l'information est accessible et facilement compréhensible, plus elle se diffuse largement. Les jeunes seraient les plus sensibles à la théorie du complot, première étape vers la radicalisation, dit-on. Le fonds complotiste et le fonds radical religieux partagent un même imaginaire de rupture et de rejet de la société. Bien évidemment, c'est un mensonge !

Il convient de rappeler quelques événements qui ont fait l'objet de théories du complot : la Révolution française, considérée par les historiens comme l'objet de la première théorie du complot, le Protocole des Sages de Sion, la Shoa, les OVNI, l'assassinat de John F. Kennedy en 1963, le programme Apollo, les attentats du 11 septembre 2001, les atten-

⁷⁸⁰ Karl Popper (1902-1994), *Conspiracy Theory of Society*.

⁷⁸¹ Pierre-André Taguieff, *La foire aux illuminés : ésotérisme, théorie du complot, extrémisme*, Paris, Mille et une nuits, 2005.

⁷⁸² *Idem*.

⁷⁸³ Gérard Bronner. Interview par Antonio Fischetti. *Conspirationnistes et djihadistes, même combat*. Charlie Hebdo, 4 mars 2015.

tats à Paris en 2015, le ministère de la santé est de mèche avec l'industrie pharmaceutique pour cacher au grand public la réalité sur la nocivité des vaccins... Il existe quelques exemples d'organisations à qui l'on attribue des conspirations : les lobbies, les sociétés secrètes (franc-maçonnerie, Illuminati, Opus Dei), les gouvernements ou services secrets des États-Unis, les grandes multinationales, les extraterrestres, le gouvernement mondial occulte ("Nouvel ordre mondial", groupe de Bildeberg, Commission Trilatérale, OMC), etc...

Pierre-André Taguieff explore et analyse *le mythe moderne du complot* et ses interférences avec le champ de l'ésotérisme ou de l'occultisme, aux frontières floues.

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

Par ailleurs, « une enquête publiée par le magazine américain *Omni*⁷⁸⁴ avait établi que 75% de lecteurs affirment avoir vu un ovni, 65% croient que les ovnis sont d'origine extraterrestre et 51% disent croire qu'un jour la science admettra la réalité des ovnis⁷⁸⁵. Deux sondages montrent une nette augmentation de la proportion des personnes qui disent avoir eu un contact avec un défunt. Faudrait-il préciser la dimension illusoire et nettement mensongère de tels procédés ?

⁷⁸⁴ Sur la base d'une analyse de 2000 réponses faites par ses lecteurs à 450 questions posées.

⁷⁸⁵ Boy/Michelat, 1993, pp. 209-211.

La thèse du complot politico-militaire se rencontre dans de nombreux résultats de sondages réalisés au Canada et aux États-Unis. Un sondage réalisé à l'initiative de CNN avait noté que 80% des Américains croient que leur gouvernement est entré en relation avec des extra-terrestres, mais qu'il dissimule les contacts.

Dans une enquête effectuée en France par la Sofres, 55% des personnes interrogées disent croire à la transmission de pensée (même pourcentage pour les guérisseurs et les magnétiseurs), 46% à l'explication des caractères par les signes astrologiques, 35% aux rêves qui prédisent l'avenir, 24% aux prédictions des voyantes, 19% aux envoûtements et à la sorcellerie, 18% aux passages sur terre d'êtres extra-terrestres⁷⁸⁶ ».

Comment se référer à une vérité commune⁷⁸⁷, dès lors que le doute s'est mis en place après avoir pris connaissance des messages complotistes relayés *via* Internet et les réseaux sociaux ? Les délires des complotistes, n'ont pas pour fonction de dire la vérité, mais d'exprimer de manière détournée la colère et le ressentiment d'une partie de l'opinion et de mettre en cause le discours et le pouvoir officiels. Cette *culture de l'entre-soi* qui refuse toute contradiction serait à l'œuvre dans toutes les démocraties où le mensonge et les convictions personnelles l'emportent sur la vérification des faits et où « *les faits objectifs ont moins d'influence dans la formation de l'opinion publique que les appels à l'émotion et aux croyances personnelles* ».

Les effets pervers de la théorie du complot

Une théorie du complot déstabilise : si vous la démentez, c'est que vous faites partie du complot. Comment alors porter la contradiction de manière efficace ? Laurence De Cock⁷⁸⁸

⁷⁸⁶ Pierre-André Taguieff, *La foire aux Illuminés*, Essai, Mille et une Nuits, novembre 2005.

⁷⁸⁷ Y a-t-il encore une vérité ? *Philosophie magazine*, octobre 2017.

⁷⁸⁸ Laurence De Cock a dirigé l'ouvrage collectif *La Fabrique scolaire de l'histoire*, 2^e éd., Agone, 2017.

est historienne, professeure d'histoire en lycée et chargée de cours en didactique de l'histoire à l'université Paris-Diderot. Au cours d'un entretien avec Alexandre Lacroix⁷⁸⁹, elle évoque un souvenir de sa vie d'enseignante qui l'a profondément marqué et remarque qu'« *il n'est pas facile de contredire une théorie du complot, car dès que vous le faites, vous entrez dans le scénario* ». À l'époque des attentats de *Charlie Hebdo* et de *Hyper Casher*, en janvier 2015, elle est la professeur principale d'une classe de seconde dans un lycée de Nanterre. Elle décide de consacrer deux heures aux événements où chaque élève, à tour de rôle, peut s'exprimer tout à fait librement. Elle-même dirige le débat. « *Très vite et de façon complice, les élèves ont sorti le scénario de la conspiration afin d'accroître l'islamophobie en France. Tous étaient convaincus qu'on avait affaire à un coup monté* ». D'habitude, explique-t-elle, les scénarios du complot se manifestent dans les classes de collège mais ne sont défendus qu'assez mollement. Ce jour-là, le groupe était soudé. Au lieu de se mettre en position de professeur, d'attaquer le contenu du récit conspirationniste et de leur faire une leçon de morale, elle a choisi de tenter *de fissurer leur certitude* et de s'en prendre aux motivations de ceux qui le soutiennent, parce que lorsqu'un adolescent évoque un scénario du complot, il se donne une puissance, au sens philosophique du terme. Elle leur a demandé « *Pourquoi êtes-vous tous du même avis ? On dirait que vous êtes tous dans la même case. Il n'y en a pas un seul parmi vous qui a une autre conclusion ? Vous n'avez pas l'impression que quelqu'un a écrit le récit de ce qui s'est passé à votre place* » ? Elle a fait appel à leur puissance critique pour la porter plus loin. *La discussion qui a suivi a été l'un des moments forts de ma vie de prof.*, conclut-elle ».

⁷⁸⁹ Alexandre Lacroix, Philosophie magazine, *Que répondre à une théorie du complot ?* Numéro 113, octobre 2017.

Philippe Huneman⁷⁹⁰ utilise ce type d'argumentation indirecte qui paraît le plus efficace. Il rapporte les propos d'un physicien anglais, David Grimes qui *propose un modèle mathématique sur les théories du complot et raisonne en termes de psychologie élémentaire. Nous savons qu'une personne qui a un secret a une certaine probabilité de le répéter à un confident, en lui disant que c'est un secret. Et c'est ainsi que les secrets circulent. Aujourd'hui, si les experts ont produit de faux rapports pour faire de la pollution la cause du réchauffement climatique, comme le prétendent les climatosceptiques, ils seraient au nombre de 405 000, et le trucage aurait dû être démasqué en trois ans et huit mois, etc.* » La vérité historique ne finit-elle pas toujours par resurgir, si profond qu'on essaie de l'enterrer ?

Mais Philippe Huneman évoque un autre argument indirect, plus existentiel, celui du « *coût épistémique* ». Voici le point : n'est-il pas contradictoire de penser que les Américains ne sont pas allés sur la Lune, mais que l'ouragan Irma a bel et bien eu lieu ? En effet, si les missions *Apollo* sont un *fake*⁷⁹¹, cela veut dire que l'ensemble des télévisions, des journaux, des gouvernements et des armées mentent... Du coup, on n'est cohérent que si l'on généralise le soupçon. Dans *De la certitude*, le philosophe autrichien Ludwig Wittgenstein a montré qu'on ne pouvait pas douter de tout.

Laurence De Cock rejoint ici l'argument du *coût épistémique* : « Nous avons, nous autres éducateurs, une responsabilité envers les jeunes. Or, le conspirationnisme menace de les happer, vers le rejet de l'école et des institutions, vers une certaine marginalisation, voire pour certains de les rapprocher d'idéologies délétères. Psychologiquement, c'est assez destructeur que d'avoir, dès l'adolescence, toutes ses inter-

⁷⁹⁰ Philippe Huneman, philosophe des sciences, directeur de recherche CNRS (Institut d'histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques, Paris) : propos rapportés par Alexandre Lacroix, Philosophie magazine, *Que répondre à une théorie du complot ?* Numéro 113, octobre 2017.

⁷⁹¹ Fake news : fausses nouvelles, fausses informations.

actions sociales viciées par le soupçon ». Et par le mensonge sous-jacent.

Pierre-André Taguieff rapporte également une autre hypothèse qui permet d'interpréter, aujourd'hui, cet attrait pour les croyances ésotérico-magiques : celle d'un ***réenchante-ment du monde***. « Les esprits humains ont le vertige du mystère »⁷⁹² qui nous inquiète et qui attire sans cesse notre curiosité. Il nous conduit à explorer ce qu'il faut appeler, aujourd'hui, *le bazar de l'ésotérisme*, cette littérature *grand public* qui expose au grand jour des *secrets* soigneusement protégés et éclaire le lecteur qui craint les *puissances occultes* censées diriger la marche de l'Histoire, qu'il s'agit d'identifier et de débusquer parce qu'elles ont des intentions mauvaises. Ce réenchante-ment par le fantastique nous plonge dans l'illusion, consolante ou désolante. Mais « rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près »⁷⁹³ avait noté Pascal.

Il est trop facile, poursuit Pierre-André Taguieff, de mettre en cause les « marchands de spirituel sans scrupules »⁷⁹⁴ dans une société de marché mondialisée où l'offre va de soi. Il reste à expliquer la réception, la consommation, la formation, l'évolution ou les variations de la demande. Il formule alors l'hypothèse que « cet ensemble de croyances délirantes et de fictions séduisantes permettrait à nos contemporains de penser le monde indéchiffrable et menaçant dans lequel ils sont littéralement *jetés*, sans boussole, et de plus en plus souvent sans traditions sur lesquelles s'appuyer, ni mémoire collective à laquelle se ressourcer. Comme si, pour la plupart des humains, mieux valait un sens de l'Histoire frisant le

⁷⁹² Pierre-André Taguieff, *La foire aux Illuminés*, Essai, Mille et une Nuits, novembre 2005.

⁷⁹³ Pascal, *Pensées*, Paris, Lemerre, 1877, p. 50.

⁷⁹⁴ Jean Vernet, *L'au-delà*, PUF, 2002, p. 125.

cauchemar que pas de sens du tout. Il s'agit toujours de faire rêver, en rose ou en noir »⁷⁹⁵.

En 1992, Steve Tesich, écrivain et dramaturge, introduit l'expression, « *post-truth politics* », l'ère post-vérité⁷⁹⁶, utilisée pour décrire l'évolution des interactions entre la politique et les médias au XXI^e siècle, du fait de la montée en puissance de l'usage social d'internet. Selon lui, une rupture s'est opérée après le scandale du Watergate et les révélations sur les mensonges du président Nixon qui avaient conduit à sa destitution. Le peuple américain a commencé à avoir peur de la vérité, associée aux mauvaises nouvelles et attendait que son gouvernement le protège de la vérité. Mais Tesich ne confond pas la fin de la vérité et le mensonge totalitaire où le pouvoir imposait à une société une idéologie unique. La politique de la post-vérité a précisément pour fonction de protéger le peuple contre ce « despotisme du vrai ». Vingt-cinq ans après la mise en garde de Tesich, Internet et les réseaux sociaux sont venus nous fournir un extraordinaire outil technologique où nous nous confrontons uniquement à des informations et à des points de vue que l'on a pré-sélectionnés. Il faut tout faire pour préserver, sur Internet et ailleurs, « *des arènes où des citoyens aux expériences et aux perspectives différentes, avec des visions différentes du bien et du mal, sont capables de se rencontrer et de se consulter* ».

Dominique Cardon⁷⁹⁷, sociologue et fin observateur des réseaux se déclare peu inquiet. Il mobilise des outils d'analyse sensiblement différents et son laboratoire de recherche, le Médialab, a mis au point des outils quantitatifs pour surveiller la diffusion des *fake news* durant la campagne électorale française. « La conclusion, c'est que le débat français n'a pas été pollué par les théories du complot... la tendance générale

⁷⁹⁵ Pierre-André Taguieff, *La foire aux Illuminés*, Essai, Mille et une Nuits, novembre 2005.

⁷⁹⁶ Rapportée dans Philosophie magazine, *Y a-t-il encore une vérité ?* octobre 2017.

⁷⁹⁷ Dominique Cardon, *La Démocratie Internet*, Éditions Le Seuil, 2010 et Philosophie magazine, *Que répondre à une théorie du complot ?* Numéro 113, octobre 2017.

de nos sociétés est que les gens n'ont jamais été aussi bien informés que depuis que le Web et les réseaux sociaux se sont développés., les internautes ne sont pas enfermés dans des bulles. Ils voient passer sur leur fil d'information les *posts* de ceux qui ne pensent pas comme eux. Ils les lisent. Mais ils ne les likent et ne les partagent pas ». Selon lui, le Web a développé une vraie culture de l'exactitude, du *fact-checking*⁷⁹⁸. Quand les hommes politiques mentent sur les chiffres lors d'un débat télévisé, ils sont instantanément contredits sur Twitter.

Conclusion

Peut-on ignorer la mise en garde de Voltaire qui nous rappelle que « Les temps les plus superstitieux ont toujours été ceux des plus horribles crimes⁷⁹⁹ » et cette pensée d'Épicure que « la vérité est une autre condition du bonheur car elle nous débarrasse des illusions qui nous font vivre dans la peur et la superstition ». « Il est par ailleurs difficile d'attraper un chat noir dans une pièce sombre, surtout lorsqu'il n'y est pas »⁸⁰⁰, proverbe chinois qui pourrait aussi nous convaincre que la superstition est un mensonge.

Dans toutes les civilisations, souligne Michel Serres⁸⁰¹ « on distingue le menteur de celui qui dit la vérité, sans avoir besoin des protocoles de la science... La vérité est indépendante du nombre de gens qu'elle persuade. Elle est le fruit d'une procédure réglée, d'une enquête, longue, humble et patiente. Internet ne donne pas accès au savoir, mais à

⁷⁹⁸ La vérification des faits (traduction de l'anglais **fact checking**) est un travail d'investigation sur la véracité des déclarations des personnalités politiques et des experts mais aussi parfois sur la neutralité des médias eux-mêmes dans leur traitement de l'information.

⁷⁹⁹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 1694-1778.

⁸⁰⁰ Pierre-André Taguieff, *La foire aux Illuminés*, Essai, Mille et une Nuits, novembre 2005.

⁸⁰¹ Michel Serres, *Hermès*, Éditions de Minuit ; *Petite Poucette*, Editions Le Pommier ; *Le Gaucher boiteux. Figures de la pensée*, Editions Le Pommier... analyse rapportée dans *Philosophie Magazine*, octobre 2017, *Y a-t-il encore une vérité ?*

l'information et pour passer de l'un à l'autre, il faut un travail patient. Quant aux bulles, elles sont inhérentes à l'espace public démocratique ».

Pour lutter contre les « fausses nouvelles » doit-on trouver la parade en créant une loi qui pourrait dissuader les menteurs d'agir ? Le remède tient à l'éducation précise Michel Serres.

Chroniques

La Laïcité⁸⁰²

(Juin 2005)

Parler de laïcité, aujourd'hui, c'est accepter de débattre de notre responsabilité partagée dans la construction d'un « vivre-ensemble » et d'une citoyenneté démocratiques⁸⁰³. Les principaux obstacles qui mettent à mal le principe de laïcité sont l'ignorance du sens et du contenu de la laïcité, la confusion entre les revendications identitaires et l'expression religieuse. D'après le Littré, c'est une « conception politique impliquant la séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique » (Capitant). Le mot même de laïcité est intraduisible en d'autres langues. Il est difficile de chercher des équivalents en allemand ou en anglais pour les termes « laïque » ou « laïcité » car ils vont opposer le sacré et le profane. En français, l'adjectif laïque ou le substantif laïc n'ont pas le même sens : « quand l'Église catholique parle des laïcs, elle entend par là ceux des baptisés qui n'appartiennent pas au clergé ; lorsque la République parle, elle, de laïc et de laïcité, elle signifie qu'elle ne reconnaît officiellement aucune religion tout en respectant toutes les croyances ». Si l'on s'intéresse à des langues qui véhiculent d'autres cultures, on découvre par exemple qu'en hébreu on parle de *hiloni* ou de *hiloniyout*, de la racine de *hol*, profane, non sacré, donc opposé au religieux ; et en arabe⁸⁰⁴, on a introduit l'épithète *alamani* de “*alam*” qui signifie monde ou mondain, relatif à notre monde et donc non religieux, profane. Ce terme *alamani* a été re-vocalisé en *ilmani* du terme arabe *ilm* qui signifie science, savoir humain, par opposition à la révélation.

⁸⁰² Colloque du 9 mars 2003 à la Sorbonne organisé par Fraternité d'Abraham en association avec l'Association Religions-Laïcité-Citoyenneté sur le thème : « *Regards juifs, chrétiens, musulmans et laïcs sur la laïcité en France* ».

⁸⁰³ Jacqueline Costa-Lacoux, Présidente de la Ligue de l'Enseignement.

⁸⁰⁴ Bernard Lewis, « *Que s'est-il passé ?* ».

En suivant l'étude de Jean Boussineq, nous voyons que le terme de « laïcité » est le fruit de l'histoire française et son étude appelle une démarche proprement historique⁸⁰⁵. Le point de départ est l'article X de la Déclaration des droits de l'homme et des citoyens de 1789 qui constitue encore son fondement. En décrétant que « nul désormais ne pourrait être inquiété en raison de ses opinions même religieuses », il garantissait la liberté de conscience. Il émancipait les individus en dissociant confession et citoyenneté et, quelle que soit leur religion, ils auraient tous les mêmes droits civils et politiques. Le corps politique n'est pas le reflet de la société civile dans sa diversité mais le rassemblement de tous les citoyens, abstraction faite de tout ce qui introduit entre eux des différences. Cette « indifférence proclamée » de la collectivité politique et des pouvoirs publics à l'égard des convictions individuelle en matière religieuse ne signifiait pas l'ignorance du fait religieux ni la méconnaissance de sa dimension sociale. La loi de Séparation de l'Église et de l'État votée en 1905 est « un texte de pacification et de compromis » d'inspiration plutôt libérale. Il est manifeste que la laïcité telle qu'elle est aujourd'hui conçue et pratiquée en France n'est pas l'ignorance volontaire du fait religieux et moins encore la lutte contre lui. Ni privilège, ni exclusion, telle pourrait être la définition actuelle de la laïcité.

« La philosophie de la laïcité prône une éthique de responsabilité, favorise le débat et la confrontation des opinions, enseigne la diversité et respecte la liberté de chaque citoyen. Elle pose comme principe les droits fondamentaux de la personne. Bien qu'elle reconnaisse l'importance du patrimoine religieux, elle sépare la confession de la citoyenneté et rend le politique autonome⁸⁰⁶ ». C'est dans le cadre de la laïcité, aujourd'hui, que les citoyens peuvent construire un « vivre ensemble ».

⁸⁰⁵ Pr René Rémond, Président de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

⁸⁰⁶ Jacqueline Costa-Lacoux, Présidente de la Ligue de l'Enseignement.

Si la laïcité est revenue « à la une » dans de nombreux débats, les textes législatifs et réglementaires fondamentaux touchant aux divers aspects actuels de la laïcité française sont souvent ignorés⁸⁰⁷.

Nous allons reprendre les différents articles qui pourraient éclairer notre débat sur les valeurs.

1 - Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 26 août 1789, qui a valeur constitutionnelle

Article 1. Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Article 3. Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

Article 4. La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

Article 6. La loi est l'expression de la volonté générale.

Article 10. Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Article 11. La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

« La déclaration insiste sur le caractère humain de la souveraineté. Elle revient à plusieurs reprises sur l'idée que la délimitation concrète des libertés et de leur exercice est faite par la loi positive, expression de la volonté générale. »

⁸⁰⁷ Jean Boussinesq, *La laïcité française*, Editions Le Seuil, avril 1994.

2 - Préambule de la constitution du 27 octobre 1946

[...] Le peuple français [...] réaffirme solennellement les droits et les libertés de l'homme et du citoyen consacrés par la Déclaration des droits de 1789 et les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République. Il proclame en outre, comme particulièrement nécessaires à notre temps, les principes politiques, économiques et sociaux ci-après :
[...] La loi garantit à la femme, dans tous les domaines, des droits égaux à ceux de l'homme[...] [...] La nation garantit l'égal accès de l'enfant et de l'adulte à l'instruction, à la formation professionnelle et à la culture. L'organisation de l'enseignement public gratuit et laïque à tous les degrés est un devoir de l'État [...]
[...] Nul ne peut être lésé, dans son travail ou son emploi, en raison de ses origines, de ses opinions ou de ses croyances [...]

3 - Constitution du 4 octobre 1958

Préambule : Le peuple français proclame solennellement son attachement aux droits de l'homme et aux principes de la souveraineté nationale tels qu'ils sont définis par la Déclaration de 1789, confirmée et complétée par le préambule de la Constitution de 1946.

Article 2. La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances.

Article 3. La souveraineté nationale appartient au peuple qui l'exerce par ses représentants et par la voie du référendum. Aucune section du peuple ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice.

Article 34. [...] La loi fixe les règles concernant [...] les droits civiques et les garanties fondamentales accordées aux citoyens pour l'exercice des libertés publiques [...] ; la nationalité,

l'état et la capacité des personnes, les régimes matrimoniaux, les successions et libéralités [...]

La Constitution, comme le préambule de celle de 1946, reprend et précise les principes posés en 1789, en particulier sur la nature de la souveraineté et sur le rôle du droit positif dans l'exercice des libertés. La définition de la République comme « laïque » figurait déjà dans la Constitution de 1946. Les débats parlementaires préalables au vote de cet article montrent qu'il a été introduit en référence à la loi de Séparation de 1905.

4 - Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, 4 novembre 1950

Article 8. Toute personne a droit au respect de sa vie privée et familiale, de son domicile et de sa correspondance. Il ne peut y avoir ingérence d'une autorité publique dans l'exercice de ce droit que pour autant que cette ingérence est prévue par la loi et qu'elle constitue une mesure qui, dans cette société démocratique, est nécessaire à la sécurité nationale, à la sûreté publique, au bien-être économique du pays, à la défense de l'ordre, à la prévention des infractions pénales, à la protection de la santé ou de la morale, ou à la protection des droits et libertés d'autrui.

Article 9. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience ou de religion ; ce droit implique :

- la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que
- la liberté de manifester sa religion individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessairement, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui.

Article 14. La jouissance des droits et libertés reconnus dans la présente Convention doit être assurée, sans distinction aucune, fondée notamment sur le sexe, la race, la couleur, la langue, la religion, les opinions politiques ou toutes autres opinions, l'origine nationale ou sociale, l'appartenance à une minorité nationale, la fortune, la naissance, ou toute autre situation.

Les articles 9 et 14 visent aussi bien la liberté religieuse que la liberté de professer toute autre conviction ; ils précisent que cette liberté inclut celle de changer de religion ou de conviction.

Les précisions concernant le culte ou les rites sont conformes aux dispositions de la loi de 1905 (article 1 et 4) et à la jurisprudence qui l'a appliquée.

***5 - Déclaration universelle des droits de l'homme,
10 décembre 1948***

Nous citons cette Déclaration à titre indicatif, puisqu'elle n'a pas de valeur obligatoire et ne fait donc pas partie du corpus juridique français.

Article 1. Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.

Article 18. (repris à peu près textuellement par l'article 9 de la convention européenne du 4 novembre 1950).

Article 26. (2) L'éducation doit viser au plein épanouissement de la personne humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux et religieux [...].

**6 - La loi de Séparation des Églises et de l'État,
9 décembre 1905**

Article 1. La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes, sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. Il ne s'agit pas de la seule liberté de conscience individuelle, mais d'une liberté collective, celle qui permet aux Églises de s'organiser selon leurs règles propres, comme à toute association de droit privé.

L'intention des auteurs de la loi est d'établir la paix religieuse, par la liberté des Églises et par l'autonomie du politique par rapport au religieux. La loi de Séparation sert aujourd'hui de clef de voûte à l'édifice juridique de la laïcité. « La liberté des cultes est garantie par la neutralité de l'État à l'égard de toutes les croyances et de tous les cultes ; elle est garantie notamment par la séparation des Églises et de l'État, ainsi que par la laïcité des pouvoirs et de l'enseignement publics. »

La laïcité n'a rien d'ambigu. Elle est de portée universelle et se définit comme un cadre de conditions qui rend possible la coexistence des diverses options spirituelles qui n'engagent que leurs adeptes. Elle assure une liberté de conscience sans discrimination. Ce n'est pas à la laïcité de s'adapter aux religions, mais l'inverse.

Albert Richter, champion et humaniste⁸⁰⁸

(Juin 2007)

Le cyclisme semble avoir un peu oublié l'histoire de ce grand champion qui est resté fidèle à ses convictions et qui ne s'est jamais renié refusant malgré la pression, d'incarner le modèle aryen. Sa conduite héroïque et humaniste lui coûta la vie.

En pleine guerre, Albert Richter, brillant sprinteur allemand, mourait dans des circonstances troubles. Il avait 27 ans. À ce jour, les conditions de cette disparition ne sont pas claires mais une chose est sûre : Richter est mort pour n'avoir pas suivi le nazisme. Le cyclisme semble avoir un peu oublié l'histoire de ce grand champion.

Ce fut l'histoire d'un homme, courageux et héroïque qui, pour rester fidèle à ses convictions humanistes, n'hésita pas d'affronter les autorités de son pays, l'Allemagne nazie des années 1930 sans jamais se laisser influencer, contrairement à la majorité des allemands de l'époque. Albert Richter, champion cycliste de vitesse sur piste de 1932 à 1939, un homme attachant, aux qualités physiques et morales remarquables – fidélité en amitié, courage, rectitude morale –, fut admiré et aimé par tout un peuple.

Albert Richter est né le 14.01.1912 à Ehrenfeld, « quartier populaire de Cologne, une ville rattachée arbitrairement à la Prusse au XIX^e siècle et dirigée par Konrad Adenauer, un homme à l'esprit indépendant ». Il grandit au sein d'une famille modeste et mélomane. Conformément au vœu de leur père, les frères Richter se consacrent tôt à la musique. Albert apprend le violon, Charles le saxophone et Josef la clarinette. Mais Albert est de Cologne qui fut au début du siècle un bastion du sport allemand qui vibre lors des manifestations

⁸⁰⁸ Agnès Granjon, *La Seconde Guerre mondiale - Les biographies - Albert Richter*, Anovi, 2005.

Michel Vilotte, réalisateur, *Albert Richter - Le champion qui a dit non*, Arte, le 06.07.2005.

Véronique Chemla pour Guysen Israël, *Albert Richter, le champion qui a dit non*.

sportives. À 15 ans, il quitte l'école pour travailler dans une fabrique de figurines d'art et s'entraîne chaque soir, après son travail. Contre le désir de son père, le jeune Albert s'inscrit dans un club de cyclisme, un sport populaire. Albert Richter commence à s'entraîner secrètement. À 16 ans, il dispute ses premières courses, sur piste et sur route. Sa carrière débute et fut fulgurante. Il ne peut pas pousser le mensonge plus loin lorsqu'il rentre un jour à la maison avec la clavicule brisée. Mais en dépit de la rage paternelle, Albert se dépensa pour sa passion et à 19 ans, il était déjà une valeur sûre et prometteuse pour le cyclisme amateur rhénan. La presse locale plaçait bien des espoirs sur le nom de ce jeune champion. Ses pointes de vitesse impressionnent. « *Il dépasse les professionnels à l'entraînement et dans les courses* », rappelle sa nièce, Lilo Nitsche. Les photos le montrent grand, blond, les yeux clairs, souriant. Ses proches évoquent son humour, son caractère chaleureux, sympathique et calme, voire un peu naïf et un sportif très rigoureux dans sa pratique.

Ernst Berliner, juif, ancien cycliste devenu entraîneur à Cologne, le remarque. « *Une relation profonde, respectueuse, fidèle se noue entre le cycliste et son entraîneur, dépassant la différence d'âge et de religion. Berliner lui révèle dès 1932 ses talents de coureur sur piste et de sprinter et l'aide, par ses conseils avisés, à atteindre les plus hauts sommets* ».

La carrière d'Albert Richter fut brillante mais courte à cause de la guerre. Son talent sur piste était immense et durant les années 30 son nom devint célèbre et glorieux. Le public le surnomme *le canon de Ehrenfeld*. Comme il ne pouvait pas participer aux J.O. parce que le voyage aux États-Unis n'était pas finançable par le fédération, il put avec les autres coureurs se préparer pour les championnats du monde. Le 3 septembre 1932, Albert Richter devint champion du monde de vitesse amateur à Rome. Les célébrations furent à la hauteur de l'exploit et il fut accueilli en triomphateur à Cologne par la foule en liesse. Mais sa condition d'amateur lui valut une vie difficile. C'est pourquoi, il devint professionnel en 1933 pour

échapper au chômage et pour soutenir sa famille. Richter s'installe alors à Paris, le pays où les champions de vitesse gagnent mieux leur vie. Paris compte quatre vélodromes et des courses y sont organisées toute l'année. Il apprend le français en fréquentant le cinéma et après des débuts difficiles, retrouve vite le chemin de la victoire et triomphe au Vel d'Hiv en remportant le prix du sprinter étranger. En quelques mois, il devient l'idole du public qui apprécie son style fluide et puissant et le surnomme « *la huit cylindres allemande* ». Il passe sa vie entre Paris et Cologne où il séjourne quelques semaines par an pour voir sa famille, et dans les circuits internationaux où il retrouve ses amis coureurs des autres pays avec qui il se liait vite d'amitié tant il était chaleureux et sympathique. De 1933 à 1939, ce champion international de vitesse sur piste devint un familier des podiums internationaux sans accéder à la plus haute marche. Il fut sept fois champion d'Allemagne, professionnel, sans interruption jusqu'à la Seconde Guerre mondiale et l'un des « trois mousquetaires » sprinters, avec le français Louis Girardin dit « Toto » et le belge Jef Sherens.

En janvier 1933, Hitler prend le pouvoir. Konrad Adenauer est destitué et banni. Le sport fut un élément essentiel de l'idéologie nazie et le cyclisme sur piste, une discipline très populaire qui remplit les stades et les vélodromes de l'Europe entière. Mais Albert Richter se sent complètement étranger et sans aucune affinité avec la nouvelle Allemagne qui se construit sous ses yeux, sur la haine, la violence, la fin de la démocratie et les discriminations.

Son ami Berliner lui recommande de rester le plus possible en dehors de cette Allemagne et sa « bande de criminels », comme Richter appelait lui-même les nazis. Il passa principalement son temps à l'étranger. D'ailleurs, l'Allemagne où il n'y avait plus que quelques manifestations cyclistes n'était pas un pays pour un pistard ambitieux et l'avenir de Richter était visiblement ailleurs. Aussi, incorpora-t-il la *Sprinter-Wandergruppe* internationale, une équipe itinérante qui voyageait de pays en pays. De championnat en critérium, le jeune garçon timide des

faubourgs de Cologne est devenu peu à peu un véritable nomade du sport, sillonnant sans relâche les grandes villes européennes.

En 1934, il refuse de se séparer de son entraîneur, interdit d'exercer son métier en raison de sa religion, les juifs étant exclus de toute activité sportive. En Juillet 1934, Albert Richter remporte à Hanovre le titre de champion d'Allemagne de vitesse. Une foule admirative et passionnée l'acclame. Tout le monde dans ce stade archicomble effectue le salut nazi, sauf lui ! Albert Richter tient le guidon de la main gauche et garde sa main droite posée ostensiblement sur sa cuisse. Cette image est immortalisée par un photographe et publiée à la une dans un journal Outre-Rhin. « *Il faut vraiment avoir vécu à cette époque pour comprendre. Albert ne voulait pas saluer ; il était totalement anti-nazi. Les nazis ont pris ça comme une gifle en pleine figure* », raconte Doris Markus, la fille de Berliner car, ne pas lever le bras, c'est montrer son opposition au régime. Quelques semaines plus tard, devant la presse du monde entier, aux championnats du monde de Leipzig, Richter, champion et révélation de l'année, est le seul coureur allemand à garder l'ancien maillot paré de l'aigle impérial refusant de porter le maillot à croix gammée imposé par la fédération cycliste allemande.

La tension avec les autorités de son pays s'exacerbe au fil des ans et, en 1938, il est placé sous surveillance. Richter refuse un entraîneur aryen. Il poursuit, sans se cacher, malgré les ordres et les menaces, sa coopération avec son ami Berliner qui, informé de son arrestation imminente par la Gestapo, parvint à fuir l'Allemagne avec sa femme et sa fille et gagner les Pays-Bas en 1937.

Fidèle à l'éthique sportive et à son ami juif, Albert Richter s'oppose au dévoiement qu'opèrent les nazis qui assignent au sport plusieurs missions : « *restaurer le prestige de l'Allemagne, embrigader les esprits, former une élite militaire et préparer les Allemands à combattre* ». Cette opposition ferme et déterminée aux nazis, Albert Richter, protégé jusque là par

sa célébrité, fut amené à la modifier sur les conseils de son entraîneur : il nuança ses propos et effectua à contre cœur le salut nazi. La surveillance dont il fit l'objet à partir de 1938, les pressions sur les cyclistes et la nomination d'un officier SS à la direction de la Fédération cycliste l'amènent à s'interroger sur son avenir en Allemagne. Sa position devint chaque jour plus difficile et il envisagea même de changer de nationalité.

Ce francophile convaincu pressent que ce conflit va bientôt toucher la France, un pays qu'il aime et qui l'adule : « Richter pas Hitler » crient les spectateurs du Vel d'Hiv. Le 1^{er} septembre 1939, à l'aube, après l'annexion de l'Autriche, les armées du Reich envahissent la Pologne. Le Journal officiel de la fédération cycliste rappelle dans sa une les devoirs militaires de tous les sportifs allemands. Tout le courage et la force qu'ils ont acquis dans le sport, ils doivent maintenant en faire don à la patrie. Cette date marque un tournant pour Albert Richter. Il refuse de combattre et déclare : « je ne peux pas devenir soldat. Je ne peux pas tirer sur les Français, ce sont mes amis ! » alors qu'il est la coqueluche du public parisien. Le 9 décembre 1939, Albert Richter triomphe au grand prix de Berlin.

Conscient que l'étau se resserre autour de lui dans son pays, refusant d'espionner à l'étranger pour l'Allemagne nazie, il décide de fuir par le train, en Suisse n'emportant pour bagages, son vélo, une paire de ski et une petite valise où est cachée une forte somme d'argent destinée à un ami juif réfugié à l'étranger. À la frontière, les douaniers, bien informés, trouvent l'argent. Richter est emprisonné et trois jours plus tard, le 3 janvier 1940, la Gestapo annonce sa mort en donnant comme version officielle, « suicide par pendaison ». Son cercueil est scellé et on en interdit l'ouverture. La vérité sur sa disparition ne sera jamais révélée. De plus, sa mémoire sera souillée par la fédération allemande de cyclisme dans un communiqué diffamatoire : « *en trafiquant des devises pour un juif, Albert Richter a commis un terrible crime et le suicide était pour lui le seul geste qui lui restait à faire. Son nom est effacé de nos*

rangs, de nos mémoires, à jamais », condamnant ainsi cette idole « *au déshonneur et à l'oubli* ». Mais, malgré l'absence d'annonce du décès, « le cimetière est noir de monde », se souvient Lilo Nitsche, nièce du champion.

Albert Richter avait 27 ans. Le mystère demeure sur les circonstances de sa mort. On suggère l'hypothèse qu'un ami cycliste souhaitait devenir son entraîneur et l'aurait dénoncé pour le forcer à se séparer d'Ernst Berliner, sans soupçonner l'issue tragique de son geste. Ernst Berliner qui vit aux États-Unis ne s'est jamais remis de la mort de son ami. Il s'est rendu après la guerre à Cologne pour persuader les autorités de mener une enquête afin d'élucider ce mystère et de réhabiliter le nom de son ami. Son action provoquait « gêne et colère chez les anciens sportifs ». À Cologne, un vélodrome porte le nom d'« Albert Richter ». Renate Frantz qui a consacré une biographie à ce sportif au destin hors du commun résume : « *Albert Richter est resté fidèle à ses convictions. Il ne s'est jamais renié* ». Il refusa toujours, malgré la pression, d'incarner le modèle aryen et ne cacha jamais son opposition et son extrême répugnance pour le régime nazi. Sa conduite héroïque et humaniste lui coûta la vie.

Le Festival de Cannes

(Juin 2008)

Le Festival de Cannes a été fondé en 1939 sous le nom de Festival international du film. Il se déroule tous les ans, depuis sa création, d'abord en septembre, puis, à partir de 1951, dans la seconde quinzaine de mai, pour une durée moyenne de deux semaines, dans la ville de Cannes, choisie « son ensoleillement et son cadre enchanteur ».

Son histoire commence en août 1938 lorsque les pays démocratiques comme la France, la Grande-Bretagne et les États-Unis sont choqués par l'ingérence des gouvernements nazi allemand et fasciste italien dans la sélection du film et le choix des jurys à la Mostra de Venise.

En 1939, Jean Zay, ministre français de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts décide, sur la proposition de l'historien Philippe Erlanger, de créer à Cannes, un festival cinématographique de niveau international et mobilise les syndicats de l'hôtellerie, les élus locaux et régionaux. Mais la guerre éclate et le premier Festival International du Film, qui devait se tenir sous la présidence de Louis Lumière, du premier au vingt septembre 1939 est différé.

Dès 1945, l'Association Française d'Action Artistique est chargée d'organiser un Festival, sous l'égide du Ministère des Affaires Étrangères, du Ministère de l'Éducation Nationale et, à partir de 1946, du Centre National de la Cinématographie (CNC). Du 20 septembre au 5 octobre va se dérouler dans l'ancien Casino de Cannes, la première édition du Festival International du Film, organisé en Association Française Internationale du Film, loi 1901, gérée par un Conseil d'Administration. C'est la première grande manifestation culturelle internationale de l'Après-guerre où vingt pays sont réunis et présentent 68 courts métrages et 40 longs métrages. *La Bataille du rail* de René Clément remporte le Prix du Jury international.

Il n'y a pas eu de Festival en 1948 et en 1950, faute de budget. En 1949, on inaugure le Palais des Festivals appelé *Palais Croisette* où se tient le premier Festival de Cannes. « La participation de tous les pays sera conditionnée par le volume de production de chacun de ces pays, et égale pour tous ».

Durant les années cinquante, les dégâts de la guerre réparés, le monde change et le cinéma va être le témoin et parfois l'acteur de cette mutation. En 1952, lors du refus de sélectionner *Jeux interdits* de René Clément et quand le Grand Prix va en 1957 à un film traditionnel de William Wyller, *La Loi du Seigneur*, on s'est posé la question : « qu'est-ce qu'un film de Festival ? » : un cinéma de recherche ou un cinéma grand public, un cinéma commercial ou un cinéma d'auteur ? Et même si Cannes fut le témoin d'un vent de jeunesse apporté par la Nouvelle Vague, il occulta complètement ce qui caractérisait ce courant, c'est-à-dire, l'émergence d'un groupe de jeunes cinéastes actifs et au talent prometteur. On a bien décerné à François Truffaut, en 1959, le Prix de la mise en scène pour son premier long métrage, *Les Quatre cents Coups*, malgré ses articles polémiques contre le Festival, publiés dans la revue *Arts*, mais il a fallu attendre 1966 pour voir sélectionnés à Cannes un film de Rivette (*La Religieuse*), 1969, le film de Rohmer (*Ma nuit chez Maud*), 1978, un film de Chabrol (*Violette Nozière*) et 1980, soit 22 ans après ses débuts pour qu'apparaisse en compétition Jean Luc Godard (*Sauve qui peut la vie*).

Lors de ses premières éditions, le Festival a l'allure d'une manifestation touristique et mondaine à laquelle participent les vedettes avec parfois des incidents diplomatiques. À partir de 1958, avec une nouvelle génération de cinéastes, la politique générale du cinéma évolue. C'est André Bazin qui demande au Festival de « se soucier un peu moins des festivités et de la diplomatie et un peu plus du cinéma ». Désormais, l'intérêt sera porté uniquement sur le cinéma

comme forme de création et non sur les mondanités ou la diplomatie.

En 1959, le cinéma qui relevait alors du ministère de l'Industrie et du Commerce est rattaché au ministère des Affaires culturelles et se fixe pour but de développer la recherche, l'innovation, la création artistique, l'efficacité culturelle, les productions indépendantes et la promotion de nouveaux talents. La création officielle du « **Marché du Film** » qui se déroulait officieusement et parallèlement au Festival, va alors devenir la première plate-forme pour le commerce international des films et faciliter les échanges entre les acheteurs et les vendeurs de l'industrie cinématographique.

Les années 60-70 sont des années de mutation où les cinéastes se battent pour la liberté d'expression. Ils permettent ainsi au Festival de suivre, à travers le cinéma, l'évolution du monde. Cette époque s'ouvre en 1960. La Palme d'or revient à *La Dolce Vita* de F. Fellini, film choc pour l'époque, symbole d'un changement de société. En 1965, 1967 et 1969, trois films – *The Knack...* de Richard Lester, *Blow-Up* de Michelangelo Antonioni et *If* de Lynsday Anderson – contestent les mœurs et les institutions. Pour mettre en cause l'autorité du monde militaire ou syndical, Robert Altman (*MASH*, 1970) et Élio Petri (*La classe ouvrière va au paradis*, 1972) se servent de la « dérision ». *L'Affaire Mattei* (Francesco Rossi, 1972) et *Conversation secrète* (Francis F. Coppola, 1974) « enquêtent sur des dossiers judiciaires et explorent le mensonge du corps social ». Des témoignages sont portés sur la guerre d'indépendance algérienne (*Les Années de braise* de Lakhdar Amina), la guerre américaine au Viêt-nam (*Apocalypse Now* de F. Coppola), les déviations du socialisme en Pologne (*L'Homme de fer* de Wajda), les droits de l'homme au Chili (*Missing* de Costa-Gavras) et en Turquie (*Yol* de Güney).

Mais le Festival n'est pas seulement témoin. Il peut être aussi acteur et présenter, en 1969, des films particulièrement sensibles aux blessures du monde : du hongrois Szabo, du

polonais Wajda, du russe Mikhalkov, des espagnols Saur, Bardem et Berlanga qui peuvent se défendre contre la censure franquiste, du sénégalais Ousmane Sembène, d'Idrissa Ouedraogo pour le Burkina-Fasso, Souleymane Cissé pour le Mali, de l'indien Satyajit Ray (*Panther Panchali*) ou de l'égyptien Youssef Chahine (*Un fils du Nil, Ciel d'Enfer*)...

En Mai 1968, le Festival est dans la tourmente et subit les conséquences des événements politiques. Il est interrompu le 19 mai. La secousse subie se révèle féconde et va déclencher une accélération de sa mutation. Des réformes radicales sont évoquées mais encore rien de manière visible, n'attend le Festival en 1969. La sélection est demeurée proche de la production traditionnelle parce que le Festival n'est pas encore maître de ses choix et doit accepter les films choisis par les autorités cinématographiques ou les associations de producteurs des pays invités. Ce n'est qu'en 1972, à la demande de Maurice Bessy, Délégué Général, que le Président Favre Le Bret et le Conseil d'Administration décident que désormais, « le Festival sera seul décisionnaire en la matière, et choisira dans le monde entier les films qu'il souhaite présenter ».

Déjà, en 1962, l'Association de la Critique du cinéma, bien consciente du problème, avait créé, parallèlement à la Sélection officielle, une « Semaine Internationale de la critique ». Puis, elle a présenté, chaque année, huit premiers ou seconds films, afin de rechercher de nouveaux courants et de nouveaux auteurs. Mais en 1969, quand la SFR (Société des Réalisateurs de films), née des événements de 1968, décide de fonder, à Cannes, pendant le Festival, une « Quinzaine des réalisateurs », c'est bien d'un contre-Festival qu'il s'agit où les cinéastes seront chez eux et où règnera la liberté de choix.

En 1972, l'Association Française du Festival International du Film est reconnue d'utilité publique. Robert Favre Le Bret devient président. Maurice Bessy, est nommé délégué général et crée, entre 1975-1977, trois sections officielles

non compétitives : « *Les yeux fertiles* » qui présente des films consacrés à d'autres arts, « *L'air du temps* » qui privilégie des films traitant de sujets contemporains et « *Le passé composé* » qui montre des films de montage sur le cinéma.

En 1978, Gilles Jacob remplace Maurice Bessy et rassemble les sélections non compétitives dans « *Un certain regard* » et crée le « *Prix de la Caméra d'or* » destiné à récompenser le meilleur premier film.

Durant les années 1980-1990 le Festival se développe avec un nouveau Palais, inauguré en 1983 et une nouvelle équipe dirigeante : en 1984, Robert Favre Le Bret cède la présidence à Pierre Viot, magistrat à la Cour des Comptes ; en 1985, Michel Bonnet est nommé secrétaire général ; en 1986, Gilles Jacob crée le Prix Roberto Rossellini décerné à « une personnalité perpétuant la tradition d'humanisme de l'auteur de *Rome, ville ouverte* », par un jury de réalisateurs français et italiens.

En 1987, à l'occasion de son 40^e anniversaire, le Festival présente un film de montage, *Le Cinéma dans les yeux* et édite *Les Années Cannes* préfacé par Jean Marie Le Clézio.

En 1989, la première rencontre « Cinéma et Liberté » rassemble une centaine de réalisateurs venus du monde entier.

Pour maintenir et renforcer la dimension et le prestige de la manifestation sans en trahir l'esprit, le Festival va conjuguer toutes les formes de célébrations du cinéma : fête de la mémoire où l'on salue avec émotion les grands disparus du cinéma, exploration de l'avenir et recherche de nouveaux talents, un instrument de connaissance et de pédagogie avec les rétrospectives organisées chaque année autour d'un cinéaste. En 1991, François Erlenbach est nommé secrétaire général. Une première « *Leçon de cinéma* » sera désormais donnée chaque année par un grand réalisateur de renommée internationale à des étudiants du cinéma.

En 1992, la section officielle « *Cinéma de toujours* » est créée. Elle rassemble les hommages et les rétrospectives. « *Cinéma en France* » remplace « *Perspectives du cinéma français* ».

En 1998, Gilles Jacob crée la Cinéfondation, une sélection de courts et moyens métrages qui viennent d'écoles de cinéma du monde entier et qui aura pour objectif de découvrir et de promouvoir de nouveaux talents. En 2000, il est élu président puis fut secondé depuis 2001, par Véronique Cayla, Directrice Générale et par Thierry Frémaux, Délégué Artistique. Il succède ainsi à Pierre Viot qui devient Président de la Cinéfondation.

Le Festival développe alors une série d'actions en faveur des professionnels et soutient la création internationale en ouvrant à l'automne 2000, à Paris, la Résidence du Festival, un lieu d'accueil qui donne aux jeunes réalisateurs la chance de développer leurs projets en dehors de leur pays d'origine et de favoriser la circulation de leurs œuvres. Parallèlement au Marché du Film qui est devenu la première plate-forme au monde pour le commerce international des films, se tient depuis 2000, tout autour du Palais des festivals, le Village International qui permet aux pays invités, de mettre en valeur leur cinéma et qui accueille, depuis 2005, dans une nouvelle salle, le programme « *Tous les Cinémas du Monde* » consacré à la présentation de leur production nationale. La même année, la Cinéfondation initie l'Atelier, qui sélectionne une vingtaine de projets et permet aux réalisateurs de faire aboutir leur plan de financement.

Dès 2002, le Festival international du film prend officiellement le nom de Festival de Cannes. En septembre 2005, Gilles Jacob nomme Catherine Démieu au poste de Directrice générale du Festival, en remplacement de Véronique Cayla qui devient Directrice générale du CNC et propose en juillet 2007, au Conseil d'administration, Thierry Frémaux, au poste de Délégué Général. Il invite, la même année, pour fêter les soixante ans du Festival de Cannes, trente et trois des plus grands réalisateurs du monde entier à participer au film anniversaire, *Chacun son cinéma*. Ils devaient réaliser, en trois minutes chacun, un court métrage sur le thème de la salle de

cinéma. Le film sera projeté lors de la soirée anniversaire du Festival en présence de ces trente trois réalisateurs.

En 2008, la sélection du 61^e Festival s'est déroulée du 14 au 15 mai 2008. Le mot d'ordre a insisté, le président Gilles Jacob est de « choisir moins de films et de les aider à vivre », de privilégier des films « importants et novateurs » et de démontrer qu'« une sélection se caractérise autant par ses choix que par ses refus ».

Au début, on notait le poids de l'Académie française dans la composition du Jury du Festival. André Maurois le présidera en 1951, en 1957 et en 1965. En 1966, si André Maurois fait partie du jury avec trois académiciens français (Achard, Genevoix, Pagnol) et deux académiciens Goncourt (Giono et Salacrou), c'est une femme, une actrice, Sophia Loren, qui préside le Festival pour la première fois. Désormais, les juges de Cannes viendront de plus en plus du monde du cinéma. En 1964, pour la première fois, un grand cinéaste, Fritz Lang est président du Jury, Michèle Morgan en 1971, Francis Ford Coppola en 1996 et le Jury ne comportera que quatre présidents hors cinéma.

La Palme d'or symbolise le Festival. Elle est la plus haute récompense cinématographique qui fait rêver tous les cinéastes du monde. Jusqu'en 1954, le Jury du Festival de Cannes décernait un « Grand prix du Festival International du Film » au meilleur réalisateur. Fin 1954, à l'initiative de Robert Favre Le Bret, alors Délégué Général, le Conseil d'administration du Festival invite plusieurs joailliers à présenter des projets de palme, en référence aux armoiries de la ville de Cannes et à ses palmiers. Elle n'a pas été dessinée par Cocteau, comme le veut la légende, mais par la créatrice de bijoux Suzanne Lazon. En 1955, la première Palme d'or de l'histoire du Festival est attribuée à Delbert Mann pour son film Marty. De 1964 à 1974, le Festival revient temporairement à la formule du Grand prix. En 1975, la Palme d'or est remise à l'honneur et devient à la fois le Grand Prix, le symbole et

le logo du Festival de Cannes. Elle est modernisée, en 1997, par Caroline Scheufele, présidente du joaillier suisse Chopard qui fournit chaque année gracieusement le trophée.

En 1993, la Palme d'or récompense, pour la première fois, le film d'une réalisatrice, Jane Campion pour « *La Leçon de piano* ». En 1997, la Palme des Palmes est attribuée à Ingmar Bergman pour l'ensemble de son œuvre. En 2008, Le jury a été présidé par l'acteur cinéaste américain Sean Penn qui a mis à l'honneur le réel et le social et a prévenu : « le Festival de Cannes 2008 sera politique et plus que jamais sensible au chaos du monde actuel⁸⁰⁹ ». C'est ainsi que la Palme d'or revient à Laurent Cantet pour le film *Entre les murs*, récit d'une année scolaire dans un collège parisien, inspiré du livre de l'ancien professeur de français François Bégaudeau. « l'ensemble du palmarès récompense, cette année, les films qui expriment la volonté de montrer le monde tel qu'il est⁸¹⁰ ». Cette palme est la première qui revient à un film français depuis vingt ans. La caméra d'or a été décernée à *Hunger* de Steve Mc Queen (Royaume-Uni).

À la date d'aujourd'hui, seuls cinq réalisateurs font partie du cercle envié des « double-palmés » : Francis Coppola, Shohei Imamura, Bille August, Emir Kusturica et les frères Dardenne.

Bien que le Festival demeure attaché au film de cinéma proprement dit, cela ne l'empêche nullement de sélectionner des films produits ou coproduits par la télévision. Deux d'entre eux, *Padre Padrone* des frères Taviani et *L'Arbre aux sabots* d'Ermanno Olmi, obtiendront même une palme d'or en 1977 et 1978, sans que soit remise en cause pour autant la frontière cinéma-télévision. La télévision est de plus en plus présente dans la diffusion, puis dans la production des films. Des mesures de régulation sont prises. Et si Canal Plus a été choisi pour les retransmissions d'événements, le Festival en garde le contrôle.

⁸⁰⁹ *Le Point* du 22.05.2008.

⁸¹⁰ *Laurent Cantet, Le Monde* du 27.08.2008.

Au fil des années, le Festival de Cannes va devenir la plus importante manifestation cinématographique du monde, à la fois art et industrie, la plus médiatisée, avec aujourd'hui près de 4 000 journalistes représentant plus de 1 600 médias, incluant photographes, journalistes de la presse écrite, de la télévision et de la radio. Pour la première fois, plus de cent pays étaient représentés cette année, réunissant quelques 10 700 participants, le nombre de films montrés au Marché du film passant de 950 en 2007 à 1 004.

Son budget provient de fonds publics par l'intermédiaire du Ministère de la Culture (Centre National de la Cinématographie), de la Ville de Cannes et d'autres collectivités territoriales (le Conseil Régional Provence-Alpes-Côte d'Azur et le Conseil Général des Alpes-Maritimes). Le financement est complété par d'autres partenaires officiels du Festival : groupements professionnels, partenaires institutionnels, sociétés privées.

Bien que le festival ait deux préoccupations essentielles – économique avec le tourisme et politique avec le prestige national –, il reste une tribune du cinéma mondial dont le cinéma est la seule vedette et, comme le disait, Jean Cocteau, « un microcosme de ce que serait le monde si les hommes pouvaient prendre des contacts directs et parler la même langue ».

Références

- 1- Pierre Billard, *Le Festival de Cannes*, Éditions Découvertes Gallimard.
- 2- Nathalie Cuman, *Cannes fait son cinéma*, Timée Éditions.
- 3- Festival de Cannes, *Wikipédia*.
- 4- Le Festival de Cannes - *site web*.

Charlie Chaplin

(Décembre 2009)

Charles Spencer Chaplin, auteur, réalisateur, producteur, scénariste, acteur, musicien, fut un des plus grands comiques que le monde ait connus. Avec son sens de l'observation et son talent de mime, aucun artiste n'a vécu de son vivant une telle célébrité. Le public qui l'adulait le décrivait comme un génie. Sa silhouette, son chapeau, sa canne et sa moustache marqueront encore plusieurs générations.

Charles S. Chaplin est né à Londres en 1889 dans East Lane, à Walworth. Il débuta le jour où sa mère, Hanna Hill, du nom de scène, Lillie Harley qui avait un talent incontestable mais dont la carrière fut brève et peu glorieuse, perdit la voix sur une scène du music-hall londonien. Il avait cinq ans quand il remplaça sa mère défaillante. Hanna s'appliqua à cultiver le don inné pour l'observation que partageaient ses deux fils, Charles Chaplin et son demi-frère, Sidney Hawkes. L'adversité avait créé entre les deux frères des liens exceptionnellement étroits qui ne se rompaient point de toute leur vie.

Son enfance l'a beaucoup marqué. Charles a vu sa mère, qu'il adorait, sombrer dans la maladie, son père mourir à trente sept ans, emporté par l'alcoolisme. Il a connu la misère, l'hospice, la faim, la peur, le froid. Bien des années plus tard, il racontera : « même quand j'étais dans un orphelinat ou que j'errais dans les rues à la recherche de nourriture, même alors que je pensais que j'étais le plus grand acteur du monde, il me fallait garder cette exubérance qui provient d'une confiance absolue en soi. Sans elle, on court à la défaite ».

La réalisation du bonheur personnel lui avait constamment échappé et il eut une vie sentimentale et amoureuse riche et tumultueuse.

L'Homme

Chaplin était austère, guère causant, peu sociable, désespérément timide, sujet à de brusques éclats d'humeur, généralement vite oubliés. Il hait l'ostentation. Il aime le succès et se bat pour le garder. C'est un démocrate, partisan convaincu de l'esprit de camaraderie et de fraternité. « Il est modeste et très conscient de ce qu'il n'existe aucun autre Charlie Chaplin. Il se prend au sérieux mais il sait se moquer de lui-même et de ses actes. Son humilité est authentique. C'est l'un des hommes les plus honnêtes. Il est simple et spontané. Il a horreur de ce qui est simulé... Son esprit est extraordinairement vif et sensible. Sa mémoire est tenace. Il lit peu mais donne l'impression d'un homme cultivé et qui a lu, quand sa connaissance des livres est en fait superficielle... Il ne s'intéresse pas au passé historique... Il vit intensément avec son temps.⁸¹¹ »

Stan Laurel raconte : « Chaplin et moi partagions la même chambre et je dois dire qu'il me fascinait. Il était excentrique, d'humeur changeante et d'apparence plutôt modeste. Il lisait sans arrêt. Il emportait son violon partout. Le violon avait des cordes inversées qui lui permettaient de jouer de la main gauche. » Il n'avait pas de technique mais il était doué et manifestait un intérêt pour l'accompagnement musical. Dès l'âge de seize ans, il avait acheté un violon et un violoncelle qu'il emportait avec lui en tournée. Il prenait des leçons avec les directeurs musicaux des théâtres où il jouait et s'exerçait quatre à six heures par jour. Il pouvait aussi improviser pendant des heures au piano. En 1916, il fonde la *Charles Chaplin Music Corporation* et compose, en 1921, sa propre partition avec des thèmes spéciaux pour *le Kid*, *Charlotte et le Masque de fer* et pour *Les Lumières de la ville*, Chaplin « pouvait nous faire dire des choses avec seulement un regard, un geste, un sourcil relevé⁸¹². » Des journalistes

⁸¹¹ Thomas Burke, *The City of Uncounters*, 1933.

⁸¹² Adolphe Menjou, *It Took Nine Tailors*, 1952.

m'ont demandé, raconte Chaplin, comment me viennent les idées de mes films et jusqu'à ce jour, je n'ai pu leur répondre de façon satisfaisante. Au long des années, j'ai découvert que les idées vous viennent quand on éprouve un désir intense d'en trouver... Comment a-t-on des idées ? Par la persévérance poussées jusqu'au bord de la folie.

Chaplin trouvait qu'écrire était laborieux. Il avait une orthographe désinvolte, mais il aimait les mots car ils le fascinaient. Il avait pris l'habitude, dans sa jeunesse, d'en apprendre un nouveau chaque jour et dans ses discours comme dans ses écrits il les utilisait de manière vivante.

Dès la fin des années vingt, il se passionne pour le tennis et aimait à se mesurer avec des professionnels. Les parties dominicales allaient recréer un cadre de vie mondaine pour Chaplin qui n'aimait pas les fêtes et leur préférait les réunions intimes.

Sa fortune était considérable. L'économie le fascinait. Il avait converti ses bons du Trésor et ses actions en liquidités, se mettant ainsi à l'abri du Krach de Wall Street. Il déclara à la journaliste Flora Merrill du *New York World* : « Pour que l'Amérique ait une prospérité soutenue, le peuple américain doit avoir une capacité soutenue à dépenser. Si nous persistons à considérer la crise comme inévitable, toute la structure de notre civilisation risque de s'effondrer... L'humanité devrait profiter de la machine. La machine ne devrait pas signifier la tragédie et la mise au chômage. La solution économique de Chaplin incarnait probablement davantage l'utopie capitaliste que le socialisme dont on l'a si régulièrement accusé. Il n'était plus question de prendre sa retraite. Moins de six mois avant sa mort, Chaplin disait encore : « Travailler c'est vivre et je veux vivre. »

La vie professionnelle

William Jackson, le fondateur de la troupe des *Eight Lancashire Lads* le fit entrer sur la scène des music-halls de

banlieue, avec des artistes de variétés connus sous le nom des Huit Gars du Lancashire. Ses débuts eurent lieu au Théâtre Royal de Manchester où la troupe donna une pantomime qui débuta la veille de Noël. Pour un gamin de dix ans travaillant dans une troupe de danseurs de claquettes, le music-hall représentait une école incomparable, où l'on apprenait la méthode, la technique et la discipline.

Charlie avait abandonné l'école et cherchait le moyen de gagner un peu d'argent. Il vendit des fleurs, fut assistant chez un barbier, garçon de courses chez un droguiste, réceptionniste dans un cabinet de médecins et fit un passage chez l'imprimeur Stakers. Il se lia avec des garçons qui gagnaient leur vie en coupant du bois. L'un d'eux l'invita au poulailler du *South London Music Hall* de Lambeth où l'on jouait *Early Birds*, un grand succès de Fred Karno. Tel fut le premier contact de Charlie avec la compagnie qui allait le voir accéder à la gloire.

Ce garçon de quatorze ans, timide et pauvre, ne manquait pas de courage pour se présenter à l'agence de théâtre Blackmore où il sut s'imposer. Après une dernière représentation dans le Lancashire, Charlie se ruait à Londres où quelques répétitions allaient suffire à le transformer en acteur du *West End*. On commençait à porter beaucoup d'intérêt au jeune Chaplin. Le 20 juillet 1907 il quitte la troupe et décide de travailler un numéro en solo. La première et unique représentation fut un désastre.

Au début du siècle, les sketches comiques constituaient la base des spectacles de music-hall. Chaplin savait comment provoquer les rires et possédait un flair indiscutable pour la pantomime. Il avait passé le test haut la main et impressionné au plus haut point Fred Karno. Il signa son contrat le 21 février 1908. À l'automne 1909, Chaplin participe à Paris à un spectacle des troupes Karno aux Folies Bergères. La presse écrit : « un acteur qui monte ». Karno préparait la tournée américaine qui dura vingt et un mois. Le succès lui apportait une consolation financière mais Chaplin commençait

à se lasser d'un public dans la campagne américaine. Il quitta la troupe Karno au Kansas le 28 novembre 1913.

C'est Mack Sennet qui dirigeait la compagnie de cinéma Keystone qui revendiquait la découverte de Chaplin fin 1912. Il explique à Chaplin la méthode Keystone : il n'y a aucun scénario, on ne laisse aucune pause au spectateur pour reprendre son souffle ou exercer son sens critique. « Nous avons une idée d'où découle une succession d'événements, jusqu'à la poursuite finale qui constitue l'essence de notre comédie ». Ceci ne rassura pas Chaplin qui, totalement novice en matière de cinéma, devait maîtriser les notions de base. Mais Chaplin va substituer des mécanismes psychologiques d'autant plus sûrs qu'ils sont immédiats, primaires. « Je n'ai pas eu besoin de lire des livres, dira-t-il, pour savoir que le grand thème de la vie, c'est la lutte et aussi la souffrance. Instinctivement, toutes mes clowneries s'appuyaient là-dessus ». Chaplin se préoccupait de définir ainsi son personnage. « Vous comprenez, disait-il à Mack Sennet, ce personnage a plusieurs facettes : c'est en même temps un vagabond, un gentleman, un poète, un rêveur, un type esseulé, toujours épris de romanesque et d'aventure. Il voudrait vous faire croire qu'il est un savant, un musicien, un duc, un joueur de polo. Mais il ne dédaigne pas de ramasser des mégots ni de chiper son sucre d'orge à un bébé. Et bien sûr, si l'occasion se présente, il flanquera volontiers un coup de pied dans le derrière d'une dame... mais uniquement s'il est furieux ». Dans le style Keystone, il suffit de se cogner à un arbre pour être drôle. Avec Chaplin, ce n'est pas la collision qui sera drôle, mais le fait qu'il soulève son chapeau pour s'excuser. Dès son deuxième film, *L'étrange aventure de Mabel*, Chaplin créa le costume et le maquillage du Vagabond qui allaient devenir universels. Jusqu'à la fin de son contrat avec la Keystone, Chaplin mit en scène tous les films qu'il interpréta, à l'exception du *Roman comique de Charlot et Lolotte* qui fut dirigé par Mack Sennet.

Chaplin intégra ensuite la Essanay Film Manufacturing Company de Chicago. Dans son premier film, *Charlot débute*, il plante la scène à l'intérieur d'un studio avec une petite troupe à sa mesure. Ce fut l'une des périodes les plus heureuses de sa vie. Mais Chaplin et la Essanay ne s'entendaient décidément pas au mieux. Dans *Charlot boxeur* il impose son personnage de vagabond et dans *Charlot apprenti*, il se fixe deux buts : inventer une séquence drôle et justifier auprès du public le châtiment que Charlot allait infliger à son patron en créant une image magistrale et inoubliable de l'exploitation et de l'humiliation du travailleur. La critique lui tomba alors sur le dos et on se mit à se moquer de son travail.

Jouissant d'une immense popularité, l'année 1915 fut l'année de l'explosion Chaplin auprès des médias et du public. Il était un héros des bandes dessinées, on faisait des poupées Chaplin, des jouets, des livres, des chansons Chaplin, des danses portaient son nom...

Chaplin ne prit réellement conscience de l'ampleur de sa renommée qu'en février 1916 où Joseph R. Freuler, président de la Mutual Film Corporation accepta de payer 10 000 dollars par semaine avec un bonus de 150 000 dollars à la signature. Le contrat de Chaplin apparaissait comme une prise de participation d'une nouvelle société financière. La presse et le public étaient troublés devant l'ampleur de ces chiffres. Pour son premier film à la Mutual, Chaplin voulut s'entourer de sa propre troupe d'acteurs. Deux films de Chaplin à la Mutual font figure de chef-d'œuvre : *Charlot policeman* et *Charlot fait une cure*. *Charlot s'évade* concluait le contrat avec la Mutual mais, contrairement à ce qui s'était passé avec la Essanay, les relations se terminèrent cordialement. Chaplin devenait son propre producteur.

Puis, Douglas Fairbanks, Marie Pickfort, Hart et Chaplin vont créer une nouvelle compagnie, *United Artists*, qui distribuerait leurs propres productions indépendantes mais aussi celles de tous les cinéastes qui souhaitaient se joindre à leur projet et produire de manière indépendante. Les stars deve-

naient alors leurs propres employeurs. Chaplin était enfin libre d'entreprendre son premier film pour United Artists. Il décida d'utiliser sa nouvelle liberté pour satisfaire une vieille ambition, réaliser un film dramatique.

Chaplin demeurait imprécis sur le problème de son tout en poursuivant sa recherche sur les effets sonores. Il ne croyait pas que la voix était nécessaire et qu'elle ferait sur les films le même effet que les peintures sur les statues. Le 19 décembre 1918, il avait reçu depuis New York une lettre d'Eugène Augustin Lauste, le pionnier de l'enregistrement du son sur la pellicule. En 1931, il déclarait encore : « Je donne trois ans au parlant. » L'idée l'intéressait et il ne croyait sans doute pas à ce qu'il disait. Mais Chaplin avait fait de la pantomime un langage international et prouvé que les gestes, les expressions, le comportement, les pensées, les sentiments de son petit vagabond étaient immédiatement compréhensibles par tout le monde. L'usage de la parole dans ses films saperait immédiatement cette universalité. Chaplin devait continuer à produire des films muets et cette décision le laissa dans un état d'anxiété tout au long de sa nouvelle production.

Après l'Âge d'Or du cinéma muet, tout avait changé à Hollywood. Il y avait des gens nouveaux, de nouvelles techniques et une industrialisation plus efficace avait remplacé les méthodes artisanales et l'enthousiasme des pionniers. Chaplin, en 1932, n'était pas dans un état d'esprit qui lui permettait d'engager le combat avec le parlant. Dans ses passages à vide, il envisageait de tout vendre, de prendre sa retraite. En juillet 1932, il rencontra Paulette Goddard, belle, ambitieuse et peu compliquée. Ils nouèrent une relation heureuse et malgré les tracasseries du fisc – Chaplin restait la cible privilégiée des autorités fédérales du fisc – cette période fut sans nul doute l'une des plus heureuses de sa vie privée.

Le travail sur la musique commença en août 1935. Le projet était de composer une partition pour le seul de ses grands

films muets à n'avoir pas encore de son synchronisé, *L'Opinion publique*. La critique suivit avec beaucoup de plaisir et d'admiration la remise à neuf de ce film que le public avait boudé en 1923.

Chaplin est un individualiste. Il n'avait ni script ni script-girl. Il faisait tout. Il avait l'idée puis il la réalisait. Ses comédies ne sont pas créées, elles surviennent. Il envisageait la construction d'un film, à partir d'une masse disparate de gags, de scènes ou de vagues idées et même dans les films muets il y avait un dialogue. Pour lui, un film n'est pas pour une simple production de masse. Les clowneries sont réalistes et ne vieillissent pas... « Mon film n'est pas politique. Je suis anxieux seulement que les gens rient. C'est une satire. Un clown doit se moquer ; je n'ai jamais fait un film autrement. »

Les films, 85 au total, dont :

Le Kid, où il traque l'injustice d'une société qui persécute jusqu'à sa plus vulnérable victime, laisse déjà présager cette orientation.

Le pèlerin, l'un des films les plus accomplis de la seconde période de Chaplin eut des ennuis avec la censure, les autorités religieuses et le Ku Klux Klan qui le considéraient comme « une insulte à la Bible » et qui ridiculisait le ministère protestant. Le bureau de censure de Pennsylvanie élimina tant de scènes que cela correspondait pratiquement à une interdiction du film.

L'Opinion publique fut préfacé par la devise : « le monde n'est pas composé de héros et de méchants mais d'hommes et de femmes avec toutes les passions que Dieu leur a données. L'ignorant condamne, le sage a pitié. » Après avoir démontré que la comédie n'est jamais éloignée du drame, il montrait maintenant que la tragédie pouvait avoir sa part de gaieté. Peu de films ont joui d'un accueil aussi enthousiaste

de la presse. Mais le public ne s'intéressait pas au grand artiste qu'était Chaplin, il l'aimait pour sa drôlerie.

L'idée de *la Ruée vers l'or* lui était venue de la lecture d'un livre consacré aux désastres qui avaient accablé, en 1846, un groupe d'émigrants durant leur périple en Californie. « Il pensait vraiment que c'était son plus grand film⁸¹³. ». Au début des années 20, il n'existait pas à Hollywood de spécialistes des effets spéciaux. Il fallait donc travailler avec des modèles réduits. Si dans les grandes villes, ce film connut un succès immédiat, ce ne fut pas le cas dans les provinces où apparemment, les gens refusaient de voir Charlie dans un drame

Le cirque, un pur mélodrame comico-dramatique, allait connaître tant d'infortunes que son achèvement tient du miracle. Durant les deux années de la production du film, *Les lumières de la ville*, le cinéma parlant avait déjà fait son apparition. Il parvient à cette histoire où la fleuriste aveugle serait la raison d'être de cette production en comparant la construction d'un film à un labyrinthe dont on est tenu de trouver la sortie. La première eut lieu le 30 janvier 1931 et fut la plus grande que Hollywood ait jamais vue.

Dans *Les temps modernes*, Charlot est l'un des millions d'hommes confrontés à la pauvreté, au chômage, aux grèves, aux briseurs de grèves et à la tyrannie de la machine. Ce film est une réponse purement sensible, aux problèmes de l'époque. La presse était partagée. Les uns désapprouvaient cette tentative de satire socio-politique, d'autres regrettaient que le film n'eût pas tenu les promesses du sous-titre, « L'histoire de l'industrie, de l'entreprise individuelle – la croisade de l'humanité à la poursuite du bonheur. »

Le dictateur, son premier film dialogué avec un script complet reste un phénomène sans précédent : le plus grand clown du monde jetait un défi direct à l'homme qui avait provoqué les plus grands crimes et les plus grandes misères humaines de l'histoire moderne. « Chacun étant un miroir déformant –

⁸¹³ Georgia Hale : interview de l'auteur, décembre 1983.

l'un du bien, l'autre du mal démesuré. » Chaplin accorda une attention particulière à la « Danse du ballon » qui demeura comme l'une de ses grandes scènes de virtuose.

Monsieur Verdoux pense que le meurtre est le prolongement logique des affaires et reflète ainsi les sentiments de l'époque. Pour Chaplin, ce film est contre la guerre. Il a une valeur morale, « Il n'est en aucun cas morbide (...) Dans certains cas, le meurtre peut être comique⁸¹⁴.

Les Feux de la rampe allait achever sa période hollywoodienne. L'actrice pour le rôle principal fut Claire Bloom, « belle, talentueuse et possédant un grand registre d'émotions », selon les mots de Chaplin. « *La dernière séquence*⁸¹⁵, écrit Claude Jean Philippe, est comme son testament esthétique et moral. Après avoir reconquis la ferveur du public et l'amour de Terry, la jeune danseuse, Calvero meurt en coulisse. Le désespoir est banni. La vie, avait dit Calvéro, est aussi inévitable que la mort ». Mais l'aspect le plus émouvant de ce film reste l'apparition de Buster Keaton aux côtés de Chaplin dans un numéro musical farfelu. Ce sera l'unique fois où les deux plus grands comédiens du cinéma muet apparaîtront ensemble et la seule fois depuis 1916, où Chaplin jouait avec un comique pour partenaire. La première mondiale à laquelle assistait la princesse Margaret eut lieu le 23 octobre à l'Odéon, sur Leicester Square. Elle était destinée à venir en aide à la Société royale de Londres pour l'enseignement et la formation des aveugles. À Paris, les Chaplin furent reçus par le Président de la République. Charlie fut fait officier de la Légion d'honneur et nommé membre honoraire de la Société des auteurs et compositeurs dramatiques. L'Association de la presse étrangère à Hollywood lui attribua un oscar.

Dans *Un roi à New York*, Chaplin joue le rôle du roi en exil et attaque la paranoïa destructrice qui s'était emparée de l'Amérique alors que le maccarthysme régnait encore. Le

⁸¹⁴ Cité dans le livre de Theodore Huff, *Charlie Chaplin*, 1951.

⁸¹⁵ Claude Jean Philippe, *Charlie Chaplin*, Encyclopaedia universalis.

film sortit le 12 septembre 1957 et ne fut pas projeté aux États-Unis avant 1976.

La Comtesse de Hong Kong est essentiellement une remise à neuf de *Stowaway*, le script que Chaplin avait écrit pour Paulette Godard presque trente ans plus tôt. Le tournage commença le 25 janvier 1966. Il abordait son premier film en couleurs et sur l'écran courbe et dirigeait pour la première fois de grandes stars internationales, Sophia Loren et Marlon Brando. Les critiques devaient confirmer ses pires craintes et il afficha une position courageuse et agressive. En Suède, un journaliste écrivait qu'il est « difficile de comprendre les objections soulevées par la critique anglaise... Sa peinture du monde est naïvement chaleureuse, généreuse, ouverte et désarmante, une fois encore. »

Les ennuis

Dès l'arrivée de Chaplin aux États-Unis une attention particulière et étrange s'était manifestée pour ses origines. Des journalistes avaient faussement avancé qu'il était le fils d'artistes juifs de vaudeville. Depuis plusieurs générations, ses ancêtres semblent avoir accompli régulièrement leur rituel familial au sein de l'Église d'Angleterre. Le prétendu juif fut très tôt la cible de l'antisémitisme nazi. Sa riposte se trouve dans le Dictateur et il refusait énergiquement de contredire toute information le désignant comme juif. Comme il l'expliquait à Ivor Montagu : « Quiconque nie la chose pour se protéger joue le jeu des antisémites. »

Alors que Chaplin réalisait le triomphe du rêve américain, pour les puritains, il offensait le respect dû à l'argent, menant grand train de vie et dépensant sans compter comme toutes les stars de cinéma. Mais Chaplin ne correspondait pas à cette image, il était sérieux et réservé, n'était pas dépensier et respectait l'argent, les souvenirs de la pauvreté étaient encore trop proches.

Dès mars 1916, une campagne de presse vise à le discréditer pour ne pas s'être engagé dans les forces armées britanniques. Chaplin répond par un communiqué de presse :

« Je me tiens prêt à répondre à l'appel de mon pays, pour servir dans n'importe quel poste que les autorités nationales considéreront le meilleur... J'ai versé un quart de millions de dollars pour les activités de guerre de l'Amérique et de l'Angleterre... Je me suis inscrit sur la liste d'enrôlement et n'ai demandé ni exception, ni faveur. Si on me l'avait ordonné, je serais allé au front comme n'importe quel patriote. »

L'ambassade britannique confirma :

« Nous ne considérons pas Chaplin comme un déserteur tant que nous n'avons pas reçu l'ordre d'appliquer la loi du service obligatoire sur le territoire des États-Unis et sauf si, après cela, il refuse de rejoindre les couleurs (...). Chaplin ne peut se porter volontaire n'importe quand mais il est d'une grande utilité pour l'Angleterre, qu'il gagne beaucoup d'argent et le consacre à l'effort de guerre, plutôt que de servir dans les tranchées, particulièrement quand le besoin en hommes n'est pas pressant. »

Ce communiqué ne mit pas immédiatement un terme à l'accusation de « désertion ». Pour exprimer son patriotisme, Chaplin avait accepté de faire un petit film, *The Bond*, pour la campagne des Bons de la Liberté. Le gouvernement en reçut donation et il fut distribué gratuitement dans les cinémas des États-Unis au cours de l'automne 1918.

En mai 1947, Chaplin fut encore attaqué par la presse qui allait monter en épingle son refus de prendre la nationalité américaine et mis en cause par la Commission des activités américaines. Il répond alors par son fameux : « Je déclare la guerre à Hollywood... Je suis un internationaliste, pas un nationaliste et je ne changerai pas de nationalité. » En 1952, il se fixe en Suisse. La lutte pour la vie devient dès lors le grand thème et le moteur de son œuvre.

Le 12 juin, le représentant du Mississippi au Congrès lançait à la Chambre :

« Je suis ici aujourd'hui pour exiger que l'Attorney général Tom Clark institue une procédure d'expulsion de Charles Chaplin. Celui-ci a refusé de devenir citoyen américain. Sa vie à Hollywood porte préjudice aux fondations morales de l'Amérique. Dès lors, nous pouvons bien le tenir à l'écart des écrans américains et cacher ses films répugnants aux yeux de notre jeunesse. »

Dans cette atmosphère de peur croissante, Chaplin tenait tête courageusement et refusait de se laisser intimider ou réduire au silence. Il n'est pas surprenant qu'il se soit tourné avec nostalgie vers le Londres de sa jeunesse où il souhaitait se rendre au cours du printemps 1948. Mais le Département de l'immigration bloque la demande de visa dont, en tant qu'étranger, il avait besoin pour son retour et le Trésor lui réclame un million de dollars d'impôts et un million et demi de dollars en dépôt. En d'autres termes, Chaplin n'avait pas le droit de retourner dans le lieu où il avait établi son domicile durant les quarante dernières années et auquel il avait apporté tant de prestige et d'éclat. Le 17 septembre, toute la famille embarquait à bord du *Queen Elizabeth*. Arrivé en Angleterre, il annonça qu'il retournerait aux États-Unis et ferait face aux accusations quelles qu'elles soient.

Quand la « promenade des célébrités » fut réalisée sur Hollywood Boulevard – une centaine d'étoiles de bronze scellées dans le trottoir, avec les noms des actrices et des acteurs les plus célèbres – Chaplin n'y figura pas parce que les propriétaires du voisinage avaient protesté.

Oona, son épouse, renonce à la nationalité américaine et le dernier lien avec les États-Unis sera rompu en mars 1955 quand Charles vendit les dernières actions de *United Artists*.

L'opinion américaine n'était d'ailleurs pas toujours favorable à l'Attorney général. Un membre du Congrès américain, commentant l'affaire, parlait de « persécution ». À la Chambre des Communes l'atmosphère était houleuse et les membres du Parlement pressaient le *Foreign Office* d'agir instamment

auprès du gouvernement des États-Unis pour qu'il autorise Chaplin à retourner sans entraves dans ce pays.

« Sans autres preuves que ce qui est actuellement révélé, le Département d'État n'aura pas de quoi se vanter et la sécurité ne sera pas renforcée s'il le condamne à l'exil⁸¹⁶. » « Je conviens avec vous que la manière dont on s'est occupé de Chaplin restera une honte pendant des années », écrit le sénateur Richard Nixon. En juillet 1962, le *New York Times* saisit l'occasion pour déclarer : « Nous ne croyons pas que la République serait en danger si l'actuelle administration levait le ban imposé en 1952 et si l'inoubliable vagabond d'hier était autorisé à remettre les pieds sur les quais d'un port américain. »

Si Chaplin faisait part, de temps à autre de ses réflexions sur l'état du monde c'était par devoir envers les millions de personnes qui avaient fait de lui leur idole et leur représentant symbolique.

Les questions sur sa vie, ses pensées et ses opinions étaient, selon les dires, « strictement personnelles, insultantes et abjectes. » Quand on en vint à ses idées politiques, il répondit franchement :

« Je suis un artiste et non un politicien... Je crois qu'il est très difficile aujourd'hui de définir politiquement quoi que ce soit. Il y a tant de généralités et la vie devient si technique que si vous enjambez le rebord du trottoir et démarrez du pied gauche, on vous accuse d'être communiste. Je n'ai aucune certitude politique sur quoi que ce soit. Je n'ai jamais appartenu à un parti et n'ai jamais voté de ma vie ! Je suis délibérément libéral. Je ne suis pas un communiste, je suis un agitateur de la paix... Le patriotisme est la plus grande insanité que le monde ait jamais endurée. J'ai parcouru l'Europe entière ces derniers mois. Le patriotisme est partout rampant et le résultat en sera une nouvelle guerre... Je hais les gouvernements, les règles et les entraves. Je ne supporte pas les animaux en cage... Les gens doivent être libres...

⁸¹⁶ *New York Times*, 21 septembre 1952.

Une démocratie est un lieu où l'on peut exprimer ses idées librement – ou ce n'est pas une démocratie. »

Les récompenses

Les critiques ont toujours été partagées sur ses films. D'après Chaplin, le seul film que tout le monde ait apprécié c'était *Le Kid*. Il fut nommé docteur *Honoris causa* de l'université d'Oxford en juin 1962 et de l'université de Durham le 6 juillet 1962. Durant l'été 1965, Chaplin fut co-lauréat avec Ingmar Bergman du prix Erasme. Le monde voulait le combler d'honneurs. En 1971, le XXI^e Festival de Cannes créa une récompense spéciale pour l'ensemble de son œuvre et fut fait commandeur de la Légion d'honneur. L'Amérique elle-même voulait faire amende honorable. *L'Academy of Motion Picture Arts and Sciences* décida de lui décerner un oscar honorifique et lui adressa une invitation, conjointement avec la *Lincoln Center Film Society* de New York. Les Chaplin arrivèrent à New York le 2 avril 1972 et furent accueillis à l'aéroport Kennedy par une centaine de journalistes. Il reçut à Hollywood l'Oscar spécial récompensant « sa contribution inestimable au développement du cinéma comme art majeur de ce siècle. » En septembre 1972, Chaplin reçut une mention spéciale du Lion d'Or du Festival de Venise et, pour la soirée de clôture, *les Lumières de la ville* furent projetées sur la place Saint-Marc.

De retour en Suisse, il se mit au travail pour un second livre, *My Life in Pictures* qui servirait de complément à *l'Histoire de ma vie*, ses mémoires, paru en septembre 1964, en fournissant plus de détails sur le travail de Chaplin. En mars 1975, il retourna à Londres avec sa famille pour être nommé Chevalier de la reine.

Il n'était pas religieux et n'allait jamais à l'église, mais il ne craignait pas la mort : « Quand je m'en irais, disait-il, je m'en irais. » Au cours de la nuit, aux premières heures du 25 décembre 1977 Chaplin s'éteint paisiblement dans son

sommeil. L'enterrement eut lieu le 27 décembre 1977 à l'église anglicane de Vevey, en Suisse. Ce fut, selon ses vœux, une cérémonie familiale.

Le 2 mars 1978, l'administrateur du cimetière de Vevey découvre que le cercueil de Chaplin avait disparu. Il s'agissait d'un kidnapping posthume. Oona refusa de négocier avec les ravisseurs en déclarant : « mon mari est au paradis et dans mon cœur », se rappelant la position intransigeante de Chaplin vis-à-vis du kidnapping où il déclarait : « Pas un centime pour la rançon !... Ils devraient soit me libérer, soit m'assassiner. » Les ravisseurs furent appréhendés. On retrouva le cercueil enterré dans un champ de blé à vingt kilomètres de Vevey.

Dans les jours qui suivirent la mort de Chaplin, tous les grands de la profession avaient fait part de leur émotion. L'hommage le plus simple et cependant le plus touchant – peut-être parce qu'il signifiait les regrets de cette Amérique qui avait maltraité et rejeté Charles Chaplin fut prononcé par Bob Hope : « Nous avons eu de la chance de vivre en son temps. »

Bibliographie

- David Robinson, *Chaplin*, Ramsay cinéma, 2002.
Claude Jean Philippe, *Charlie Chaplin*, Encyclopaedia universalis.
A. Bazin, *Charlie Chaplin*, rééd. Ramsay, 1985.
C. Chaplin, *Histoire de ma vie*, rééd. Presses pocket, 1989.
S. M. Eisenstein, « Charlies the Kid », in *Europe*, Paris, 1947.
E. Faure, « Charlot », in *Fonction du cinéma*, Paris, 1952.
P. Leprohon, *Charles Chaplin*, rééd. Séguier, 1988.
J. Mitry, *Tout Chaplin*, Atlas, 1987.
G. Sadoul, *Vie de Charlot*, L'Herminier, Paris, 1978.

Buster Keaton

(Juin 2011)

Fils d'un couple d'artistes de cabaret, Joseph Francis Keaton, connu sous le nom de Buster Keaton, est né le 4 octobre 1895 à Pickway, une petite ville du sud-est du Kansas. Un an plus tard, le magicien Houdinin lui donne le surnom de « Buster », signifiant aussi « casse-cou ».

Acteur, réalisateur, scénariste, monteur et producteur américain, il fut un humoriste célèbre, l'une des références du film comique et burlesque. Il fut surnommé *le zombie*, également *l'Homme qui ne rit jamais*, pour son flegme et son visage impassible, par contraste avec Charles Chaplin qui le cite souvent comme son modèle.

Il a créé un personnage introverti mais téméraire, sans position sociale bien définie, s'imposant dans la vie une certaine austérité. Ses films explorent plusieurs thèmes et certains faits historiques avec finesse et humour. Keaton demeure le comique de cinéma par excellence qui possède l'art d'enregistrer le mouvement. Il fut un *mathématicien du gag* qui est étudié, travaillé et réfléchi, jamais hasardeux. Son œuvre fut optimiste, brillante et sincère.

Sa vie, son œuvre

Buster Keaton se produit, dès l'âge de trois ans sur une scène du music-hall dans le numéro de ses parents, Myra Cutler Keaton, sa mère, présentée par la publicité comme la « première saxophoniste d'Amérique » et Joe Hallie Keaton, son père, dont on dit qu'il se sert de son fils comme projectile pour assommer les spectateurs qui ricanent. Initié dès son plus jeune âge au spectacle comique, il apprend le métier, avec son père et partage la vie itinérante de ses parents comédiens. Buster Keaton débute par le music-hall. Déjà, à l'âge de huit ans, il est moralement et physiquement rompu à toutes les disciplines de la comédie burlesque. Dix ans plus

tard, il est célèbre. Broadway l'acclame. On attend qu'il se produise seul un jour sur scène. À la surprise de tous les professionnels, Buster préfère les quarante dollars hebdomadaires, qu'on lui offre pour jouer dans de courts métrages burlesques auprès de Fatty Roscoe Arbuckle, aux 250 dollars que lui vaudrait son engagement dans la très célèbre revue *Shubert*.

Le cinéma représente pour lui une véritable vocation et n'attend pas la consécration comme ce fut le cas de Chaplin. Il se passionne très vite pour la technique. « Je voulais savoir, dit-il, comment le film était assemblé dans la salle de montage ; mais c'est la mécanique de la caméra qui me fascinait le plus... Il aime de toute évidence cette machine des Frères Lumière qui lui ouvre un espace, des perspectives, des ciels, des horizons, un grand air dont il a besoin. »

Les premiers conseils de Fatty ne sont pas très encourageants. « Il faudra que tu te fasses à l'idée, dit-il au débutant, que l'âge mental du public ne dépasse pas douze ans. » Keaton l'écoute en silence, mais, quelques mois plus tard, il possède une expérience suffisante pour lui répondre : « Roscoe, il faudra que tu te sortes cette idée de la tête parce que ceux qui continueront à faire des films pour une mentalité de douze ans ne garderont pas leur travail trop longtemps. » Ce ne fut qu'une appréciation pratique et réfléchie du métier de comique de cinéma. Il n'est pas question pour Keaton d'attendre l'inspiration, de consulter les grands esprits du siècle ou de s'interroger sur le destin du monde comme Charlie Chaplin. Il fait ses premiers pas au cinéma au printemps 1917 dans les films de Fatty Arbuckle et parvient à s'imposer. Sa gestuelle, son univers imaginaire le distingue des autres. C'est dans une série de courts-métrages qu'il confirme son talent pour la comédie burlesque.

En 1917 il épouse Nathalie Talmadge, une jeune actrice rencontrée dans les studios de Joseph M. Schenck, son producteur qui exerce sur lui une sorte de protection maternelle. Il lui donne sa chance et l'engage. Après avoir été mobilisé en

juin 1918, Keaton s'impose en tournant une douzaine de courts métrages burlesques : Fatty garçon boucher (*The butcher Boy*, 1917), Fatty en bombe (*A reckless Romeo*, 1917), La noce à Fatty (*His wedding night*, 1917), Fatty à la fête (*Coney island*, 1917), Fatty groom (*The bell boy*, 1918), Fatty cuisinier (*The cook*, 1918), Fatty et Malec mécanos (*The garage*, 1919). À partir d'octobre 1919, il loue les anciens studios de Chaplin et engage une équipe peu nombreuse mais constamment disponible qui va représenter pour Keaton un vrai bonheur professionnel. En janvier 1920, il devient directeur, responsable de ses propres studios avec un rythme de production de 19 courts-métrages en 25 mois, puis deux longs métrages par an à partir de 1923. Entre avril 1920 et mai 1921, Keaton réalise huit courts-métrages dont il est le créateur à tous les niveaux et qui sont une esquisse déjà brillante de son art personnel. En 1920, il joue dans Ce crétin de Malec (*The saphead*) qui le propulse au même rang de star que Charlie Chaplin, La maison démontable (*One Wee*, 1920) où il obtint son premier grand rôle, L'épouvantail (*The scarecrow*, 1920), Voisins-voisines (*Neighbours*, 1920), Malec chez les fantômes (*The haunted house*, 1921), L'insaisissable (*The goat*, 1921), Malec chez les indiens (*The Paleface*, 1921). Entre 1921 et 1923, une seconde série de onze courts métrages établit et confirme son art et sa personnalité : Malec forgeron (*The blacksmith*, 1922), Grandeur et décadence (*Day dream*, 1922), Frigo à l'Electric hôtel (*The electric house*, 1922), Frigo déménageur (*Cops*, 1922), Malec aéronaute (*The balloonic*, 19213), Le nid d'amour (*The love nest*, 1923).

Après ses pairs, Chaplin et Harold Lloyd, Keaton, va enfin se lancer dans le long-métrage comique, en tant que réalisateur et interprète. Le tournage prenait huit semaines contre trois pour les courts-métrages et le montage deux à trois semaines. Ce nouveau système lui laissait du temps pour se consacrer à l'élaboration de l'histoire et au reste du travail de préparation. Son hyper conscience professionnelle, dix à

dix-huit heures de *story-conference* au studio, six jours par semaine lui permet d'apprivoiser son inspiration.

Sa notoriété franchit peu à peu les frontières. En France, on le connaît sous deux pseudonymes, Malec et Frigo. De 1923 à 1928, il va écrire, interpréter, réaliser et produire une dizaine de longs-métrages qui comptent parmi les plus grandes réussites comiques et poétiques du cinéma muet et du cinéma tout-court. Suivant toujours les aventures d'un homme dépassé par ses problèmes, il enchaîne les gags visuels avec intelligence et efficacité dans des films comme *Les Trois Ages*, une *parodie d'Intolérance* de D.W. Griffith et *Les Lois de l'hospitalité* sur le thème de la vendetta. Il est à son apogée dans *La Croisière du Navigator* (1924) et *Le Mécano de la Générale* (1926), derniers films dont il a le plein contrôle. Réputé avoir filmé le déclin du comique, le réalisateur Edward Sedgwick met en scène Buster Keaton dans des œuvres redécouvertes aujourd'hui : *Le Caméraman* (1928), *Le Figurant* (1929) et *Le metteur en scène* (1930) en sont les exemples types. Après *Le Caméraman* (1928) et *Le Figurant* (1929), ses deux films indépendants son œuvre est achevée.

Buster Keaton n'a jamais pris soin de protéger son œuvre et sa liberté de créer. Il va alors perdre très vite le contrôle artistique de ses films. Il signe un peu malgré lui un nouveau contrat avec la Métro Goldwyn Mayer, alors sous l'égide d'Irving Thalberg, au pouvoir dictatorial, qui lui impose ses propres collaborateurs et le formate. Keaton doit alors renoncer à sa petite équipe et à ses méthodes artisanales. Dès 1930, après son dernier chef-d'œuvre, *Le Caméraman* et son mariage avec Natalie Talmadge, la fille d'un grand producteur hollywoodien en déclin, il est mis à l'écart des studios et se voit adjoindre un partenaire pour ses films suivants. Sa liberté de créateur est à jamais aliénée. Les premiers films qu'il va entreprendre à la M.G.M. seront néanmoins des succès, *L'Opérateur* et *Le metteur en scène*. Mais sa carrière est vite brisée et il va vraiment décliner à la fin des années 30.

Chaplin l'avait pourtant prévenu : « Tout le monde, lui a-t-il dit, voudra te montrer comment faire tes films. Ils te détruiront en voulant t'aider. Ils te fausseront le jugement. Tu t'épuieras à discuter en sachant que tu as raison. » Tout se passe exactement selon cette prédiction.

Les films de Keaton n'avaient pas besoin de paroles. Son art était purement visuel. Tout va changer un peu avant 1928 avec l'arrivée du cinéma sonore puis parlant. Lorsqu'il s'est mis à vouloir faire rire avec des mots en greffant des paroles à son personnage, il amorça son déclin. Faire avec lui du « Keaton parlant » ne fonctionna pas. Sa voix dépareillait avec son personnage. Sa légèreté et son inventivité comique furent reconverties en simples gags verbaux. Ses premiers « essais » n'eurent que peu de succès.

Il aurait peut-être pu s'arrêter pour réfléchir afin d'affronter ces nouveaux tracas. Mais, pris dans sa propre logique, il choisit la fuite en avant et s'enferme dans une spirale d'échec. C'est alors qu'en 1932, commence la période la plus sombre de sa carrière. Après son divorce qui l'abat moralement, il se dispute avec Louis B. Mayer, grand patron des studios, qui le met à la porte à la fin du tournage du *Roi de la bière*. Il tourne deux films en Europe, dont un en France, *Le roi des Champs-Élysées* et en 1934, il signe un contrat, jusqu'en 1938, avec la firme *Educational* pour seize courts métrages à 5 000 dollars par film. Il tourne ensuite dix autres bandes pour la Columbia de 1939 à 1941 : Les rivaux de la pompe (*One Run Elmer*, 1935), Romance dans le foin (*Hayseed Romance*, 1935), Héros de la marine (*Stars and Stripes*, 1935), Chef d'orchestre malgré lui (*Grand Slam Opera*, 1936), Le chimiste (*The Chemist*, 1936), Le magicien (*Mixed Magic*), Candidat à la prison (*Jail Bait*, 1937), la roulotte d'amour (*Love Nest on Wheels*, 1937), *Hollywood handicap* (1939), *Nothing but pleasure* (1939), *The taming of the snoo* (1940), *The spoo speaks* (1940), *General nuisance* (1941), *She's oil mine* (1941). Le contrat permanent d'homme à tout faire qui le liait à la M.G.M., il l'honorera jusqu'en

1950 pour cent dollars par semaine et sera, tour à tour, réalisateur de courts métrages comiques, scénariste, gagman de vedettes et fera quelques apparitions diverses dans certains grands films. L'un des plus grands artistes de ce siècle vivra encore près de quarante ans, pour ne plus accomplir que des besognes.

Keaton a terriblement souffert de la perte de son autonomie artistique et ne peut se résoudre à cette déchéance. Il plonge alors dans la dépression et noie son chagrin dans l'alcool, l'obligeant à suivre une cure de désintoxication.

Alcoolique, vieillissant, il souffrait du passage au parlant. Il ne sera plus réalisateur mais UN simple faire valoir, tant sur l'écran qu'à l'affiche. Il s'est contenté de caméos⁸¹⁷, enchaînant alors une série de rôles accessoires, contrôlés voire corrigés par Hollywood, des films moyens, parfois médiocres qui n'ont plus rien à voir avec son talent, excepté son apparition dans *Sunset Boulevard* monument cinématographique signé Billy Wilder avec, présent dans le film, un autre « oublié » d'Hollywood, l'immense Erich Von Stroheim. On le verra également dans *Les Feux de la rampe* (1956), film de Chaplin qui réunit les deux plus grands comiques cinématographiques pour quelques scènes immortelles comme celle du maquillage dans la loge et plus tard Chaplin et Keaton sur scène, comme deux clowns vieillissants et oubliés. Il fera aussi quelques « caméras cachées » où éclate au travers de quelques gags truculents, le vrai visage de Keaton. Il poursuit ainsi cette sorte d'exil jusqu'en 1957, année au cours de laquelle il est engagé comme conseiller technique de *The Buster Keaton story*, un film tourné sur sa carrière avec, dans son rôle, Donald O'Connor.

⁸¹⁷ Un **caméo** (francisation du terme anglophone *cameo appearance*, apparu en 1851 dans le monde du théâtre) est l'apparition fugace dans un récit d'un acteur, d'une actrice, du réalisateur ou d'une personnalité. Par extension, le terme *cameo* peut désigner toute apparition d'une personne ou d'un personnage dans une œuvre où l'on ne s'attendrait pas à la voir. Les anglophones emploient également l'expression pour désigner une apparition extrêmement courte d'un personnage.

Buster Keaton reçoit un oscar en 1959 pour l'ensemble de sa carrière. Deux ans plus tard, il participe à un épisode de *La Quatrième Dimension*. Il joue le rôle d'un balayeur grincheux qui se plaint de son époque (1890) et s'imagine que la vie en 1961 y est bien plus agréable. À la fin de l'épisode, on le voit sourire. Buster dû attendre le début des années soixante pour connaître un nouveau succès. On a alors ressorti ses meilleurs films (*Le Mécano de la Général*, *Sherlock Jr.*, *La croisière du Navigator*, ...). De jeunes réalisateurs comme Richard Lester, ont retrouvé les négatifs originaux et ont touché un nouveau public qui reconnut, enfin, le génie de Keaton. Il publie son autobiographie en 1960, fut honoré d'un oscar pour l'ensemble de sa carrière et entre enfin dans la légende du 7^e art. À partir de 1962, avec la réédition internationale du *Mécano de la Général*, Keaton retrouve la gloire d'antan et les cinéphiles du monde entier reconnaissent son génie comique. Les hommages des cinémathèques puis les rééditions successives de ses films dans les années 60 et 70 ont rendu intact son génie de cinéaste. C'est dans cette situation d'artiste reconnu et à nouveau honoré qu'il vit ses dernières années dans la banlieue de Los Angeles. Il décède d'un cancer du poumon le 1^{er} février 1966, à l'âge de 70 ans à Woodland Hills, en Californie. Lors d'une conversation avec Peter Bogdanovich, Keaton avait confié : « *je souhaiterais être mis en terre avec un jeu de cartes et une rose afin d'être prêt à toute éventualité...* »

Eleanor Norris qu'il épousa en troisième noce en 1960, restera son épouse jusqu'à sa mort. Elle déclarait dans un documentaire sur sa carrière, qu'il jouait aux cartes avec des amis la nuit avant sa mort. Quelques années auparavant, pour arrêter de fumer, il avait construit dans son garage un train électrique assez long. Sur les bons conseils d'Eleanor, il posait sa cigarette dans un des petits wagons et ne prenait qu'une bouffée au passage du train, tous les quatre tours. Eleanor meurt en 1998, également d'un cancer du poumon.

Son génie est immense

Il cherche à faire rire par les moyens les plus raffinés, mais sans se préoccuper de poésie, ni de morale, ni de « profondeur humaine ». Il s'était interdit de rire ou seulement de sourire, sur l'écran et refusait même les actrices trop facilement rieuses parce que, répondra-t-il invariablement, « Je me concentrais sur ce que je faisais ». Le rire est donc rigoureusement réservé au spectateur payant qui ne doit pas savoir que « tous les gags sont tirés des lois de l'espace et du temps et qu'une bonne scène comique comporte plus de calculs mathématiques qu'un ouvrage de mécanique ».

Son cinéma est en perpétuel mouvement parce qu'il pense que l'immobilisme est source de régression. Il sait se trouver là où l'on ne l'attend pas et invite le public à deviner ce qui va se passer pour finalement le surprendre avec un gag complètement différent comme dans *La Maison démontable* où Keaton se démène pour enlever sa maison démontable de la voie ferrée car un train pointe au loin. Il y parvient, après maints efforts. Mais à cet instant, sa maison est réduite en miettes par un autre train qui arrive en sens opposé. Il s'agit expressément d'aller plus vite que le langage et si possible plus vite que la pensée. Dans *Le Cameraman*, on voit Keaton sur son pallier parler au téléphone avec une fille, à l'autre bout de la ville, qui accepte de le rencontrer. En moins de temps qu'il ne faut pour le dire, il dévale les escaliers, les étages ; il traverse les rues, les places, les avenues, d'une foulée sûre et élégante, et se trouve en face de sa bien-aimée au moment même où elle raccroche le téléphone.

Keaton se servait de certains *gags-éclair*, instantanés, d'une intelligence peu commune. Le gag de la transformation de Keaton en une vieille femme dans *Sherlock Junior* restera l'un des sommets du cinéma keatonnier. Dans *Sherlock Junior*, il suit comme son ombre le *méchant*. Celui-ci jette sa cigarette en l'air avec une précision diabolique, Keaton la récupère en plein vol et se met à la fumer. Il devient alors

l'ombre physique du méchant. Ce transfert se concrétise en récupérant et en détournant l'objet qui différencie notre héros du méchant : la cigarette.

Il a également un sens exceptionnel de l'espace. Ses grands *travellings* sont toujours des modèles du genre. Dans *Fiancées en folie*, on le voit fuir devant une bonne centaine de filles en robe de mariée. Elles veulent toutes s'emparer de lui afin qu'il exécute la promesse d'une malencontreuse petite annonce matrimoniale. Il court donc de face avec, au fond de l'image, toutes ses poursuivantes. Si l'on analyse la mise en scène, on découvre que cette poursuite, tout à fait bizarre, est en réalité étrangement immobile, puisque les distances relatives demeurent égales, de Keaton aux mariées, mais surtout de la caméra à Keaton. Le déplacement de la caméra se règle strictement sur sa vitesse, si bien qu'il demeure à la même place au centre de l'image, tandis que le fond court.

Chez Keaton la matière aussi, revêt une importance primordiale. Elle est palpable visuellement. Dans *Les Trois Âges*, Buster joue au *base-ball*. Avec un coup d'une maîtrise inouïe sa partenaire expédie la balle sur lui. Lorsque Keaton tombe sous le choc de cette balle, il nous fait ressentir la matière dont la balle est constituée. Dans *Les Fiancées en folie*, Keaton fait une demande en mariage par écrit à une parfaite inconnue. Elle refuse en déchirant sa lettre. Au-delà de ce geste, le refus se démultiplie en autant de morceaux déchirés, cette fois encore la matière – ces dizaines de petits bouts de papier déchiré – vient appuyer l'émotion, en l'occurrence le dépit de Buster.

Nous trouvons également chez Keaton un besoin de reconnaissance et d'affirmation. Certains de ses « partenaires-objets » sont bien souvent, proportionnellement à lui, gigantesques : la locomotive dans *Le Mécano de la General*, le paquebot dans *La croisière du Navigator*... Il pense que les gros objets ne sont pas plus dangereux que les petits. Mais le danger n'effraie pas Keaton. Il fait parvenir son personnage à une dimension humaine concrète.

Il n'avait pas de prétention esthétique ou morale mais il consacrait une énorme quantité de temps pour ses trouvailles. Il ne se voit pas comme un *auteur* de films, écrit Claude Jean Philippe⁸¹⁸. « Une des raisons, dira-t-il, pour lesquelles je n'ai jamais pris au sérieux les éloges dithyrambiques, c'est que ni moi, ni mes réalisateurs, ni mes *gagmen*, n'étions des *auteurs* au sens littéraire du mot. Ceux qui ont le plus souvent collaboré avec moi (Clyde Bruckman, Joseph Mitchell et Jean Havez) n'ont jamais écrit que des gags, des sketches de vaudeville et des chansons. Je doute qu'aucun d'entre eux ait jamais eu son nom sur la couverture d'un livre... De temps en temps, dit-il, nous faisons venir de New York des auteurs réputés. Je n'ai pas souvenir qu'un seul d'entre eux ait été capable de nous fournir le genre de matériau dont nous avons besoin. » Voilà pourquoi *un auteur*, au sens littéraire du mot, ne peut lui être d'aucune utilité.

Keaton ne délivre aucun message politique, idéologique ou religieux. Il nous enseigne qu'il est vain de se battre pour des causes qui ne sont pas les siennes, non par peur ou par lâcheté, mais pour souligner simplement l'inutilité de ce conflit. À l'inverse de Chaplin qui est parvenu politiquement à faire prendre conscience de certaines choses (*L'Émigrant*, *Les Temps modernes* ou *Le Dictateur*), Buster Keaton restera un pur poète, un authentique conteur de films. Buster Keaton ne sollicite pas notre pitié. Il cherchait un accord entre lui et le monde qui l'entoure.

Bibliographie

Publications en français

- 1 - Jean-Patrick Lebel, *Buster Keaton*, collection Classiques du cinéma, Éditions universitaires, 1964.
- 2 - Marcel Oms, *Buster Keaton*, Premier Plan, 1964.

⁸¹⁸ Claude Jean Philippe, *Buster Keaton*, Encyclopaedia Universalis.

- 3 - Buster Keaton et Charles Samuels, *Mémoires. Slapstick* (traduction de l'autobiographie (*My Wonderful World of Slapstick*), Librairie L'Atalante, 1984 ; réédition collection Points/Virgule, Le Seuil, 1987.
- 4 - Jean-Pierre Coursodon, *Buster Keaton*, Seghers, 1973 ; réédition par les éditions Atlas-L'Herminier, 1986.
- 5 - Robert Benayoun, *Le Regard de Buster Keaton*, Herscher, 1982 ; réédition dans la collection Poche/Cinéma, Ramsay, 1987.
- 6 - Olivier Mongin, Buster Keaton, *L'Étoile filante*, Hachette, 1995.
- 7 - Claude Jean Philippe, *Buster Keaton, Encyclopaedia Universalis*.

Publications en anglais

- Buster Keaton. *Interviews, recueil d'entretiens* avec l'acteur-réalisateur de 1921 à 1965 sous la direction de Kevin W. Sweeney, collection Conversations with Filmmakers, éditions University Press of Mississippi.

Stan Laurel et Olivier Hardy

(Juin 2012)

À partir du XX^e siècle, on assiste à un regain du burlesque sous toutes ses formes, *un genre cinématographique caractérisé par un comique outré, extravagant plus ou moins absurde et fondé sur une succession rapide de gags* (Larousse). Il prend toute son ampleur aux États-Unis et touche le cinéma, la peinture, la photographie et le théâtre. Le cinéma, dès ses débuts, s'est intéressé au burlesque. De nombreux réalisateurs et acteurs ont tourné des films entiers ou des scènes burlesques. Citons les frères Auguste (1862-1954) et Louis Lumière (1864-1948), le comédien réalisateur Max Linder (1883-1925), Georges Méliès (1861-1938), ...

À partir des années 1910-1930, le cinéma muet voit apparaître les maîtres du genre, le *slapstick* (littéralement « coup de bâton ») : Buster Keaton (1895-1966), Charlie Chaplin (1889-1977), Stan Laurel (1890-1965) et Olivier Hardy (1892-1957), Harry Langdon (1884-1944), Harold Lloyd (1893-1971) puis, plus tard, les frères Marx : Groucho (1890-1977), Zeppo (1901-1979), Chico (1886-1961) et Harpo (1888-1964). Ils ont d'abord participé à des court-métrages muets qu'ils ont souvent produits eux-mêmes. Puis, chacun, dans les années 1920, a pris une orientation personnelle : Chaplin se montre plutôt mélodramatique ; Keaton explore le burlesque à grande échelle mais avec une teneur pathétique, Laurel et Hardy font dans la tarte à la crème, la démolition des décors et les coups violents donnés accidentellement.

Sous le nom de Laurel et Hardy, ils forment ensemble le duo comique burlesque, mythique, le plus célèbre qui a marqué, au XX^e siècle, le cinéma américain de l'Entre-deux-guerres. Avant d'apparaître ensemble au cinéma, ils ont d'abord joué, individuellement, dans de nombreux films muets puis parlants. Ils avaient déjà derrière eux, chacun, une carrière cinématographique bien remplie. Il n'y a pas dans leur filmographie de critique sociale comme chez Chaplin. Leurs nom-

breux films muets et parlants étaient basés sur un rapport de force et de protection, souvent dans des bagarres ritualisées et polies qui réveillent chez nous quelques bons souvenirs.

Stan Laurel

Acteur, écrivain, directeur au cinéma et auteur Stan Laurel (le petit) a été pendant un temps réalisateur et scénariste. Il joua dans près de deux cents films muets, dont de nombreux sont aujourd'hui perdus, avant de former son duo avec Hardy. Il n'est pas, dans la vie, le même personnage crédule qui apparaît à l'écran. C'est lui qui crée et qui dirige les opérations.

De son vrai nom Arthur Stanley Jefferson, il est né le 16 juin 1890 à Ulverston, dans le Lancashire, au nord de l'Angleterre. Il fut le second fils issu du mariage en 1884 d'Arthur J. Jefferson et de Margaret Metcalfe qui furent acteurs de théâtre. Le jeune Jefferson se lasse très vite des études scolaires. Il ne rêve que de « monter sur les planches ». Son père ne contrarie pas sa vocation et l'aide, dès 1905, à trouver ses premiers rôles.

Il débute sa carrière en Écosse, dans le music hall et monte sur scène à l'âge de seize ans dans la troupe de Fred Karno. Le rôle principal est tenu par Charlie Chaplin dans la pièce « *Mumming birds* » et Laurel devient sa doublure. Lorsque Chaplin est présent sur les planches et joue le rôle principal, on attribue à Laurel les autres rôles disponibles.

Fin 1912, la troupe de Fred Karno part en tournée aux États-Unis. La pièce qui prend le nom « *A night in an English music-hall* » s'arrête peu de temps après, lorsque la vedette principale, Charly Chaplin, est débauchée par le studio Keystone de Hollywood. Laurel s'installe alors en 1917, en Californie et fait ses débuts au cinéma. Il se fait rapidement remarquer sous les traits d'un clown maladroit. Tout en subissant l'influence de son ex-collègue Chaplin, il crée une « silhouette » exceptionnelle, aussi agressive que souple et

dont les films se distinguent autant par leurs qualités rythmiques que par la finesse des gags.

Sa première apparition à l'écran, en 1917, fut dans *Car in the city*. Il tourne pour Universal quelques courts-métrages muets du genre *slapstick*, un genre d'humour impliquant une part de violence physique volontairement exagérée. Il joue son premier film, *Nuts in May*, en 1917, sous le nom de « Stan Jefferson » aux côtés de Mae Dahlberg qui lui conseille de prendre le pseudonyme de « Stan Laurel » pour ses futurs films. Les deux acteurs vivent alors ensemble pendant des années, sans pour autant se marier. Dahlberg était déjà mariée. Elle porte même le pseudonyme de Mae Laurel lors de plusieurs films.

Après une période de flottement, durant laquelle, entre autres occupations, il travaille brièvement pour Larry Semon, comme gagman et acteur, il tourne, en 1923, le premier film de sa carrière avec James Finlayson dans *The Noon Whistle, La Sirène de midi*. En 1924, il signe un contrat avec Joe Rock, (*Standard Cinéma Corp.*), producteur d'Hollywood, pour douze films. À l'occasion de ce contrat, Rock ajoute une clause qui stipule que Mae ne pourra pas jouer dans les mêmes films que Laurel puis il propose, en 1925, une somme d'argent et un billet sans retour pour l'Autriche, son pays natal parce qu'il trouve qu'elle ne tourne pas aussi vite qu'il le voudrait.

En 1925 et 1926, Laurel travaille pour Hal Rock (Pathé) comme acteur occasionnel mais il se consacre surtout aux scénarios des films qu'il tourne en tant que réalisateur, un métier qu'il apprécie par-dessus tout. Ce fut sa véritable ambition. Il réalise, entre autres, en 1925, *Yes, Yes, Nanette* dans lequel l'acteur principal est James Finlayson, futur partenaire d'une trentaine de films avec Laurel et Hardy.

Stan Laurel fut marié cinq fois. Il épouse le 13 août 1926 Lois Nelson. Il eut deux enfants dont une fille nommée Lois junior, née, en 1927 et un fils né en 1930 qui décède neuf jours plus tard alors que Stan Laurel tourne *The Laurel-Hardy*

Murder Case. Laurel divorce en 1934 et épouse en avril 1934 Virginia Ruth Rogers dont il se sépare le 24 décembre 1936. Le 1^{er} janvier 1938, il épouse Vera Ivanova Shuvalova. Il divorce en mai 1939 et reprend pour épouse Virginia Rogers en janvier 1941. Cette nouvelle tentative ne marche pas mieux que la première fois puisqu'ils divorcent en avril 1946 pour épouser, finalement, Ida Kitaeva le 6 mai 1946.

Oliver Hardy

Oliver Norvell Hardy (le gros) est né le 18 janvier 1892 à Harlem dans l'état de Géorgie (États-Unis) dans une famille nombreuse. D'origine anglaise par son père qui est juriste et écossaise par sa mère, il mène une jeunesse insouciant dans une famille relativement aisée. Oliver a deux frères et deux sœurs. Il fut élevé par une "nounou" noire pour laquelle il garde une affection presque filiale et sera ainsi bercé durant sa tendre enfance par les chants qui auront une influence non négligeable sur sa passion de la musique. En 1900, à l'âge de huit ans, il chante avec la chorale *Les ménestrels de Charles Coburn* où il tient même le rôle de soliste, faisant l'admiration du public. Ce sont des années de bonheur. Mais, en 1902, son père décède brutalement. Le choc est rude. Il fut très affecté et commence à prendre du poids.

La famille déménage et s'installe à Madison puis à Milledgeville où Oliver entre au collège militaire. Il n'a que 14 ans mais pèse déjà 120 kg ! Sa mère, propriétaire d'un hôtel, accueille de temps à autre, parmi sa clientèle, des acteurs et le jeune Oliver se sent attiré par ces gens du spectacle. Ses études en pâtissent et, en 1906, il fait une fugue à Atlanta. Sa mère le retrouve, mais Oliver refuse de réintégrer le collège et s'inscrit au conservatoire pour étudier le chant. Il fréquente également beaucoup les cinémas et commence à gagner sa vie en chantant dans les salles obscures. Il suit une scolarité normale et se passionne pour le chant lyrique. Sa mère l'encourage, mais la perspective de devenir chanteur professionnel

ne l'enchanter guère. Il va donc poursuivre son cursus scolaire et décrocher le diplôme d'avocat, une profession qu'il n'exercera pas.

En 1910, Hardy devient directeur du premier cinéma de Milledgeville. Mais l'envie de passer derrière la caméra se fait de plus en plus pressante car il estime être au moins aussi bon comédien que les acteurs qu'il découvre dans les films qu'il projette. Il part donc en 1913 pour Jacksonville en Floride où il assiste à des tournages de films. Lors d'un de ses numéros de chant et de danse dans un cabaret, il est remarqué par Edwin Carewe et Irma Hawley de la compagnie cinématographique Lubin qui cherchent précisément un acteur de forte carrure pour tourner dans une de leurs productions. C'est ainsi qu'Oliver, en 1914, fait ses débuts devant la caméra, d'abord comme figurant, dans le film *Outwitting Dad*, puis acteur de second rôle pour différentes productions. La nuit, il chante dans les cabarets. Il acquiert une certaine notoriété dans des rôles de « méchants », dramatiques ou comiques, une image à l'opposé de son caractère doux et gentil. Il fait merveille dans les rôles de traître. Il apparaît dans plus de quatre cents films muets avant que soit constitué le célèbre duo avec Stan Laurel.

C'est à cette époque qu'il hérite également du surnom *Babe*. En effet, un coiffeur italien aimait à le flatter en l'appelant familièrement *baby* qui naturellement fut abrégé en *Babe*. Les intimes continuèrent d'ailleurs, toute sa vie durant, à l'appeler *Babe*.

En 1916, il rencontre Myrtle Lee qu'il épousera cinq ans plus tard. Il fut, par ailleurs, marié trois fois et n'a pas eu d'enfant. Entre temps, il devient membre de la loge maçonnique de Salomon Lodge à Jacksonville en Floride et, en 1917, il est à New York alors que les États-Unis entrent en guerre. Il se présente au bureau de recrutement pour s'engager mais on se moque de lui. Il en gardera une profonde humiliation.

Il retourne alors à Jacksonville et se spécialise dans le cinéma comique. Il travaille successivement aux côtés de Billy West

(1917-1918), de Jimmy Aubrey (1920) et de Larry Semon (1921-1925) dont il deviendra l'assistant et, comme Stan Laurel, il travaillera derrière la caméra et apprendra ainsi les techniques de fabrication d'un film. Ceci ne l'empêche pas de tourner également, dès 1923, pour le producteur Hal Roach, avec lequel il signera en février 1926 un contrat d'exclusivité et qui sera producteur du tandem jusqu'à la fin des années trente.

Le duo comique *Laurel et Hardy*

Stan Laurel et Olivier Hardy, deux personnages burlesques, sont les meilleurs amis du monde. Ils ont inspiré bon nombre d'humoristes et sont reconnus par leur palette de tics et de comportements, Hardy et son fameux grattement perplexe sur le sommet du crâne, Laurel et son incorrigible maladresse. Une rencontre accidentelle, dans un même film, marque le départ de leur carrière commune. Ils furent réunis pour la première fois dans un court métrage tourné, en 1921, sur deux bobines, intitulé *Le Veinard*, en anglais *The Lucky Dog*, produit par Broncho Billy Anderson. Laurel joue le rôle du héros alors qu'Hardy joue celui d'un voleur.

Mais tout commence en 1926. Oliver Hardy attend avec impatience une place de figurant dans les films tournés par le réalisateur Hal Roach car, bien qu'il soit propriétaire d'une salle de cinéma et qu'il a déjà participé à des centaines de films, il a un besoin urgent d'argent. Ce même matin, un certain Stan Laurel se rend lui aussi dans les bureaux de Hal Roach... Alors qu'ils se côtoient sans s'accorder le moindre regard, un jeune metteur en scène, Leo McCarey, *flashe* en voyant ce couple de personnages si différents mais qu'il imagine déjà complémentaires et si harmonieux. Il présente de suite l'alchimie parfaite entre Laurel, personnage à la taille fine cultivant la bienséance, et Hardy, ce gros bouffon multipliant les maladresses. La mayonnaise *prend* et dès le premier épisode, le succès est au rendez-vous. Leo Mc Carey

flaire évidemment les énormes bénéfices qu'il pourra engranger en exploitant commercialement ce qui deviendra le duo du siècle.

Dès le premier tour de manivelle, les deux acolytes font exploser leurs personnalités opposées et la symbiose qui en résulte approche de la perfection. La clef du succès de ces courts et moyens métrages à faible budget : plus ils veulent bien faire, plus ils cumulent les catastrophes ! Laurel est un incorrigible maladroit déclencheur de catastrophes et Hardy en fait systématiquement les frais... Derrière la caméra, les rôles sont également partagés. Laurel écrit le scénario des gags et des sketches que Hardy accepte sans trop rechigner. Pour ne pas gâcher cette amitié qui s'est installée au sein de leur duo, ils choisissent d'ailleurs de se fréquenter le moins possible en dehors des plateaux... Pari réussi, leurs sketches perdurent encore aujourd'hui.

Une fois leur style défini, Laurel et Hardy, à la fin des années 20, inscrivent à leur compte une éblouissante série de courts-métrages, dans lesquels ils déclenchent de véritables avalanches de destructions. Bien qu'ils tournent des courts-métrages jusqu'en 1935, en réussissant – chose rare – à passer du muet au parlant, la qualité de cette série ne sera jamais dépassée.

Après une période de transition, consacrée à fixer les contours de leurs personnages et la nature de leurs rapports mutuels (1926-1927), le tandem prend la forme que l'on connaît et le gardera jusqu'à la fin. Ce n'est qu'à la fin de 1926, que le duo comique le plus célèbre du 7^e Art, dont le producteur Hal Roach revendiquera la paternité, apparaîtra à nouveau sur le grand écran.

1927 marque la fin de la grande époque du muet mais aussi l'année du grand tournant de leurs carrières réciproques. Ils signent presque simultanément un contrat à long terme avec Hal Roach qui produit la plupart des films tournés avant 1940 et réalisés par Leo Mc Carey.

Officiellement, le duo s'est formé en 1927, à l'occasion du film *The Second Hundred Years*. Progressivement, les rôles des deux personnages s'imposent. Hardy, de par sa corpulence, sera le chef de l'association, le Maître qui incarne le Père et qui dirige toujours les opérations. Il sera aussi l'éternelle victime des maladresses de son coéquipier. Laurel, qui apparaissait comme un être dominateur, conquérant, séducteur et irrésistible dans les films sans Hardy, va acquérir une place de grand enfant, de naïf ébahi, de curieux et de chétif. Ils ont été doublés dans les versions en langue française par des acteurs francophones – Fernand Rauzena et Richard Estermann et, à partir de 1935, par Frank O'Neill et George Matthews qui s'exprimaient avec un accent anglo-américain. Laurel et Hardy se parlent en français avec un accent nasillard amplifié par le ton haut de Hardy. L'explication de cet accent date de l'avènement du parlant : la postsynchronisation n'étant pas encore au point, la nécessité de tourner plusieurs versions d'un même film s'imposait pour l'exportation. Souvent, des acteurs de langues étrangères remplaçaient les vedettes, ce qui ne fut guère possible pour notre duo. Aussi, exécutèrent-ils eux-mêmes des versions françaises et allemandes de leurs premiers *talkies* (*parlants*) avec des accents très forts parce qu'ils ignoraient les langues. En France, le succès de cet accent américain fait partie de leur caractère, de leur charme, de leur drôlerie et il n'était plus concevable dorénavant de les doubler autrement.

En 1929, ils jouent leur premier film parlant de leur carrière, *Unaccustomed as we are*, en français *Une nuit extravagante*. Le titre anglais *Unaccustomed as we are* signifie « Non habitués que nous sommes » est alors souvent complété en « Non habitués que nous sommes à parler en public », *Unaccustomed as we are to public speaking*. Un an plus tard, ils tournent ensemble *The Laurel-Hardy Murder Case – La Maison de la peur* – un court-métrage de 28 minutes sur trois bobines. Il s'agit du premier film dans lequel Hardy prononce la phrase de reproche à l'encontre de Laurel sui-

vante : « *Here's Another Nice Mess You've Gotten Me Into* », en français : « tu m'as encore mis dans un beau pétrin ». Au cours des futurs films qu'ils tourneront ensemble, cette phrase revient régulièrement puisque Oliver Hardy la prononce près de 17 fois.

Dans leurs longs métrages, malgré la constance de leur succès public, Laurel et Hardy vont même descendre du niveau de « comique d'opérette », dans des productions « féériques » où leur comique perd à peu près tout ce qu'il pouvait avoir d'explosif (*Fra Diavolo*, 1933 ; *la Bohémienne*, 1936).

À la fin des années 30, ils reprennent du souffle dans une série de longs-métrages, dont les deux premiers sont produits par Laurel lui-même (*C'est ton frère*, 1936 ; *Laurel et Hardy au Far West*, 1937), et dont *Têtes de pioche* (1938), pour lequel ils collaborent avec Harry Langdon, marque sans doute le sommet.

En 1940, les deux comédiens tentent de fonder leur propre maison de production, sans succès. Ils signent alors un contrat d'exclusivité avec la 20th Century-Fox et la MGM pour huit films à tourner dans les cinq années à venir.

En 1941, commence une lente mais fatale agonie : de moins en moins indépendants, les deux comiques sombrent dans des productions hasardeuses et bâtardes qui, si elles remportent toujours du succès, ne font plus qu'exploiter commercialement leur notoriété. En 1947, ils entament une carrière au music-hall.

Après leur dernier film *Atoll K*, tourné en 1951 sous la direction du metteur en scène français Léo Joannon et du réalisateur américain John Berry, des ennuis de santé empêchent Oliver et Stan de donner suite à la proposition du fils de Hal Roach de tourner une série pour NBC. Le contrat avait été signé après le passage des deux compères dans la célèbre émission *This is your life* de Ralph Edwards, le 2 décembre 1954.

Malgré un succès mondial et des millions de spectateurs, l'aventure commune connaîtra un épilogue quasi-tragique car les deux héros se retrouveront complètement fauchés à la fin de cette aventure qui se transformera au fil des années en un véritable cauchemar... En effet, les deux compères étaient liés par un contrat quasi-identique à celui de leurs débuts, des plus désavantageux et ils ne toucheront pas le moindre dollar pour les milliers de rediffusions télé qui auront lieu par la suite dans le monde. Leur salaire respectif n'a jamais atteint la hauteur de leur talent... la suite, il y eut des dessins animés dérivés des personnages.

Après un premier malaise cardiaque, une deuxième alerte en 1955 frappe Oliver Hardy qui devait être opéré de la vésicule biliaire mais son médecin y renonce, en raison de son état cardiaque défaillant. Contraint de suivre un régime sévère, Oliver est à nouveau victime d'une crise cardiaque le 12 septembre 1956 qui nécessite son admission, dans le coma, à la clinique Saint Joseph de Burbank (Californie). Atteint d'une hémiparésie du côté droit, il ne peut pratiquement plus parler. Il décède le 7 août 1957 à son domicile, à Hollywood, à l'âge de 65 ans, brouillé avec Stan, presque dans l'indifférence et l'ignorance générale...

Cette histoire révoltante a néanmoins permis à Stan Laurel de recevoir bien tardivement un oscar d'honneur en 1961, lors de la 33^e cérémonie des Oscars pour s'être frayé un chemin créateur dans le domaine de la comédie au cinéma. En 1963, la *Screen Actors Guild* lui décerne un trophée pour sa carrière dans le cinéma américain. Il est le second artiste à recevoir cette récompense après Eddie Cantor mais tout comme ce dernier, Laurel ne peut pas aller chercher en personne le trophée, sur ordre du médecin.

Stan Laurel décède le 23 février 1965 à Santa Monica, des suites d'une crise cardiaque, dix ans après avoir subi un accident vasculaire cérébral. Il repose au cimetière du Forest Lawn Memorial Park des collines d'Hollywood à Los Angeles, en Californie.

Avec toute leur irréductible absurdité, Stan Laurel et Olivier Hardy ont su créer, à travers leurs personnages, un *mythe* des plus vivants de toute l'histoire du cinéma. Ils dévoilent comme personne d'autre, dans leurs meilleurs films, *la face cauchemardesque du quotidien et la folie latente de l'homme, individuelle ou collective*. Lorsqu'ils deviennent héros de bandes dessinées ou de films d'animation, ils cessent d'exister. Ils sont de chair et non de papier. Des imitateurs ont cherché à prendre leur place : Wheeler et Woolsey, dans les années trente, Abbott et Costello au début des années quarante, Dean Martin et Jerry Lewis dans les années cinquante. Ils ont échoué malgré d'évidentes qualités. Même s'il est difficile de les séparer, on peut dire de Laurel, la cheville ouvrière du tandem, qu'il est un des génies authentiques de tout le burlesque, à la fois comme réalisateur, comme gagman et comme acteur. L'admiration que lui ont voué de nombreux comiques, de Chaplin à Jerry Lewis, est éloquente. Il a fallu attendre une rétrospective de leurs courts-métrages muets à la Cinémathèque en 1964 pour découvrir l'étendue de leur génie comique.

Georges Brassens

(Juin 2015)

Georges Brassens est l'homme à la guitare, libre penseur, poète, auteur-compositeur, interprète français qui aime les mots et la liberté. Autodidacte, il avait la magie du verbe et disait : « Je ne suis pas un grand poète, mais pas un petit, non plus ». Il a libéré la parole, affiné sa pensée et ses écrits et a osé dire ce que les gens auraient aimé vouloir dire.

Ce fut un romantique, plein d'amour et de tendresse, un personnage d'une grande complexité alors qu'il paraissait simple mais subtil. Ce ne fut pas un artiste de scène. Il n'était pas spectaculaire et, au début de sa carrière, il avait peur de se faire rejeter du public. Il utilisait des gros mots avec simplicité, mais avec sa manière de les interpréter, cela passait, bien qu'il lui soit arrivé de voir parfois des gens quitter la salle. On écoute plus le texte de ses chansons que sa musique, un texte avec du rythme, de la mélodie et de l'émotion. Les gens l'aimaient beaucoup et il le leur rendait bien en leur donnant du bonheur avec ses chansons.

Il n'a jamais parlé de politique et a toujours évité d'être récupéré. Antimilitariste, il n'aime ni la *connerie*, ni la discipline. Timide, il prenait toujours ses distances mais on le tutoie parce qu'il appartient à tout le monde. Il avait un sens aigu de l'amitié. Ses amis étaient Brel, Ventura, Devos et Marcel Amont à qui il fit une très belle preuve d'amitié en lui cédant, en 1975, « *Le chapeau de Mireille* », une chanson qu'il vient de composer et qui va le relancer alors qu'il était au creux de la vague. Il a également fait cadeau de la chanson *l'Auvergnat* à Juliette Greco qui le remercie « des mots qu'il avait mis dans sa bouche » !

Ses relations avec les femmes furent compliquées. Il refusait qu'on le taxe de misogynie. *Pénélope* fut une chanson féministe subtile. Il avait chanté une chanson contre le mariage et ne se sentait pas capable de s'occuper d'un foyer.

Brassens est né le 22 octobre 1921 dans l'Hérault, dans un quartier populaire du port de *Cette*. Le nom de la ville ne sera orthographié Sète qu'en 1928 et fut évoqué dans la chanson *Jeanne Martin*.

Sa mère Elvira, dont les parents étaient originaires de Mar-sico Nuovo, dans la région de Basilicate, en Italie du Sud, est veuve de guerre, une catholique d'une grande dévotion. Elle épousa en 1919 Jean-Louis Brassens, le père de Georges, entrepreneur de maçonnerie, un homme paisible, généreux, anticlérical, libre-penseur et d'une grande indépendance d'esprit. Le goût de la chanson les réunit. Tout le monde chante à la maison et écoute les disques de Mireille, Jean Nohain, Ray Ventura et ses Collégiens.

Georges commence sa scolarité à l'âge de quatre ans, selon le souhait de sa mère, dans l'institution catholique des sœurs de Saint-Vincent. Il en sort deux ans après pour entrer à l'école communale, selon le désir de son père. À douze ans, il intègre le collège en sixième. Il est rêveur et préférerait les jeux, les bagarres, les bains de mer et les vacances. Comme il n'était pas un élève studieux, sa mère lui refuse des cours de musique. Elle voulait que son carnet de notes soit meilleur. Brassens ne connaîtra donc pas le solfège.

En 1936, son professeur de français, Alphonse Bonnafé dit « le boxeur », l'initie à la poésie, lui donne de précieux conseils et l'encourage quand, Georges, encore adolescent lui soumet quelques chansonnettes. En effet, Brassens se passionne pour la poésie, la chanson populaire, les rythmes en vogue, venus d'Amérique et le jazz, qu'il écoute à la TSF. En France, adolescent, il était fasciné par le répertoire de Mireille et de Trenet qui sera un modèle.

À 16 ans, au printemps 1938, il se trouve mêlé à une regrettable aventure. Il faisait partie d'une bande de copains qui commettaient quelques exactions afin de se faire de l'argent de poche. Ses proches furent les principales victimes. Georges

dérobe sans se faire remarquer la bague et le bracelet de sa sœur. Ces cambriolages répétés font scandale et sèment la panique dans la ville jusqu'à ce que la police arrête les coupables. Son père, indulgent, ne lui fait aucun reproche quand il va le chercher au poste de police.

Pour saluer l'attitude de son père, il en fera une chanson qu'il ne chantera, par égard pour lui, qu'après sa mort, *Les Quatre Bacheliers* : « Mais je sais qu'un enfant perdu [...] a de la chance quand il a, sans vergogne, un père de ce tonneau-là ». Et il ajoute : « Je crois qu'il m'a donné là une leçon qui m'a aidé à me concevoir moi-même : j'ai alors essayé de conquérir ma propre estime. [...] J'ai tenté, avec mes petits moyens, d'égaliser mon père. Je dis bien tenté...⁸¹⁹ »

Il fut condamné en 1939, à un emprisonnement avec sursis, quinze jours selon certaines sources, un an, selon d'autres sources. Il ne retournera pas au collège. Il passera l'été enfermé dans la maison et se laissera pousser la moustache. Il pourrait, comme son père, devenir maçon mais cette perspective ne l'emballa pas du tout. Il veut à tout prix fuir ce déshonneur qui lui colle à la peau. Il va alors tenter de persuader ses parents de le laisser tenter sa chance à Paris. Le 3 septembre 1939, la guerre contre l'Allemagne est déclarée. En février 1940, Georges arrive à Paris. Il loge chez sa tante, Antoinette Dagrosa, dans le XIV^e arrondissement, au 173, rue d'Alésia. Là, se trouve un piano qu'il va chercher à maîtriser malgré sa méconnaissance du solfège.

Pour subvenir à ses besoins, il trouve une place comme manœuvre dans un atelier des usines Renault qu'il n'occupera pas longtemps. Le 3 juin, Paris et sa région sont bombardées, l'usine de Billancourt est touchée et, le 14, l'armée allemande envahit la capitale. C'est l'exode de la population. Georges retourne à Sète. Mais son avenir n'est pas là. L'été passé, il revient chez sa tante, dans un Paris occupé où il n'est plus

⁸¹⁹ Cité par Martin Monestier, Pierre Barlatier, *Brassens, le livre du souvenir*, éd. Tchou, 2006, page 35.

question de rechercher du travail, cela pourrait profiter à l'occupant. Afin de combler ses lacunes, il va passer ses journées à la bibliothèque municipale du quartier où il lit de nombreux auteurs : Villon, Baudelaire, Verlaine, Hugo... et apprend à composer des vers. Ayant ainsi acquis une grande culture littéraire, il se met à écrire ses premiers recueils de poésie : *Les Couleurs vagues*, *Des coups d'épée dans l'eau*, annonçant le style des chansons à venir et *À la venvole*⁸²⁰, où il dévoile son anarchisme et qui fut publié en 1942, grâce à l'argent de ses proches : ses amis, sa tante et même une amie de celle-ci, une couturière nommée Jeanne Le Bonniec qui apprécie beaucoup ses chansons et qui épousera Marcel Planche, peintre en carrosserie.

En février 1943, l'Allemagne nazie impose au gouvernement de Vichy la mise en place d'un service du travail obligatoire (STO) s'accompagnant de sévères mesures de représailles pour les réfractaires. Georges a 22 ans. Il reçoit sa feuille de route à la mairie du XIV^e arrondissement. Le 8 mars, il se rend en Allemagne vers le camp de travailleurs de Basdorf, près de Berlin où il va travailler dans la manufacture de moteurs d'avion BMW.

Il est souvent plongé dans des bouquins. Il écrit des chansons et la suite d'un roman commencé à Paris, *Lalie Kakamou*. Il lie des amitiés auxquelles il restera fidèle tout au long de sa vie, avec André Larue, René Iskin et, plus particulièrement, Pierre Onténiente, le bibliothécaire à qui il emprunte régulièrement des livres. Il bénéficie d'une permission de quinze jours, du 6 au 21 mars 1944 où il retourne à Paris. Il décide alors de ne pas retourner en Allemagne.

À Paris, il lui fallait trouver une cachette car il est impossible d'échapper à la Gestapo en restant chez la tante Antoinette. Jeanne Planche, de trente ans son aînée, avec laquelle il vivra une relation amoureuse transgressive, accepte de l'héberger.

⁸²⁰ Expression populaire : à la légère.

Avec son mari Marcel, elle habite une maison extrêmement modeste au 9, impasse Florimont, dans le 14^e arrondissement. Georges s'y réfugie le 21 mars 1944, en attendant la fin de la guerre. On se lave à l'eau froide, il n'y a ni gaz, ni électricité, ni radio, ni le tout-à-l'égout. Dans la petite cour, une vraie ménagerie : chiens, chats, canaris, tortues, buse... et la fameuse cane qu'il célébrera dans une chanson : *La cane de Jeanne*. Il se lève à cinq heures du matin et se couche avec le soleil, poursuit l'écriture de son roman et compose des chansons en s'accompagnant d'un vieux banjo. Il est loin de se douter qu'il y restera vingt-deux ans. « Il y était bien et a gardé, depuis, un sens de l'inconfort tout à fait exceptionnel⁸²¹ ».

Le 25 août, c'est la libération de Paris. La liberté soudainement retrouvée modifie peu ses habitudes. Avec leur consentement, il se fixe à demeure chez les Planche. Il récupère sa carte de bibliothèque, s'adonne à nouveau à la littérature et reprend son apprentissage de la poésie.

À la fin de la guerre, le 8 mai 1945, il retrouve à Paris, des copains de Basdorf avec lesquels il projette la création d'un journal à tendance anarchiste, *Le Cri des gueux*, qui tourne court après la sortie du premier numéro, faute de financement suffisant. Il monte également, avec Émile Miramont, un copain sétois, et André Larue rencontré à Basdorf, le « Parti préhistorique » qui vise surtout à tourner en dérision les autres partis politiques et qui préconise un retour à un mode de vie plus simple. Ce parti ne verra jamais le jour, suite à l'abandon de Miramont.

Avec l'aide financière de Jeanne, il achète la guitare d'un ami qui lui sera volée⁸²² et, en 1946, il hérite du piano de sa tante Antoinette, morte en juillet. Cette année-là, il ressent ses premières crises de coliques néphrétiques.

⁸²¹ Martin Monestier et Pierre Barlatier, *Brassens, le livre du souvenir*, éd. Tchou, 2006, p. 56.

⁸²² Jacques Vassal, *Brassens, le regard de « Gibraltar »*, éd. Fayard / Chorus, 2006, p. 91.

En septembre 1946, il écrit quelques chroniques virulentes, teintées d'humour noir, envers tout ce qui porte atteinte aux libertés individuelles, dans *Le Libertaire*, un journal de la Fédération anarchiste, sous les pseudonymes de Gilles Colin ou Geo Cédille. Ses articles ne font pas l'unanimité auprès de ses collègues. En juin 1947, il quitte la Fédération mais garde intacte sa sympathie pour les anarchistes.

Il achève son roman en automne et le publie à compte d'auteur. *Lalie Kakamou* est devenu *La Lune écoute aux portes* estampillé NRF. Il plagie par provocation, la couverture de la maison Gallimard, le signale à l'éditeur qui, contre toute attente, ne donne pas de suite.

Georges a vécu des amourettes clandestines pour ne pas attiser la jalousie de Jeanne. Il y eut, en particulier, une relation tumultueuse avec Jo, 17 ans (juin 1945-août 1946) qui lui inspira peut-être quelques chansons : *Une jolie fleur, P... de toi* et, en partie, *Le Mauvais Sujet repent*.

En 1947, il rencontre Joha Heiman (1911-1999), originaire d'Estonie. Elle est son aînée de neuf ans. Il l'appelle affectueusement, *Püppchen*, petite poupée en allemand, mais ils l'orthographieront tous les deux « Pupchen ». Ils ne sont pas mariés et ne cohabiteront jamais. Il lui écrira *J'ai rendez-vous avec vous, Je me suis fait tout petit (devant une poupée), Saturne, La Non-demande en mariage* et *Rien à jeter*.

Déjà, à cette époque, de nombreuses chansons sont déjà écrites et révèlent ses talents de poète et de musicien. Toutes celles qu'il choisira d'enregistrer deviendront célèbres, comme *Le Parapluie, La Chasse aux papillons, J'ai rendez-vous avec vous, Brave Margot, Le Gorille, Il n'y a pas d'amour heureux*.

La personnalité de Brassens a déjà ses traits définitifs : « la dégaine, la pipe et les moustaches, le verbe libre, imagé et frondeur le goût des tournures anciennes, le culte des copains et le besoin de solitude, une culture littéraire et chansonnière pointue, un vieux fond libertaire, hors de toute doctrine

établie, un individualisme aigu, un antimilitarisme viscéral, un anticléricalisme profond et un mépris total du confort, de l'argent et de la considération ». Il ne changera plus.

En 1951, Brassens rencontre Jacques Grello, chansonnier au Caveau de la République. Après l'avoir écouté, il lui offre sa propre guitare et il lui conseille de chanter sur scène avec cet instrument⁸²³. Alors, Brassens va composer ses chansons sur piano puis les retranscrit pour la guitare. Jacques l'introduit dans divers cabarets pour qu'il soit auditionné, mais il n'arrive pas à s'imposer sur scène car il est intimidé, mal à l'aise, profondément gêné par le trac. Il ne souvenait pas parfois de ses textes et ses copains étaient avec des tableaux pour lui souffler le texte. Après plusieurs audition, sans suite, il est découragé et préfère, pour l'instant, proposer ses chansons à des chanteurs connus, voire à des vedettes de la chanson.

C'est alors que deux copains sétois, Roger Théron et Victor Laville, journalistes du magazine *Paris Match*, viennent le soutenir et lui obtiennent une audition *Chez Patachou*, dans son cabaret montmartrois, le jeudi 24 janvier 1952. Patachou est conquise. Brassens reprend confiance et lui propose ses chansons. Ce qu'elle accepte et l'invite même à se produire dans son cabaret dès que possible⁸²⁴. Les jours suivants, malgré son trac, Georges Brassens chante sur la scène du restaurant-cabaret de Patachou, accompagné de Pierre Nicolas, bassiste dans l'orchestre de la chanteuse qui veut le soutenir et qui l'accompagne spontanément.

Patachou ne manque pas de parler de sa découverte à Jacques Canetti, dirigeant du théâtre des Trois Baudets et

⁸²³ Témoignage de Pierre Onténiente, recueilli par Jacques Vassall, *Brassens, le regard de « Gibraltar »*, éd. Fayard / Chorus, 2006, page 91.

⁸²⁴ Témoignage de Patachou, recueilli par Victot Laville et Christian Mars, *Brassens, le mauvais sujet repent*, éd. L'Archipel, 2006, page 136.

directeur artistique chez Philips. Il se rend le 9 mars 1952, au cabaret *Chez Patachou*, écouter Brassens. Il fut vite enchanté puis alla convaincre le président de Philips de l'engager et de lui faire signer un contrat. Le quotidien *France-Soir*, du 16-17 mars, titre : « Patachou a découvert un poète ! » et le 19 mars, l'enregistrement du *Gorille* et du *Mauvais sujet repentant* s'effectue au studio de la Salle Pleyel.

Certains collaborateurs sont troublés par *Le Gorille*. Ils décident alors de s'opposer à ce que ces chansons sortent sous le label Philips. On se tourne alors vers une nouvelle marque, Polydor chez qui, d'avril à novembre, sortiront neuf chansons sur disques 78 tours. L'une d'elles, *Le Parapluie*, va être utilisée par le réalisateur Jacques Becker pour son film *Rue de l'Estrapade*. Éditée sur disque en même temps que la sortie du film en salle, elle est primée par l'Académie Charles-Cros l'année suivante en obtenant le Grand Prix du disque 1954.

Le 6 avril, Brassens fait sa première émission télévisée à la RTF et chante *La Mauvaise Réputation* devant le public de l'Alhambra. Du 28 juillet au 30 août, il fait sa première tournée en France, en Suisse et en Belgique, avec Patachou et Les Frères Jacques. Dès le mois de septembre, il est engagé au théâtre « Trois Baudets » qui ne désemplit pas. Dans le public, les chansons comme *Hécatombe* et *Le Gorille* scandalisent les uns, ravissent les autres. Le succès et la notoriété vont grandissants. En 1953, il est sollicité par tous les cabarets et ses disques se vendent bien. Sa salle de prédilection, « *l'Usine* » comme il se plaisait à le dire, à « quatre pas de sa maison », fut Bobino où il fera sa première représentation en février 1953, avec l'accord des Trois Baudets. Il avait longtemps hésité entre une carrière de poète et celle d'auteur-compositeur. Le voilà maintenant une vedette de la chanson qu'il considère comme un art qui nécessite un équilibre parfait entre le texte et la musique, un don qu'il possède. Il reste extrêmement exigeant, jamais satisfait, remaniant

maintes fois ses textes, jusqu'à ce qu'il estime avoir atteint son but.

Patachou a mis avec succès plusieurs chansons de Brassens à son répertoire. Elle a enregistré neuf titres le 23 décembre 1952, au studio Chopin-Pleyel, pour l'album *Patachou... chante Brassens* où il lui a donné une chanson en exclusivité : *Le Bricoleur (boîte à outils)* et une autre où ils chantent en duo *Maman, Papa*.

Séduit par les chansons de Brassens qui passent à la radio, l'écrivain René Fallet va l'entendre un soir aux Trois Baudets. Son enthousiasme lui fait publier un article très élogieux dans *Le Canard enchaîné* du 29 avril 1953 : « Allez, Georges Brassens ! » Georges fut très touché, lui écrit pour le remercier et lui demande de venir le voir aux « Baudets ». Après cette rencontre, leur amitié durera le restant de leur vie.

En 1950, Georges Brassens écrit son second roman, *La tour des miracles* qui fut publié en juin, aux éditions des *Jeunes Auteurs réunis*, dirigées alors par Jean-Pierre Rosnay, l'auteur de la préface qui s'en est très vite désintéressé car, dit-il, « c'est farci de fautes de goûts et même de fautes tout-court ».

En octobre 1953, Brassens sort son premier album chez Polydor qui comporte des chansons poétiques et souvent gaillardes. Il triomphe en vedette à Bobino du 16 au 29 octobre 1953. En 1954, il chante à l'Olympia du 23 février au 4 mars, du 23 septembre au 12 octobre et du 25 novembre au 15 décembre où il fait appel à Pierre Nicolas pour l'accompagner à la contrebasse, marquant ainsi le début d'une collaboration qui durera presque trente ans. Le bassiste sera désormais de toutes les scènes et de tous les enregistrements. En octobre, il publie *La Mauvaise Réputation*, recueil où sont réunis des textes en prose et en vers, dont une pièce de théâtre : *Les Amoureux qui écrivent sur l'eau*.

Avec le succès, il a fallu faire face à la gestion de ce nouveau métier et des revenus qui en découlaient. En 1954, Pierre Onténiente, le copain de Basdorf, accepte de s'occuper bénévolement de ses affaires. Pour cela, il fait son apprentissage auprès de Ray Ventura, l'éditeur de Georges et pour se consacrer à son ami, il quitte son emploi en janvier 1956.

En 1955, Brassens fait l'acquisition de la maison des Planches et celle qui lui est mitoyenne pour l'agrandir, les réhabilite et les leur offre. La vie continue comme avant. Cette même année il rencontre Paul Fort, poète qu'il admire et qu'il a chanté à ses débuts. Avant sa tournée en Afrique du Nord et son passage à Bruxelles, il compose des musiques sur deux autres de ses poèmes : *Comme hier* et *La Marine* en vue de son nouveau passage à l'Olympia prévu du 6 au 27 octobre. La nouvelle station de radio Europe 1, dont il sera animateur en 1956, a joué un rôle important dans sa carrière puisque ce fut la seule radio qui diffusa ses chansons interdites sur les radios d'État.

Avant son prochain passage à Bobino prévu du 27 janvier au 16 février, Brassens accepte par amitié, à la demande de René Fallet, de faire l'acteur aux côtés de Pierre Brasseur et Dany Carrel dans *La Grande Ceinture*, adapté à l'écran par René Clair qui s'intitulera *Porte des Lilas*. Trois chansons arrivent à point pour illustrer le film : *Au bois de mon cœur*, *L'Amandier* et *Le Vin*. Dans cette affaire, Onténiente prendra le surnom de « Gibraltar » car il défend comme un roc, les intérêts de Brassens qui le charge ensuite de devenir son secrétaire-imprésario. En 1957, ne parvenant pas à payer régulièrement ses droits de diffusion et de vente de ses chansons, il quitte les éditions Ray Ventura et crée avec Pierre Onténiente les Éditions musicales 57.

Brassens se produit dans les cabarets, alterne les tours de chant entre Bobino et l'Olympia et poursuit ses tournées à l'étranger (1958 : Suisse, Rome ; 1959 : Belgique, Afrique du Nord ; 1961 : Québec, etc.).

Pour vivre plus confortablement, il quitte la maison de Jeanne et choisit, en 1958, le moulin de La Bonde, au bord du Ru de Gally, à l'extérieur du village de Crespières, dans les Yvelines. Il y rencontre ses copains d'enfance : Victor Laville, Émile Miramont, Henri Colpi, Roger Thérond ; ceux de Basdorf : René Iskin, André Larue ; des anars du *Libertaire* ; des amis du monde de la chanson et du spectacle : Marcel Amont, Guy Béart, Georges Moustaki, Jacques Brel, Pierre Louki, Jean Bertola, Bobby Lapointe, Lino Ventura, Raymond Devos, Jean-Pierre Chabrol, Bourvil, son voisin, Fred Mella, soliste des Compagnons de la chanson et bien d'autres. Tous ces amis lui resteront fidèles. Seule Jeanne refusera de venir au moulin.

En 1960, Jacques Charpentreau écrit le premier ouvrage sur le chanteur *Georges Brassens et la poésie quotidienne de la chanson*. En 1961, Brassens sort un disque où sont réunis les sept poèmes qu'il a mis en musique, en hommage à Paul Fort, mort en 1960. En avril 1962, il fête à Bobino ses dix ans de carrière et le 15 mai, il monte un spectacle en hommage à Paul Fort, au théâtre Hébertot. Le 5 décembre, jour de la première à l'Olympia avec Nana Mouskouri, il souffre d'une crise de coliques néphrétiques. Sur l'insistance de Bruno Coquatrix, il honore les dates prévues à partir du lendemain jusqu'au 24 décembre, avec chaque soir, une ambulance qui l'attend. Suite à cette douloureuse expérience, il ne retournera plus à l'Olympia. Le 31 décembre, il apprend la mort de sa mère. Le jour même, il se rend à Sète puis regagne Marseille pour se produire à l'Alcazar. « Pour la première fois, ce soir, elle me voit chanter⁸²⁵ » dit-il.

Il reçut le prix Vincent Scotto, décerné par la SACEM qui récompense *Les Trompettes de la renommée*, meilleure chanson de l'année 1963. En octobre, le numéro 99 de la très sélective collection *Poètes d'aujourd'hui*, qui paraît chez

⁸²⁵ Cité par Gérard Lenne, *Georges Brassens, le vieil indien*, éd. Albin Michel, 2001, page 62.

les libraires, est consacré à Georges Brassens. Quand l'éditeur, Pierre Seghers, lui avait fait part de ce projet, Brassens accepta à condition que son ancien professeur de français, Alphonse Bonnafé, soit l'auteur du texte⁸²⁶. Brassens fut ainsi le second auteur de chansons, après Léo Ferré, à figurer dans cette collection.

Neuf albums ont déjà paru depuis une dizaine d'années, quatre-vingts chansons ont été enregistrées. Pour marquer cet anniversaire, un coffret de six 33 tours 30 cm, *Dix ans de Brassens*, est mis en vente. Le 6 novembre, il est honoré pour cet ouvrage, par l'Académie Charles-Cros, et reçoit le Grand Prix international du disque 1963 des mains de l'écrivain Marcel Aymé.

Depuis plusieurs mois, il souffre de crises de coliques néphrétiques qui deviennent plus aigües. Il fut opéré à la mi-janvier et après une longue convalescence, il est à nouveau sur les planches de Bobino en septembre.

Brassens a composé une chanson – *Les Copains d'abord* – pour le générique du film d'Yves Robert, *Les Copains* qui sort en 1965 et qui rencontre un tel succès qu'il influença favorablement les ventes de son premier album 33 tours 30 cm et son triomphe à Bobino du 21 octobre au 10 janvier 1965. L'une de ses nouvelles chansons, *Les deux oncles* où il renvoie dos à dos les deux camps de la Seconde Guerre mondiale pour exprimer l'horreur que lui inspire la guerre, jette le trouble et lui vaut une certaine hostilité chez certains de ses admirateurs.

Louis Brassens meurt le 28 mars 1965, Marcel Planche, le 7 mai suivant. Ils ne l'auront jamais vu sur scène.

Le 12 octobre, Georges Brassens réalise un rêve et chante avec Charles Trenet lors d'une émission radiophonique – *Musica* –, diffusée en direct du théâtre de l'ABC et en mars 1966 lors d'une émission télévisée. Mais le regret de Georges,

⁸²⁶ Témoignage de Pierre Onténiente in *Brassens, le regard de Gibraltar*, Fayard/Chorus, 2006, pages 174-175.

c'est de voir Trenet qu'il aurait aimé fréquenter, prendre ses distances alors qu'ils se portent une estime réciproque.

Jeanne, de son côté, se remarie à l'âge de 75 ans, le 26 mai 1966, avec un jeune homme de 37 ans afin de rompre sa solitude. Brassens fut contrarié par ce mariage. Il quitte l'impasse Florimont pour emménager dans un duplex près de la place Denfert-Rochereau. Jacques Brel est son voisin. Il se prépare à faire ses adieux sur la scène de l'Olympia. Par amitié, Brassens écrit le texte du programme de cet évènement.

Du 16 septembre au 22 octobre, Georges Brassens se produit avec Juliette Gréco qui assure la première partie sur les planches du théâtre national populaire (TNP). Chaque soir, il présente sa *Supplique pour être enterré sur la plage de Sète* et fait part de son *Bulletin de santé* – en réponse aux rumeurs répandues par une certaine presse – et pour faire bonne mesure, il exprime le peu de bien qu'il pense des mouvements politiques de toutes sortes dans *Le Pluriel*.

Au mois de mai 1967, il est obligé d'interrompre une tournée pour subir une deuxième intervention chirurgicale.

Le 8 juin, parrainé par Marcel Pagnol et Joseph Kessel, l'Académie française lui décerne le Grand Prix de poésie pour l'ensemble de son œuvre. Brassens en est honoré, mais pense ne pas le mériter : « Je ne pense pas être un poète... Un poète, ça vole quand même un peu plus haut que moi... Je ne suis pas poète. J'aurais aimé l'être comme Verlaine ou Tristan Corbière⁸²⁷. » René Fallet sort à son tour un livre sur son ami, aux éditions Denoël.

Après Mai 68, quand on lui demande ce qu'il faisait pendant les événements, il répond malicieusement : « Des calculs !⁸²⁸ »

⁸²⁷ Cité par Jean Paul Liégeois in *Georges Brassens - Œuvres complètes*, coll. Voix publiques, édi. Le Cherche-Midi, mars 2007, page 633.

⁸²⁸ Victor Laville, Christian Mars, *Brassens, Le mauvais sujet repentant*, éd. L'Archipel, 2006, page 188.

Le 24 octobre, Jeanne meurt à l'âge de 77 ans. Il est à son chevet avec son ami Fallet.

Le 6 janvier 1969, à l'initiative du magazine *Rock & Folk* et de RTL, Georges Brassens, Léo Ferré et Jacques Brel sont invités à débattre autour d'une table. Cette année-là, il emménage dans une maison du quartier Saint-Lambert, au 47, rue Santos-Dumont. Bobino l'attend à nouveau à partir du 14 octobre. En décembre, pour satisfaire la demande du cinéaste Henri Colpi, son ami sétois, il enregistre la chanson écrite par ce dernier et composée par Georges Delerue pour illustrer le film dans lequel joue Fernandel : *Heureux qui comme Ulysse*.

En 1971, il compose la musique du film de Michel Audiard, *Le drapeau noir flotte sur la marmite*, adaptation du roman de René Fallet : *Il était un petit navire*.

Suite aux vacances passées à Paimpol, chez le neveu de Jeanne, depuis les années cinquante, Georges Brassens apprécie la Bretagne. Michel Le Bonniec lui a trouvé une maison sur les rives du Trieux, à Lézardrieux *Ker Flandry*. Le moulin de Crespières est mis en vente en début 1970. À la demande de Brassens, « Gibraltar » et son épouse viennent habiter la maison de l'impasse Florimont.

Brassens a vingt ans de carrière. Un autre tour de chant l'attend à Bobino avec Philippe Chatel, Maxime Le Forestier, Pierre Louki, en alternance du 10 octobre 1972 au 7 janvier 1973.

Le 30 octobre 1972, il participe à une soirée organisée contre la peine de mort au Palais des sports de Paris. À partir du 14 janvier 1973, il entame ses dernières tournées françaises. Il passe au théâtre municipal de Sète, le 13 avril 1973. Cette année-là, il fait son entrée dans *Le Petit Larousse*.

Répondant à l'invitation de Colin Evans, professeur de français à l'*University College* de Cardiff, en Pays de Galles, Brassens donne deux récitals au *Shermann Theatre* le 28 octobre 1973.

Le 19 octobre 1976, il s'installe à Bobino pour cinq mois. Il présente les nouvelles chansons de son dernier album, dont celle qui lui donne son nom : *Trompe-la-mort*.

Le 20 mars 1977, jour de la dernière, personne ne se doute qu'il ne foulera plus jamais les planches de son music-hall de prédilection. Il disait : « Je ne ferai jamais d'adieu !... la postérité fera ce qu'elle voudra ».

En novembre 1980, il souffre de douleurs cancéreuses abdominales nécessitant une intervention chirurgicale à Montpellier, dans la clinique du docteur Bousquet. L'année suivante, l'hôpital américain de Paris lui accorde une rémission qui lui permet de passer l'été dans la propriété des Bousquet, à Saint-Gély-du-Fesc, au nord de Montpellier. Il retourne ensuite à Paris et séjourne à Lézardrieux.

Hormis les disques de ses chansons arrangées en *jazz*, où il est à la guitare auprès de prestigieux *jazzmen*, en 1979, et celui enregistré en faveur de Perce-neige, l'association de son ami Lino Ventura, sur lequel il chante les chansons de son enfance, en 1980, et sans oublier son rôle du hérisson dans le conte musical *Émilie Jolie* de Philippe Chatel, en 1979, il n'a pas enregistré d'album depuis cinq ans. Pourtant, près de quinze chansons sont prêtes, quinze autres en gestation. Il échafaude le projet de les graver. Là encore, il est resté fidèle à sa maison de disques tout au long de sa carrière.

Le 9 octobre 1981 la peine de mort – contre laquelle il avait écrit *Le Gorille*, fait des galas, manifesté, signé des pétitions – est abolie. C'est pour lui une grande satisfaction.

Revenu à Saint-Gély-du-Fesc, il fête son soixantième anniversaire. La *Camarde*, souvent moquée dans ses chansons, l'emporte dans la nuit du jeudi 29 octobre 1981 à 23 h 15, à l'âge de 60 ans,

Georges Brassens est inhumé à Sète le matin du samedi 31, dans le caveau familial au cimetière Le Py. Le choc de sa mort

est immense dans toute la France. Joha Heiman, Pupchen, décède le 19 décembre 1999, dix-huit ans après lui et sera entermée à ses côtés.

Il ne se doutait pas qu'un jour il accéderait à la renommée internationale. Le temps passe, ses idées restent. On lui a consacré aujourd'hui plus de cinquante thèses, on le chante partout : au Japon, en Russie, en Amérique du Nord, en Italie, en Espagne, etc. et il est traduit dans une vingtaine de langues.

Brassens est chanté dans le monde entier et on trouve ses textes dans tous les livres d'enseignement du français et même dans un sujet du bac. Il y a des bibliothèques et des écoles de musique Georges Brassens. Juliette Greco disait qu'« il nous a rendu plus fort, moins bête et moins lâche ! »

Pierre Dac

(Juin 2016)

Pierre Dac, de son vrai nom, André Isaac, né le 15 août 1893 à Châlons-sur-Marne et mort le 9 février 1975 à Paris, est un humoriste et un comédien français. Il a été, également, pendant la Seconde Guerre mondiale une figure de la Résistance. Il est issu d'une modeste famille d'Alsace, installée après la défaite de 1870 à Châlons-sur-Marne. Il naît dans cette ville au 70, rue de la Marne. Mobilisé en août 1914 au lendemain de son vingt-et-unième anniversaire, il revient du front quatre ans plus tard avec deux blessures, dont une d'un obus qui lui a raccourci de douze centimètres le bras gauche. Après la Première Guerre mondiale, Pierre Dac vit de petits métiers à Paris. Dans les années 1930, il se produit comme chansonnier dans divers cabarets, notamment la Vache Enragée, le Coucou, le Théâtre de dix Francs, le Casino de Paris, les Noctambules, et la Lune rousse à Montmartre. Sarvil lui écrit de nombreux textes pour ses spectacles. En 1935, il crée une émission humoristique de radio *La Course au Trésor* et en anime une autre *la Société des Loufoques*. Ces deux émissions remportent un grand succès.

En 1938, il fonde *L'Os à moelle*, organe officiel des loufoques, une publication humoristique hebdomadaire dont le nom fut inspiré par François Rabelais et par son père boucher. Le mot *loufoque* vient de l'argot des bouchers, le *louché-bem*, et signifie *fou*. Il a pour collaborateurs le chansonnier Robert Rocca, les dessinateurs Jean Effel, Roland Moisan, etc. Dès son premier numéro, il annonce la constitution d'un *Ministère loufoque* dont les portefeuilles ont été distribués au *Poker Dice*. Ses petites annonces, dont la plupart furent rédigées par Francis Blanche qui débutait alors, vendent de la pâte à noircir les tunnels, des porte-monnaie étanches pour argent liquide, des trous pour planter des arbres, etc. Le journal, dès l'origine très anti-hitlérien, disparut après son dernier numéro (n° 109) le 7 juin 1940. L'équipe du journal

fut contrainte de quitter Paris qui était alors sur le point d'être occupé. Il reparaitra épisodiquement en 1945-1946 puis vers 1965, avec des talents nouveaux comme René Goscinny (*Les aventures du facteur Rhésus*) et Jean Yanne (*Les romanciers savent plus causer français en écrivant*).

Pierre Dac se réfugie, en 1940, au 42, boulevard de Strasbourg à Toulouse. Une plaque commémorative l'atteste : *Ici ont vécu en 1940-41 Pierre Dac speaker de la France Libre et Fernand Lefevre commandant du groupe Lorraine et d'ici s'évadèrent en novembre 1941*. Il décide de rejoindre Londres dès 1941. Il fut arrêté deux fois lors de ses tentatives de traversée des Pyrénées et fut incarcéré, la première fois à la *Carcel Modelo* (prison Modelo) de Barcelone puis la seconde fois, à Perpignan. Il finit par être échangé pour quelques sacs de blé, transite par le Portugal, rejoint d'abord Alger, puis enfin Londres.

À Londres, il devint, à partir de 1943, l'humoriste des émissions de Radio Londres, en français « *Les Français parlent aux Français* ». Il fut, parmi d'autres, la voix du slogan célèbre de Jean Oberlé : « *Radio Paris ment, Radio Paris ment, Radio Paris est allemand* » sur l'air de *la Cucaracha*.

Il ressuscita, sans faiblir, son hebdomadaire, *L'Os à moelle* sous le nom de *L'Os libre*. Soit 102 numéros, parus entre le 11 octobre 1945 et le 15 octobre 1947, dont les éditions Omnibus offrent une anthologie établie par Jacques Pessis.

À la Libération, il rentre à Paris où il est reçu apprenti à la loge *Les Compagnons ardents* de la Grande Loge de France, le 18 mars 1946. Il en restera membre jusqu'en 1952 et rédigera une parodie de rituel maçonnique devenue célèbre dans la franc-maçonnerie française. Il revient au cabaret sur les scènes parisiennes : l'ABC, Les Trois Baudets, l'Olympia, l'Alhambra, le Théâtre de Paris, etc...

Ses émissions sur la BBC furent un prélude à la carrière qu'il fera avec Francis Blanche. Il crée alors le Parti d'en rire (1949) puis "le MOU" mouvement ondulatoire unifié avec Jean Yanne et Goscinny : ces initiatives le conduisent à être

candidat à la présidence de la République quelques années avant Coluche. Il s'est également lancé dans l'écriture de romans parodiques comme *Du côté d'ailleurs...* (1953), *Les Pédicures de l'âme* en 1974. Pierre Dac s'avère être le précurseur du faux journal télévisé.

À la même époque, il forme avec Francis Blanche qu'il rencontra en 1949, un duo auquel on doit de nombreux sketches dont le fameux *Le Sâr Rabindranath Duval* (1957), et un feuilleton radiophonique, *Malheur aux barbus*, diffusé de 1951 à 1952 sur Paris Inter (213 épisodes), et publié en librairie la même année.

Les personnages et les aventures sont repris de 1956 à 1960 sur Europe1, sous le titre *Signé Furax*, soit 1034 épisodes. Ces émissions sont suivies par de nombreux auditeurs parmi lesquels le président du conseil, Guy Mollet qui s'échappe un jour d'une séance à l'Assemblée nationale pour ne pas rater l'épisode quotidien diffusé sur Europe1. Pour les jeunes générations qui l'ignorent, Edmond Furax est un criminel capable d'hypnotiser ses victimes, un cambrioleur qui se travestit et change d'identité comme de chemise.

À l'antenne, les coauteurs interprètent les détectives *Black & Withe*, les autres personnages étant assurés par de jeunes comédiens qui s'appellent Jacques Dufilho, Raymond Devos, Roger Carel et Pauline Carton. « *C'est sans queue ni tête, épique et bouffon, le mariage réjouissant de la poésie et de la science-fiction, du suspense et du contrepet* », écrit Macha Séry⁸²⁹.

Comme beaucoup de grands comiques Pierre Dac est aussi un grand déprimé. On pense qu'il ne s'est jamais consolé de la perte de son frère aîné Marcel, mort au champ d'honneur en le 28 octobre 1915. C'est le 17 janvier 1960 que sa femme, Dinah, le découvre dans sa baignoire, les veines tailladées, gisant dans un bain de sang. En moins de deux ans,

⁸²⁹ Macha Séry, *Le Monde*, vendredi 6 février 2015.

il s'agit de sa quatrième tentative de suicide. Par miracle, il échappe à la mort...

Mais à partir de 1962, Pierre DAC retrouve la santé et le moral, et fait preuve, à nouveau, d'une verve exceptionnelle : il fait reparaître *L'Os à moelle* entre 1964 et 1966. Plus tard, entre 1965 et 1974, en compagnie de Louis Rognoni, il crée la série *Bons baisers de partout* qui comporte 740 épisodes, une parodie des séries d'espionnage des années 1960, diffusée sur France Inter. Il écrit et publie ses *Pensées*.

Il a été surnommé par certains le « *Roi des Loufoques* », pour son aptitude à traquer et créer l'absurde à partir du réel.

Son texte *Le biglotron* fut souvent cité par les amateurs de *dépédantisation*. Il est l'inventeur du *Schmilblick*, qui « *ne sert absolument à rien et peut donc servir à tout. Il est rigoureusement intégral !* ». Le mot *Schmilblick* sera repris pour un jeu télévisé, hérité de *La Chose* de Pierre Bellemare sur Radio-Luxembourg, puis par Coluche pour une parodie de ce jeu restée célèbre.

Entre 1964 et 1966 il fait reparaître *L'Os à Moelle*. En 1965, il se déclare candidat à la présidentielle, soutenu par le MOU, *Mouvement ondulatoire unifié*, dont le slogan était « *Les temps sont durs ! Vive le MOU !* ». À la demande de l'Élysée, et pour ne pas se fâcher avec le général de Gaulle, l'ancien résistant renonce et abandonne sa campagne.

En 1972, un square et une statue sont inaugurés en son honneur, à Meulan. Devant les photographes, Pierre Dac et Francis Blanche posent à leur manière, c'est-à-dire en satisfaisant sur le monument un besoin naturel.

Malgré le succès, Pierre Dac est resté un homme timide et modeste, presque effacé. Il est mort le 9 février 1975 dans la plus grande discrétion. Il avait repris cette expression d'Alphonse Allais : « *La mort est un manque de savoir-vivre* ».

Il fut inhumé au cimetière du Père-Lachaise (division 87).

Pierre Dac est chevalier de la Légion d'honneur, médaillé de la Résistance, Croix de guerre 1914-1918 et 1939-1945 pour conduite exceptionnelle, deux palmes et cinq étoiles.

Quelques pensées de Pierre Dac

- À l'inverse des hommes, l'océan se retire pour que la mer garde ses poissons.
- Les bons crus font les bonnes cuites. Le mouvement des marées et le mouvement des capitaux sont les deux mamelles du mouvement perpétuel.
- Quand on a trop mangé, l'estomac le regrette et quand on n'a pas assez mangé, l'estomac le regrette aussi.
- J'ai toujours été surpris qu'un record battu ne se soit jamais plaint.
- Pourquoi, à l'instar des objets, n'existe-t-il pas un bureau des amours perdus ou trouvés ?
- Les femmes de mœurs légères ont parfois la tâche lourde avec les hommes de poids.
- Rien ne sert de penser, il faut réfléchir avant.
- Le travail, c'est la santé... Mais à quoi sert la médecine du travail.
- Si la matière grise était plus rose, le monde aurait moins les idées noires.
- Les gens superstitieux vous recommandent instamment de ne jamais passer sous une échelle, mais ils ne vous empêchent pas de passer sous un taxi.
- Ce qui différencie totalement un régime de bananes d'un régime totalitaire, c'est que le premier est alimentaire et débonnaire alors que le second est autoritaire et arbitraire.
- Si le régime des allocations familiales était vraiment correct et régulier, tout allocataire familial prolifique devrait, à partir de neuf enfants, avoir droit à la qualification de père de famille professionnel.

- Les pense-bêtes sont les porte-clés de la mémoire et la mémoire, c'est du souvenir en conserve.
- Mourir en bonne santé, c'est le vœu de tout bon vivant bien portant.
- Si la façon de donner vaut mieux que ce que l'on donne, la façon de ne pas donner ne vaut rien.
- Parler pour ne rien dire et ne rien dire pour parler sont les deux principes majeurs et rigoureux de tous ceux qui feraient mieux de la fermer avant de l'ouvrir.
- Rien n'est jamais perdu tant qu'il reste quelque chose à trouver.
- Une fausse erreur n'est pas forcément une vérité vraie.
- Le véritable égoïste est celui qui ne pense qu'à lui quand il parle d'un autre.
- Ce n'est pas parce qu'en hiver on dit "Fermez la porte, il fait froid dehors" qu'il fait moins froid dehors quand la porte est fermée.
- Il faut une infinie patience pour attendre toujours ce qui n'arrive jamais.
- N'importe quoi vaut souvent mieux que rien du tout, et réciproquement, de même que quiconque n'est pas souvent quelqu'un, et inversement.
- Les suppositoires à la nitroglycérine sont beaucoup plus efficaces que ceux à la glycérine pure, mais se révèlent beaucoup plus bruyants.
- Ceux qui ne savent pas à quoi penser font ce qu'ils peuvent, toutefois et néanmoins, pour essayer de penser à autre chose que ce à quoi ils ne pensent pas.
- Il ne faut jamais remettre au lendemain ce qu'on n'a pas fait le jour-même, mais qu'on aurait pu faire la veille ou l'avant-veille du surlendemain.
- Mourir en bonne santé, c'est le vœu de tout bon vivant bien portant.

- Ceux qui ne savent rien en savent toujours autant que ceux qui n'en savent pas plus qu'eux.
- Celui qui dans la vie, est parti de zéro pour n'arriver à rien dans l'existence n'a de merci à dire à personne.
- Si la fortune vient en dormant, ça n'empêche pas les emmerdements de venir au réveil.
- Ceux qui pensent à tout n'oublient rien et ceux qui ne pensent à rien font de même puisque ne pensant à rien ils n'ont rien à oublier.
- Quand on n'a besoin que de peu de chose, un rien suffit, et quand un rien suffit on n'a pas besoin de grand-chose.
- Un très ancien proverbe birman dit : « Rien ne sert de courir si on n'est pas pressé et rien ne sert de marcher si on n'est pas foutu de se tenir debout ».
- Quand on dit d'un artiste comique de grand talent qu'il n'a pas de prix, ce n'est pas une raison pour ne pas le payer sous le fallacieux prétexte qu'il est impayable.
- La véritable et sincère amitié verbale profondément superficielle est celle sur laquelle on peut absolument compter quand on n'a strictement besoin de rien.
- On dit d'un accusé qu'il est cuit quand son avocat n'est pas cru.
- À la faculté de médecine et de pharmacie, il est communément admis que les comprimés ne sont pas systématiquement des imbéciles diplômés.

*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 ; **Me Décultot Cécile**, Interne en M.G, Faculté de Rouen ; **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 Hermil Jean-Loup**, PU-MG, Faculté de Rouen ; **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 radioséologie : 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 ; **Thomas Ginbourger**, Dr en STAPS/sociologie, Université Paul Sabatier Toulouse III. **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 Raffegeau**, 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 ; **Franç 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**, Docteur 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 psycho-pathologie 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 cardiovasculaire ; **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 ; **Didier Sicard**, Ancien président du comité consultatif d’éthique ; **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. Toledano-Attias, L. Pietra, H. Demmou

Le tenor est en prison

J. Pouymayou

État 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 Delpa

Katherine Mansfield

P. Léophonte

La Sultane Créole

J. Pouymayou

Musique : de la violence et autres dissonances

S. Krichewski

L'école du cirque

S. Dutournier

Le cinéma en DVD

S. Mirouze

Numéro 11

Étude sociologique du recours aux médecines parallèles en cancérologie

S. Schraub

Journée toulousaine d'Allergo-Pneumologie

L. Têtu, M. Lapeyre-Mestre, A. Juchet, M. Miguères

L'Institut Pasteur

S. Mergui

Les rapports humains

R. Tolédano-Attias, E. Attias

Hector Berlioz

M. Penochet

Le français qui sauva Bismarck

J. Pouymayou

Charlie Chaplin

E. Attias

Numéro 12

Sport et maladies graves

D. Rivière

Anévrisme athéromateux de l'aorte abdominale

Ph. Léger, A. Sauguet, Ch. Jordan

Montaigne

E. Attias, R. Tolédano-Attias, G. Pirlot

Peinture : Le Pastel

P. Bellivier

Musique : Carlo Gesualdo

M. Penochet

Le tyran, le savant et la couronne

Curzio Malaparte "une vie de héros"

J. Pouymayou

Chopin et la maladie des passions tristes

P. Léophonte

L'étrange docteur Maï

C. Corman

Numéro 13

Comment mettre en place la VNI dans l'IRC

S. Pontier-Marchandier

L'orthèse d'avancée mandibulaire

R. Cottancin

Aspects atypiques du myocarde en scanner et en IRM

D. Colombier, O. Fondard, M. Levade, J. Besse, M. Lapeyre

La Justice

E. Attias, R. Tolédano-Attias, S. Pietra-Fraiberg

Musique : Robert Schumann

M. Penochet

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

J. Pouymayou

La peste à Venise (1347-1630)

P. Léophonte

Numéro 14

Agriculture et santé durable

Pierre Weil

Allergie au Ficus Benjamina

D. Attias

Voltaire

E. Attias, R. Tolédano-Attias,

Ch. Maubrey, A. Pouymayou

L'affaire Druaux

S. Baleizao, G. Nouvet

Le Collège de France

R. Tolédano-Attias

Buster Keaton

E. Attias

Franz List

M. Penochet

Coq au vin

J. Pouymayou

Le mot de la fin

P. Léophonte

Numéro 15

Vers une reconnaissance de l'allergie

Ch. Martens

La pompe à insuline chez le patient diabétique

C. Vatiez

Crise des transmissions

R. Tolédano-Attias, E. Attias, M. Martinez, D. Le Breton

M. Samuelides, G. Pirlot

Les jardins d'Eyrignac

E. Attias

La dague de miséricorde

J. Pouymayou

Une lecture de Frédéric Prokosch

P. Léophonte

Numéro 16

La tuberculose hier et aujourd'hui

J. Le Grusse

Vivre coliqueux à Rome

À partir du journal de voyage de Michel de Montaigne

J. Martínez

Réflexions sur la mort

N. Telmon, E. Attias, L. Pietra,

G. Pirlot, D. Le Breton,

Ch. Maubrey-Hebral 1

La voix de la mort

J. Pouymayou

Les gladiateurs et la médecine cannibale

J. Ph. Derenne

Jules Verne

M. Uzan

Laurel et Hardy

E. Attias

Entretien avec Joan Jorda, peintre et sculpteur

P. Léophonte

Numéro 17

La tuberculose pédiatrique

D. Mora, G. Labouret, H. Naoun, M. Antonucci, M. Esmein

Jean de la Fontaine : la vie, l'œuvre, 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. Bounhour

Socrate

E. Attias, R. Tolédano-Attias, L. Piétra

L'effet Papillon

J. Pouymayou

Christian de Duve

P. Léophonte

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 Mircea Eliade et F.F Coppola

« Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point »

Jézabel Martínez

Le regard littéraire sur la vieillesse à la Renaissance

Sophie Fraiberg-Piétra

La responsabilité : approche éthique

Charlotte Hébral

Le chêne et le roseau

Paul Léophonte

D'un labyrinthe de curiosités au fleuve Alphée avec Roger Caillois

Amadéus, Don Giovanni, Don Giacomo

Pontormo et le syndrome de Stendhal

Jean Paul Bounhour

Goya : sa maladie, son œuvre

Sébastien Baleizao et Georges Nouvet

L'affaire Druaux

Serge Krichevsky

De la violence et autres dissonances

Anne et Jacques Pouymayou

Voltaire et Calas

Elie Attias

Charlie Chaplin

Jacques Pouymayou

Les clés de la Bastille

Le coq au vin

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 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 Martinez

« 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 Marathon

Marc Uzan

Lire ou relire Jules Verne aujourd'hui

Jacques Arlet

Poètes toulousains de la Belle Époque

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 détourne le fleuve

Apothéose, A Denis Dupoirion

Numéro 26 : Un cheminement philosophique de Ruth Tolédano-Attias

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.

- *Éclats 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.

Numéro 27

Paul Léophonte

Une brève histoire de la tuberculose

Jean Paul Bounhoure

La mort de Gustave Mahler

Bref rappel sur l'historique des endocardites malignes

Cécile Décultot, Jean-Loup Hermil, Sébastien Baleizao

Comment les médecins généralistes appliquent la bientraitance lors des visites à domicile

Ruth Tolédano-Attias

Rire/Aimer/Joie

David Le Breton

Quand le rire fait police

Charlotte Hebral

Le rire en littérature

Elie Attias

Le Burlesque

Christian Virenque

Double anniversaire

Pierre Carles

Les voyageurs de Jules Verne sont malades

Jacques Pouymayou

La souris du paradis

Numéro 28

Jean Paul Bounhoure

Manifestations cardio-vasculaires et substances récréatives

Christian Virenque

Kéraunopathologie et médecine kéraunique

Thomas Ginsbourger

Activité physique et cancer

Ruth Tolédano-Attias

Mensonge : malaise et aliénation

Laurent Pietra

Le mensonge comme action

Charlotte Hebral

Mensonge littéraire. Une voie véritable ?

Elie Attias

Superstition et Mensonge

Paul Léophonte

Huitième Commandement et mensonge médical vertueux,

ou vérité nuancée

Jacques Pouymayou

La souris du paradis

Numéro 29 : Pensées et Réflexions de Elie Attias

Sport et Économie

Réflexion sur le sport. Jusqu'ou la performance ?

Le corps dans tous ses états

Les médecins philosophes

Ma responsabilité envers autrui ou le devoir de responsabilité

La violence à travers des citations

L'amitié

Montaigne

Réflexion sur la justice

A la découverte de Voltaire

Observations et analyse de la crise de transmission

La mort dans tous ses états

Jean de La Fontaine

Vieillesse et perte d'autonomie

Soins palliatifs et fin de vie : Réflexion

Individualisme et Solitude

Le procès de Socrate

Réflexions sur le liberté

Réflexions sur la jalousie

Comment définir le bonheur

Le rire : le Burlesque

Mensonge et superstition

Chroniques

- La Laïcité
- Albert Richter : champion et humaniste
- Le festival de Cannes
- Charlie Chaplin
- Buster Keaton
- Stan Laurel et Olivier Hardy
- Georges Brassens
- Pierre Dac

Nous remercions tous les intervenants

Sommaire de tous les articles de la Revue

Achevé d'imprimer

G.N. Impressions - 31340 Villematier
Email : gnimpressions@gmail.com

Dépôt légal : décembre 2018



Elie Attias est pneumo-allergologue à Toulouse. Il a créé avec Ruth Tolédano-Attias la Revue Médecine et Culture qu'il dirige, depuis sa création, en décembre 2004.

**Vous pouvez lire et télécharger tous les articles
de la Revue Médecine et Culture sur le site internet :**

medecineetculture.com