LE SENTIMENT D'EXISTER

© Descartes & Cie, janvier 2013
ISBN 978-2-84446-243-5

© Descartes & Cie, 2002
32, rue Cassette, 75006 Paris
www.editions-descartes.fr

ISBN 978-2-84446-034-8

Maquette : Bärbel Müllbacher

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris.

François Flahault

LE SENTIMENT D'EXISTER

Descartes & Cie

Du même auteur

L'Extrême existence, Maspero, 1972.
La Parole intermédiaire, préface de Roland Barthes, Seuil, 1978.
Jeu de Babel. Où le lecteur trouvera matière à inventer des fictions par milliers, Seuil, « Point Hors Ligne », 1984.
La Scène de ménage, Denoël, 1987.
Face à face, histoires de visages, Plon, 1989.
« La création », sous la dir. de François Flahault et Jean-Marie Schaeffer, *Communications*, n°64, 1997.
La Méchanceté, Descartes & Cie, 1998.
« Une manière d'être à plusieurs », *La Conversation*, Autrement, 1999.
La Pensée des contes, Anthropos, coll. « Economica », 2001.
« L'idéal éducatif », sous la dir. de François Flahault et Jean-Marie Schaeffer, *Communications*, n°72, 2002.
« Vérités de la fiction », sous la dir. de François Flahault et Nathalie Heinich, *L'Homme*, n°175-176, 2005.
« L'idéal prométhéen », sous la direction de François Flahault, *Communications*, n°78, 2005.
Le Paradoxe de Robinson. Capitalisme et société, Mille et une nuits, 2005.
« Be yourself! ». Au-delà de la conception occidentale de l'individu, Mille et une nuits, 2006.
Adam et Ève. La condition humaine, Mille et une nuits, 2007.
Le Crépuscule de Prométhée. Contribution à une histoire de la démesure humaine, Mille et une nuits, 2008.
Où est passé le bien commun ?, Mille et une nuits, 2011.

Préface
de la deuxième édition

Dix ans après la première parution du *Sentiment d'exister*, je distingue mieux l'enjeu qui est à l'origine du livre et qui en constitue le fil conducteur. Cet enjeu, en réalité, me tient en haleine depuis le début de ma vie de chercheur. Je profite donc de cette seconde édition pour le présenter d'une manière qui, je l'espère, facilitera la lecture des pages qui suivent.

Les sciences de l'évolution ont à tel point révolutionné le récit des origines de l'homme que nous croyons en être définitivement éclairés. Ma conviction est que nous avons encore du chemin à faire, un nouveau pas à franchir, et qu'il y a là un enjeu dont dépendent l'avancement des connaissances sur l'homme et le renouvellement des idées.

Je m'explique, en commençant par un bref rappel. Depuis Platon, la pensée occidentale, aussi bien philosophique que religieuse, se fonde sur l'idée qu'il existe deux sortes de réalités : l'âme et le corps, l'esprit et la matière. Dans toutes les cultures, certes, il est question de forces et d'êtres invisibles, mais ceux-ci ne sont pas faits d'une autre substance que celle du monde

visible. C'est pourquoi, dans la plupart des cultures humaines, ce qui subsiste d'un être humain après sa mort n'est qu'une ombre, la personne ne survit pas à la mort de son corps sinon dans le souvenir des vivants. Toutes les religions ne sont donc pas dualistes, loin de là. En identifiant l'âme à la personne pensante, en lui attribuant une origine divine radicalement distincte de l'origine de son corps, Platon a promu une conception singulière de l'individu et de son « moi véritable ». De ce dualisme a découlé une propension à ne voir que les aspects néfastes de notre dépendance à l'égard des choses et des autres (d'où le *topos* de l'opposition entre raison et passions, ou entre individu et société). La prétendue dualité entre le sujet et le monde est également à la source du « problème de la connaissance » qui occupe une si grande place dans la philosophie. Le corps fait partie du monde : il doit se maintenir en vie ; l'esprit, lui, doit penser et connaître. Relayée par le christianisme, la vision platonicienne de l'être humain s'est largement diffusée dans le monde occidental. Ses avatars laïcisés (notamment par la pensée des Lumières) veulent faire oublier le cadre dualiste qui leur est pourtant sous-jacent. Ils demeurent aujourd'hui au fondement de la représentation que nous avons de nous-mêmes. En interrogeant celle-ci, en la contestant, en tirant profit des connaissances nouvelles qui nous obligent à penser autrement ce que nous sommes, mes recherches contribuent à un renouvellement philosophique ; celui-ci porte sur la relation que nous avons avec notre propre expérience et avec les autres (donc sur la sagesse et la morale), sur la philosophie politique et l'économie (dans la mesure où ces deux disciplines présupposent – à tort – que les individus sont antérieurs à la société).

L'une des fonctions essentielles des cultures humaines est de nous faire voir le monde de telle manière que nous nous y sentions chez nous. Le dualisme fait partie des représentations collectives héritées et transmises au sein de la culture occidentale. En meublant notre demeure commune, celui-ci a longtemps contribué, et contribue encore dans une certaine mesure, à rehausser l'idée que nous nous faisons de la condition humaine. Les connaissances scientifiques, elles aussi, nous aident à habiter le monde, mais d'une tout autre manière : il ne s'agit pas pour elles de nous doter d'une vision du monde réconfortante, mais d'explorer les réalités telles qu'elles sont, condition nécessaire pour aménager concrètement notre milieu de vie et le gérer au mieux. Le mobilier que les connaissances scientifiques introduisent dans notre espace mental n'est donc pas fait pour s'harmoniser avec les biens collectifs culturels qui s'y trouvent déjà implantés. Deux ordres de représentations hétérogènes se mêlent ou se heurtent, car tous deux se posent comme vérité. Nombre d'esprits scientifiques combattent le dualisme (ou, plus spécifiquement, la croyance en Dieu). Cela revient à déprécier le mobilier mental de ceux qui sont attachés à ces convictions, à exiger qu'ils abandonnent le *home* qui soutient leur existence : un acte brutal, à certains égards injuste (et qui, de surcroît, témoigne d'une méconnaissance du rôle des croyances dans l'existence humaine). Il est aussi des chercheurs qui respectent les convictions dualistes, ou qui les partagent ; mais ceux-ci n'en sont pas moins tenus, dans leur activité professionnelle, de mettre ces convictions entre parenthèses. Ainsi, à mesure qu'elles progressent et se répandent, les connaissances scientifiques réduisent inévitablement le champ occupé par la vision dualiste de la place de l'homme dans le monde, que celle-ci soit

religieuse ou philosophique. L'histoire des sciences et l'histoire des idées témoignent des conflits et des efforts de conciliation qui jalonnent les avancées de la physique, puis des sciences du vivant. Aujourd'hui, on pourrait croire les tensions apaisées : le darwinisme ne fait plus peur (du moins dans notre vieille Europe) ; l'enseignement des sciences de la vie à l'école, les émissions et les articles de vulgarisation nous l'ont rendu familier. Nous pouvons renoncer à l'interprétation littérale de la Bible, adopter le récit évolutionniste et reconnaître que le fonctionnement de l'esprit dépend du cerveau.

Avons-nous ainsi définitivement atteint une vision éclairée de ce qu'est l'être humain ? Non, nous n'y sommes pas. Le dualisme, en effet, n'est pas limité à la religion et à l'*intelligent design* : il a pénétré tous les aspects de la pensée occidentale. Les sciences de l'évolution permettent de rompre avec certaines des conséquences du dualisme, mais non pas avec toutes celles qui imprègnent nos représentations de l'homme et de la société, notre philosophie morale et politique, nos idéaux en matière de réalisation de soi. Les philosophes et les chercheurs en sciences humaines reconduisent malgré eux certains partis pris anthropologiques qui demandent à être questionnés. Les neurobiologistes ou les psychologues de l'évolution aiment à croire que, maniant le langage des « sciences dures », ils échappent aux présupposés impensés dont restent imprégnés des esprits moins rigoureusement scientifiques – conviction qui pourrait se révéler présomptueuse.

Regarder les sciences de l'évolution comme la clé unique permettant la sortie du dualisme est en réalité une manière de limiter la propagation de l'onde de choc que ces sciences ont déclenchée. Il y a encore du chemin à faire pour élaborer une conception

de l'être humain dégagée du dualisme. C'est l'enjeu de ce livre ou, pour dire les choses de façon moins prétentieuse, l'entreprise à laquelle je m'efforce de contribuer. Celle-ci exige, pour commencer, de questionner les soubassements de la pensée occidentale – des partis pris, des présupposés insus à tel point partagés qu'ils passent pour des évidences. Il s'agit, en somme, de porter sur notre propre culture un regard distancié, à l'exemple de celui que les anthropologues portent sur d'autres cultures. Tâche passionnante, mais ardue. Il y a de quoi reculer. De fait, la tendance générale est à l'évitement.

L'idée qu'il est indispensable d'interroger les bases mêmes de nos représentations de l'homme et de la société a commencé à me préoccuper lorsque j'étais encore étudiant et chercheur débutant. Les cours de Lévi-Strauss, de Marcel Detienne, de Jean-Pierre Vernant, d'autres encore sur l'histoire des religions, mon intérêt pour les sciences humaines et, tout simplement, ma curiosité me firent douter que l'étude des grands philosophes qui se sont succédé des Grecs à nos jours constitue la voie royale menant à la vérité et que cette seule tradition offre les moyens de pensée nécessaires et suffisants pour la rechercher.

Je n'ai lu Darwin que beaucoup plus tard ; mes raisons de contester la philosophie-satisfaite-d'elle-même n'étaient donc pas directement liées à l'impact des sciences de la vie sur notre conception de l'être humain (j'aborderai la question dans un prochain livre). Il m'apparaissait alors – c'était dans les années 1970 – que la philosophie occidentale était une forme spécifique d'interrogation de la condition humaine, qu'il y en avait d'autres, et qu'il fallait tirer profit de ce qu'elles pourraient nous apporter. À élargir ainsi le champ de l'enquête, on bénéficierait d'autres éclairages sur la condition humaine, il en

résulterait sans doute des changements considérables (lesquels ? J'étais évidemment loin de le savoir). Enseignant la philosophie en classes terminales, je voyais certains de mes collègues, politiquement engagés, distribuer des tracts à la sortie du lycée. Cependant, ils restaient fidèles à la formation philosophique qu'ils avaient reçue. « Changer la vie », oui ; changer la philosophie, non. Contestation politique, pensée critique, mais révérence pour la tradition philosophique. Il me semblait, quant à moi, que ma responsabilité de citoyen ne me dispensait pas de celle que je devais assumer en tant que chercheur. Les questions auxquelles nous confronte la condition humaine sont si importantes et si difficiles qu'il ne me paraissait pas raisonnable de les étudier à partir de la seule tradition philosophique occidentale. Il me fallait naviguer entre le dedans et le dehors de la philosophie. Ainsi ai-je passé une bonne partie de ma vie professionnelle à approfondir mes connaissances et à faire des recherches dans différentes disciplines (linguistique, psychologie sociale et psychologie clinique, anthropologie sociale, histoire des idées). Un long détour avant de revenir sur le tard à la philosophie, ce que j'ai fait avec ce livre (la première édition date de 2002) et les suivants.

Puisque la nécessité de faire appel à d'autres champs de connaissance m'apparaissait si évidente et qu'elle l'était aussi pour quelques autres, j'ai longtemps pensé qu'elle s'imposerait, que se formerait un groupe, un mouvement : une autre anthropologie, donc une autre philosophie sont possibles ! Mais il n'en a pas été ainsi. Les relations entre la philosophie et les sciences humaines ne sont pas devenues plus étroites, loin de là. On ne compte plus les chercheurs qui, après des études de philosophie, ont fait carrière dans les sciences humaines ;

mais, à ma connaissance, aucun n'y est revenu ; et la pression académique en faveur de la spécialisation s'est accrue, d'où une balkanisation des connaissances.

L'une des conséquences de cet état de choses est que la question « Qu'est-ce que l'être humain ? » se trouve plus ou moins délaissée, voire évitée. Posez-la à un chercheur en sciences humaines. Il vous répondra sans doute que cette question très générale dépasse sa spécialité, qu'elle est plutôt du ressort de la philosophie. Interrogez un philosophe. Il vous dira ce qu'en a pensé tel ou tel grand philosophe du passé. Ou bien, estimant que cette question implique des connaissances empiriques, il vous renverra aux sciences humaines et aux sciences du vivant.

Vous donnez alors à votre question un tour plus précis : « L'être humain est-il constitué de deux substances ou d'une seule ? » Il s'agit là, vous dira-t-on, d'un débat qui oppose la science à la religion, la raison à la foi. Depuis deux ou trois siècles, en effet, le théâtre des idées nous fait assister à la lutte qui oppose ces deux protagonistes. Comment se présente aujourd'hui le rapport de forces ? Les Églises n'ont plus le pouvoir de disqualifier la science. Il leur a donc fallu faire quelques concessions (non sans maintenir, comme elles l'ont toujours fait, que la raison et la foi sont compatibles). De leur côté, les sciences, fortes des immenses progrès qu'elles ont accomplis au cours des deux derniers siècles, voudraient se montrer intransigeantes. D'autant que le champ autrefois occupé par le christianisme en Europe s'est réduit à la suite des guerres de religion, de l'effondrement des régimes théocratiques, puis de l'élévation du niveau d'instruction et du règne de la consommation. Il n'empêche : penser que les sciences en viendront à supplanter la religion relève davantage d'une croyance prométhéenne que d'une conjecture raisonnable.

À la question « Qu'est-ce que l'homme ? », le christianisme continue d'apporter la réponse que, dans mon enfance, j'ai apprise au catéchisme : « L'homme est une créature raisonnable composée d'une âme et d'un corps. »

À la même question, la science répond par le récit darwinien, enrichi des apports de la paléoanthropologie, de la génétique et des neurosciences. Beaucoup considèrent que ces deux conceptions sont incompatibles. Mais nombreux aussi sont ceux pour qui l'être-humain-vu-par-la-science et l'être-humain-vu-par-la-religion occupent dans leur esprit des places si éloignées l'une de l'autre que les deux représentations ne se rencontrent pas et n'entrent donc pas en concurrence. De sorte qu'il est possible de croire aux deux. On peut être chrétien et darwiniste – le Vatican n'a-t-il pas reconnu en 2009 que le darwinisme était compatible avec la foi chrétienne ? (Voilà qui aurait soulagé Darwin, si longtemps en proie au conflit entre sa foi et ses découvertes). De manière plus générale, nombre d'esprits éclairés reconnaissent les apports du darwinisme, de la génétique et des neurosciences, ce qui ne les empêche pas de continuer à puiser dans un patrimoine de pensée implicitement dualiste lorsqu'il s'agit de nourrir l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes et des choses de l'esprit.

Un tel compromis, inévitable dans la vie pratique (et peut-être même souhaitable), n'a pas sa place en philosophie, du moins dans la mesure où celle-ci se veut une démarche de connaissance. Cependant, en France, peu d'ouvrages de philosophie affrontent ouvertement l'alternative entre dualisme et naturalisme (ou matérialisme). Cette tendance à l'évitement résulte pour une bonne part de la manière dont l'enseignement de la philosophie se situe par rapport à la science et à la religion.

Dans l'Antiquité, la philosophie se distinguait mal de la théologie (d'autant que le christianisme se présentait lui-même comme une philosophie). Au Moyen Âge, puis à l'Âge classique, la plupart des philosophes européens s'inscrivaient dans le cadre du christianisme, tout en maintenant la distinction entre la raison et la foi, le pouvoir de la pensée et la Révélation. Aujourd'hui, la philosophie tient plus que jamais à se démarquer de la religion. Se range-t-elle pour autant du côté des sciences ? Elle a toujours été fascinée par l'idéal déductif auquel satisfont les mathématiques. Mais elle n'aime guère dépendre des sciences empiriques (du moins dans l'université française, plus marquée par la philosophie allemande que par la philosophie anglaise) ; tributaires des observations et des expériences, les sciences empiriques ne peuvent répondre qu'à des questions limitées. Le philosophe n'aime pas se voir rogner les ailes : sa pensée se plaît dans la totalité et le transcendantal.

Étant donné son positionnement par rapport à la religion et aux sciences, on peut comprendre que la philosophie évite de se confronter à la question du dualisme. Elle se garde bien de revendiquer ouvertement le dualisme (qui est pourtant la tradition dominante de la discipline), car, si elle le faisait, elle apparaîtrait trop proche de la religion. Mais elle évite également de souligner et de désavouer le dualisme des grands auteurs du passé : cela conduirait à dévaluer le riche patrimoine dont elle tire profit, voire à mettre en doute la portée prétendument universelle de la philosophie. Le philosophe d'aujourd'hui est un professeur, il transmet à la jeune génération les trésors de l'histoire de la philosophie, il prépare des étudiants au concours de l'agrégation, il fait carrière. Commentant les grands ancêtres, il leur rend un culte tout en invitant étudiants et lecteurs à s'y

joindre (quoi qu'il prétende, le discours philosophique partage avec la religion une propension à célébrer constamment sa propre importance).

Donc : ne pas montrer du doigt le dualisme de Platon ou de Descartes, ne pas non plus l'exalter ; faire comme si la religion de Platon ou celle de Descartes ne jouaient dans leur pensée qu'un rôle secondaire (bien que l'on sache que c'est faux). Dire et même proclamer que la morale de Kant est une morale laïque (alors que celle-ci présuppose absolument qu'il existe deux mondes, ce dont Kant, en bon chrétien, était intimement convaincu). Dans le cas de Pascal (qui, en France, est intégré à l'enseignement laïc au double titre des lettres et de la philosophie), reconnaître que le tableau qu'il trace de la condition humaine est marqué par le jansénisme, mais en souligner la pertinence, comme si ce tableau ne s'inscrivait pas dans le cadre dualiste que Pascal ne cesse pourtant de revendiquer et de prêcher. Étant donné le climat de restauration dans lequel Victor Cousin devait rendre acceptable aux yeux du clergé l'enseignement de la philosophie, il fallait mettre en bonne place les auteurs qui ont le plus d'affinités avec le christianisme ; mais, pour l'honneur de la Raison, il fallait également que ceux-ci paraissent témoigner de vérités universelles et non de croyances particulières. Menée avec ténacité, cette politique des idées s'est montrée efficace. Même Pierre Bourdieu, pourtant si critique à l'égard de Heidegger, souscrit dans ses *Méditations pascaliennes* à l'anthropologie de l'auteur des *Pensées*. Séduit par l'acuité des observations de Pascal, il s'arrête assez peu au fait qu'elles sont toujours judicieusement orientées de manière à servir son dessein religieux.

On me dira que certains philosophes soutiennent ouvertement leur refus du dualisme. Ils se réclament d'Épicure, Lucrèce, Spinoza, Marx, Nietzsche. Ils s'appuient sur les sciences du vivant. Le fait est, cependant, que dans la pensée occidentale, le matérialisme a toujours été défendu *en réaction* au dualisme : il y a là une forme de dépendance dont il n'est pas facile de se dégager. L'esprit de controverse, la posture réactive sont de puissants moteurs de l'activité intellectuelle, mais il ont aussi pour effet d'orienter celle-ci unilatéralement, et par conséquent de limiter le champ de l'enquête. En rejetant certaines conceptions qu'ils jugeaient « idéalistes » ou « spiritualistes », les philosophes « matérialistes » ont souvent, du même coup, disqualifié les questions auxquelles ces conceptions prétendaient répondre. Or ces questions ne sont pas toutes illusoires ; certaines sont directement liées à l'expérience que nous faisons de la condition humaine.

Se déclarer non dualiste ne prémunit pas non plus, du moins en philosophie, contre cette forme larvée de dualisme qui consiste, en quelque sorte, à fétichiser la pensée, comme si celle-ci ne révélait pleinement sa puissance et sa valeur qu'à se mouvoir d'elle-même au lieu d'être mue par la curiosité et les faits. Cédant à son insu à une complaisance narcissique, on se targue de « penser par soi-même », alors qu'en réalité, poussé par le désir d'exister, on s'identifie aux insignes de prestige qui ont cours dans le monde universitaire. On cède à la pente spontanée du discours, qui est de créer ce dont il croit parler plutôt que de cerner laborieusement et patiemment des réalités qui se laissent difficilement prendre dans les filets du langage. Les mots, les textes et les commentaires sur les textes prennent alors la place des réalités et, pour ainsi dire, s'élèvent au-dessus d'elles,

procurant ainsi le type de satisfaction que d'autres attendent d'un monde suprasensible.

D'une manière générale, le noyau de l'anthropologie que nous ont légué les Lumières est tenu pour acquis. D'anciennes branches de l'arbre de la connaissance sont élaguées, de nouvelles s'y substituent (l'« âme », par exemple, a disparu au profit du « *self* » ou de l'« identité »). Mais les racines de l'arbre sont préservées. Les soubassements insus de nos représentations n'étant pas exhumés et interrogés, l'impensé demeure. C'est le dépôt de fondation dont notre monde mental se soutient et auquel, par conséquent, nous tenons. On persévère ainsi dans un occidentalocentrisme innocemment arrogant, sans s'apercevoir qu'il ressemble de plus en plus à un provincialisme.

Ce n'est pas ainsi que les sciences de la nature se sont développées et qu'elles continuent leur impressionnante progression : elles ont appris à détruire en profondeur des représentations sur lesquelles elles se sont pourtant longtemps appuyées. Les sciences humaines et la philosophie prétendent suivre cet exemple, mais elles y parviennent mal. Pour elles, en effet, la difficulté de questionner ce qui est reçu comme allant de soi est beaucoup plus grande ; c'est que, tout en se présentant comme des connaissances, les représentations auxquelles elles ont à faire soutiennent le sentiment d'exister de ceux qui y adhèrent. Ici réside sans doute l'obstacle épistémologique majeur qui s'oppose à leur avancement.

Puisque c'est à partir de lui-même que notre moi conscient perçoit le monde et les autres, nous nous voyons volontiers à la source de nous-mêmes, existant indépendamment de ce qui nous entoure. Le dualisme prolonge et amplifie cette conception spontanée, répondant ainsi au désir d'exister qui nous

porte à croire que nous existons par nous-mêmes. La philosophie tend à s'identifier à l'autonomie affirmée du sujet pensant et connaissant. Cependant, la littérature et, au siècle dernier, les sciences humaines et la phénoménologie ont entrepris d'explorer le sens vécu et non réfléchi de notre rapport au monde, de retrouver le sujet existant sous le sujet connaissant. Ce livre doit évidemment beaucoup aux multiples affluents qui composent ce vaste courant. Il en a bénéficié, il les prolonge.

Mais il marque aussi une rupture : ayant fait retour sur mon propre désir de maîtrise, ayant fini par renoncer au fantasme de ressaisir l'origine de soi par le pouvoir de la pensée, il m'est apparu que le sujet connaissant (traditionnellement lié à la certitude que la conscience de soi est supposée nous garantir), se trouve enchâssé dans le sujet existant, même – et peut-être surtout – lorsqu'il croit le surplomber. L'activité de penser et de connaître n'est que l'une des voies dans lesquelles nous pousse le désir d'exister, l'une des manières de se sentir exister. Dès lors que l'on reconnaît ce désir originaire, la vulnérabilité du sentiment d'exister, généralement regardée comme une banale évidence, devient intéressante à penser. Il y a mieux à faire que de réagir par le déni à notre humiliante dépendance à l'égard de ce qui ne dépend pas de nous (la vie du corps, ce que l'on a reçu de la génération précédente, les relations avec les autres, l'environnement social, les ressources matérielles, les biens collectifs culturels et naturels, la vie professionnelle, les choses que l'on aime faire, les personnes que l'on aime, etc.). La diffusion virale d'expressions telles que « quête identitaire », « identité », « être soi-même », « désir de reconnaissance », témoigne d'une inquiétude quant à notre vulnérabilité. Mais cette inquiétude, elle la tempère aussi, car en évitant de remonter jusqu'au désir

d'exister, elle évite de regarder en face ce qu'implique ce désir : la possibilité d'inexister, le fait que notre existence psychique n'est rien d'autre que le fruit de symbioses complexes et délicates. Comme tout ce qui vit sur cette terre.

Prologue

Qui n'a jamais éprouvé le sentiment de trop peu exister ? Voire même d'inexister. Être conscient de soi-même ne garantit pas que l'on se sente exister. Ce constat, venant rejoindre les réflexions évoquées dans la préface, a fourni l'impulsion première qui a conduit à ce livre.

Il s'agit donc moins d'une idée que d'une impression. De ces impressions qui naissent de l'expérience de la vie, qui en font partie, qui s'imposent d'elles-mêmes et paraissent plus convaincantes que bien des idées. « La quotidienneté, dit Paul Veyne, c'est la vie plus forte que la pensée[1] ». Ces impressions, il nous arrive de les formuler pour les partager avec d'autres ; malheureusement, une fois dites, elles se réduisent trop souvent à des platitudes, des banalités. Seuls les écrivains, semble-t-il, parviennent à les formuler d'une manière évocatrice, car ils les

1. *Le Quotidien et l'intéressant*, entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski, coll. « Pluriel », 1997, p. 165. Voir également p. 181 et suivantes. Les notes en bas de page donnent les références des citations et, le cas échéant, renvoient à des ouvrages spécialisés ; pour limiter le nombre de notes, je n'ai pas mentionné les ouvrages qui relèvent de l'honnête culture du chercheur ou de l'universitaire.

expriment en récits et descriptions singulières, et non par des idées générales[2].

D'un autre côté, les idées qui sont mieux armées pour se faire valoir dans le champ de la pensée, celles qui s'agencent en un discours élaboré, qui tranchent avec l'ordinaire et sa trivialité et, ainsi, savent se rendre intéressantes (en tout cas au sein de la communauté universitaire) courent le risque de n'être pertinentes que par rapport à l'univers de discours dont elles font partie, et de perdre leur intérêt lorsque nous les rapportons à l'expérience que nous faisons de la condition humaine.

Les faits, les documents, les témoignages sont seuls capables d'arracher la pensée à son confort et sa routine. Mais à eux seuls, ils ne permettent pas d'élaborer des idées nouvelles. Le constat banal dont j'étais parti témoignait, me semblait-il, d'une vérité, mais je ne savais comment penser celle-ci. Je me trouvais devant les pièces éparses de ce qui formait peut-être un puzzle, chacune familière et évocatrice, mais ces pièces ne se laissaient pas articuler en un ensemble cohérent. J'étais tenté d'abandonner (la tâche me paraissait au-dessus de mes forces), cependant ces impressions continuaient d'insister comme si elles me demandaient de faire valoir leur portée philosophique. Je restais convaincu qu'une enquête sur le sentiment d'exister permettrait d'avancer dans la connaissance de l'être humain.

Le langage philosophique offrait bien, ici et là, certaines formulations dans lesquelles j'entrevoyais comme un écho à mes

2. Les cliniciens aussi parfois, notamment Robert Neuburger, psychiatre et psychanalyste, dans *Exister. Le plus intime et fragile des sentiments*, Payot, 2011. Plutôt que de médicaliser les défaillances du sentiment d'exister, l'auteur les replace dans le cadre de la condition humaine – une sensibilité qui fait penser à celle dont témoigne l'écrivain Ferdinando Camon dans *La Maladie humaine*, Gallimard, « Folio », 1987.

impressions. Par exemple cette affirmation de Foucault : « Le sujet n'est pas une substance[3] ». Mais surtout l'extraordinaire livre III de *l'Éthique* de Spinoza où l'on voit l'homme soumis comme les autres êtres aux forces et lois de la nature, et tenu par le désir d'exister. Cependant, cet écho laissait encore échapper mon rapport à l'expérience, de sorte que celle-ci restait en l'état, apparemment sans valeur au regard de la pensée.

Les années passant, quelques liens se sont progressivement tissés entre le terreau de l'expérience et certaines formulations permettant de décrire, de raconter, mais aussi de frayer un chemin vers la pensée[4]. Ces liens, je dois donc aider le lecteur à les former à son tour, afin qu'il puisse rattacher à sa propre expérience les réflexions que lui propose ce livre. Ce sera l'objet de ce prologue. Je commence donc par y évoquer quelques souvenirs d'enfance et d'adolescence. Ils sont singuliers puisque c'est moi qui les ai vécus, mais si je les rappelle ici, c'est qu'ils sont aussi très communs ; n'importe qui, je crois, pourrait en évoquer d'analogues.

L'environnement, le « cadre de vie » dans lequel se déroule l'histoire de chacun de nous nous paraît tantôt difficile à supporter, tantôt indifférent, tantôt réconfortant, le plus souvent un peu de tout cela à la fois – la tonalité incertaine du quotidien. Pour moi, tant que j'ai vécu chez mes parents, la couleur de

3. M. Foucault, *Dits et écrits, IV, 1980-1988*, Gallimard, 1994, p. 718.
4. F. Flahault, *La Parole intermédiaire* (1978) et les quelques livres et articles que j'ai publiés ensuite constituent des travaux préparatoires. J'ai commencé à présenter des réflexions portant directement sur le sentiment d'exister dans deux articles : « À l'épreuve de la morale », *Esprit*, janvier 1993, et « Le renouvellement des idées et la question du sentiment d'exister », *Politiques*, n°7, 1994 (version américaine : « The sense of existing », *Salmagundi*, n°104-105, automne 1994, printemps 1995). Tzvetan Todorov a fait écho à ces premières réflexions dans *La Vie commune*, Seuil, 1995.

l'existence se confondait avec la petite ville de Bretagne où nous habitions, au bord de la mer. Lorsque je m'endormais la fenêtre ouverte, le vent portait jusqu'à ma chambre le bruit des vagues qui, par rouleaux successifs, éclataient sur la grande plage. J'aimais les entendre s'écraser et glisser sur le sable, chaque nouvelle vague sur le reflux de la précédente. Souvent, lorsque je revenais du collège avec un copain, le cartable ficelé au moyen d'un sandow sur le porte-bagages de mon vélo, au lieu de pédaler le long de la digue, nous marchions sur la plage, chacun tenant son vélo par le guidon. Sur le sable que la marée de la nuit ou du matin avait laissé humide et lisse, les roues imprimaient une trace continue pendant que nous bavardions sans fin.

La petite ville dans laquelle je vivais constitua longtemps mon seul horizon. Aussi n'en pensais-je rien. C'était là. Il y avait l'épicerie d'à côté et les voisins d'en face, les nuages ou la pluie, la mer et la plage, la marée qui monte ou qui descend, la promenade le long de la digue, en famille ou avec les copains. Il y avait, dès que la saison le permettait, les baignades, les plongeons, les yeux ouverts sous l'eau, l'énergie écumante des rouleaux. Rien à en penser, c'était comme ça – la maison où j'habitais, mon père et ma mère, le plat de nouilles ou le roastbeef sur la table de la salle à manger, l'emploi du temps, les copains qu'on retrouve chaque matin durant ces précieuses minutes de récréation qui précèdent le début des cours, les heures de latin pesantes comme le plomb, les allées et venues entre l'école et la maison, les devoirs à faire et la radio la nuit tombée. Et puis, comme une toile de fond derrière les moments qui se détachent parce qu'on les attend avec impatience ou parce qu'on les redoute, il y avait tout ça qui n'a l'air de rien et dont on s'imagine qu'on se passerait volontiers, la routine, choses et gens qui se fondent

dans le vague ou l'ennuyeux. Un fond que dénudaient les dimanches après-midi d'hiver, et les mois interminables durant lesquels le flux de la vie s'étiolait et s'étirait en grisaille, un sale temps qui n'en finissait pas et toujours les mêmes choses à faire. Ou rien à faire. Vu d'aujourd'hui, je suis tenté de dire que je m'ennuyais, mais ce serait un jugement excessif. Il y avait de l'ennui, mais pas tant que ça, mais pas toujours. Le temps qui passe, la couleur de l'existence, rien à en dire sinon les commentaires habituels qu'inspiraient à mes parents la lecture du journal, les nouvelles de parents éloignés ou le temps qu'il faisait.

Pierre Pachet note que les « simples citoyens » n'ont pas toujours eu à leur disposition le mot d'ennui. « Pendant tous ces siècles obscurs, ajoute-t-il, les enfants le connaissaient [l'ennui] – souffrance du rien – n'avaient pas le droit de s'en plaindre, pas de mot pour le nommer, pour en parler, se le dire à eux-mêmes. C'est que l'ennui est l'expérience de tous, ou plutôt : c'est en chacun l'expérience du niveau de tous, du niveau nivelé, arasé, bas, tel qu'alors dans la conscience rien ne s'élève, ne surgit, ne se tient durablement au-dessus des autres riens, tous soumis à une même puissance jalouse, amèrement éprise du néant, qui les rabaisse[5]. »

La plage l'été, c'était à ça que je me raccrochais surtout. Les copains qu'on retrouve, on s'allonge sur une serviette à côté d'eux, on se raconte des bêtises, on regarde les filles en maillot de bain. Le vent doux et frais suggère toute une vie à venir et encourage de vagues espérances. La jeunesse des peaux bronzées paraît éternelle, les vieux appartiennent à une autre espèce.

5. P. Pachet, *L'Œuvre des jours*, Circé, 1999, p. 18-19.

L'harmonie joyeuse entre le sentiment de soi et la force des vagues paraît donnée pour toujours ; je ne savais pas encore à quel point elle dépendait de mon corps, de son énergie juvénile et transitoire qui me portait à la rencontre de la mer et du monde. Vue d'aujourd'hui, une image du bonheur. Pas un bonheur sans mélange toutefois, car cette image qui s'étalait sous mes yeux et dont je me délectais ne parvenait pas tout à fait à absorber, à conjurer la source obscure de mes regards, l'ombre invisible que j'étais et au fond de laquelle, malgré la plage ensoleillée, rôdait vaguement quelque chose d'insaisissable et de pesant.

Durant mes années d'adolescence, j'allais souvent rejoindre, après dîner, des jeunes gens qui passaient là leurs vacances. La manière qu'on avait de traîner, on n'en imaginait pas d'autre, c'est comme ça qu'on s'occupe. Les « surboums », matière à discussions stratégiques (quelle fille aborder ? quand ? comment ?), mais derrière cet apparent cynisme, des sentiments parfois cuisants de rivalité et d'infériorité. Les surboums, occasion de plonger dans l'alcool comme dans une piscine où se dissipent toutes ces questions difficiles. J'absorbais verre sur verre avec avidité et passais sans m'en rendre compte d'un état de soulagement à un flottement nauséeux – refuge dans une forme d'inexistence. Il y avait des moments d'ivresse joyeuse, ou en tout cas tapageuse, qui faisaient que je me sentais proche des autres, tous ensemble dans une même phase expansive. Il y avait d'autres moments où mes états de conscience et le monde extérieur semblaient n'avoir plus de lien : le sentiment que j'avais de moi se limitait à la chaleur confuse dont l'alcool baignait mon cerveau, tandis qu'autour de moi, les rues et les immeubles, pavés et murs de granit, formaient un monde minéral dont je connaissais par cœur la configuration familière, et qui me

paraissait pourtant étranger. La mer ne m'offrait plus qu'un horizon désolé. La fuite dans le plein débouchait sur le vide. Je maudissais ce désert, non sans que, bizarrement, il exerçât sur moi une sorte de séduction. Je me suis étonné – mais bien plus tard – d'avoir tant aimé, en lisant les romans de Jules Verne, le martyre des marins perdus dans les régions polaires, récits de survie précaire, mers de glace, cœurs endurcis, épuisements, agonies. L'envers de la nostalgie maternelle.

Je me souviens d'une nuit d'insomnie. D'abord une attente ennuyée, et puis le vide qui dure. Je revois l'adolescent oppressé qui finit par se lever ; enfilant un imperméable par-dessus son pyjama, il descend sans bruit l'escalier, sort et se rend à la plage toute proche. Il marche de long en large dans le sable mouillé qui enfonce, longeant la mince nappe d'eau qui, en s'étalant, fait rouler des millions de cailloux minuscules. Sur la digue, les lampadaires forment une longue chaîne de lumières, mais laissent la mer d'un noir profond. À l'horizon, la lueur d'un phare se mêle à celle des étoiles les plus basses. Près de lui, seule émerge de l'obscurité l'écume que jettent les vagues en se brisant sur le rivage. Rien ne peut le délivrer de lui-même, c'est en vain qu'il a compté sur la mer. Je vois bien aujourd'hui que ce jeune homme éprouvait de l'angoisse, mais lui, alors, il ne le savait pas, il ne savait mettre aucun nom sur ce qu'il éprouvait. Le vide auquel il se trouvait en proie était aussi un vide de mot. Le mal se tenait dans l'invisible, dans la nuit qu'il était pour lui-même.

Oui, ces moments de l'adolescence ressemblaient à un territoire sans carte. Sans carte signifiait en fait – il le comprendra bien des années plus tard : se voir chassé de l'enfance sans pour autant sentir sous ses pieds le chemin conduisant à l'assurance

d'être un homme. Sans carte signifiait : être pris dans le tourbillon où se mêlent émois indistincts et trouble du corps – avidité brutale et maladroite, désir et peur de s'attacher, sentiment d'infériorité, crainte d'être rejeté. Les filles, elles étaient là, devant lui, à côté de lui, mais comment faire, comment être un homme ? Bien sûr, il y avait ce que ses parents lui avaient transmis, les soins dont ils l'avaient entouré, lui et ses frères et sœurs, tout ce qui le soutenait sans même qu'il s'en rendît compte. Mais il y avait aussi ce qui, chez ses parents, appartenait à la même nuit douloureuse que celle de ses insomnies. Le rien n'était pas né avec lui, le souffle du néant passait en contrebande de génération en génération.

À propos de chemin, de passage, il avait été frappé par cette phrase de Nietzsche : « L'homme est une corde tendue entre la bête et le surhumain ». À dix-huit ans, il est difficile d'échapper à la séduction qu'exercent de telles formules, surtout lorsque leurs affirmations altières permettent d'oublier les obstacles prosaïques sur lesquels on butte. Ayant commencé des études de philosophie, il lisait *Ainsi parlait Zarathoustra* dans la micheline qui le conduisait à Rennes où se trouvait l'université. Il prenait souvent le train de bonne heure. À mesure que l'aube pointait, on voyait émerger les talus plantés de troncs noueux envahis par le lierre, et défiler devant le soleil levant le nimbe de leurs branches dénudées. Des nappes de brume flottaient sur les prairies givrées ou en partie inondées. À chaque station, des ouvriers montaient, saluaient les copains déjà installés et, contents de les retrouver, se joignaient à leurs bavardages avec cette manière encore paysanne de participer à un climat de bonne humeur générale. L'atmosphère créée par les gens et les voix le réveillait doucement, elle contribuait au bien-être que

lui procuraient ces allers et retours. Mais cela ne l'empêchait pas de se replonger dans *Zarathoustra*, et, emporté par des rêveries philosophiques, de se demander pourquoi les êtres humains étaient plusieurs, pourquoi pas un seul – lui, bien sûr. Il n'avait aucune conscience de l'abîme qui s'étendait entre ces pensées et la situation dans laquelle il se trouvait en fait, assis avec d'autres sur la banquette d'un train et, en somme, poursuivant comme eux son petit parcours dans la vie en société.

Un jour, alors qu'il s'entretenait avec le professeur qui dirigeait son mémoire de maîtrise, celui-ci avait dit incidemment, comme s'il se parlait à lui-même : « On ne sait pas toujours à quoi se raccrocher… ». Ça l'avait troublé car il voulait croire que les adultes ne connaissent pas le désarroi, et que les philosophes, en tout cas savent y échapper. Et lui, sur quoi comptait-il ? En fait, pas seulement sur la philosophie, sur bien d'autres choses aussi, par exemple les manières d'être et de passer le temps pratiquées par les jeunes gens de son entourage. Il les assimilait sans réfléchir. Il prenait place parmi les autres, tant bien que mal.

Peut-on dire que dans ces souvenirs, il y a de la souffrance ? Le mot est trop fort, il convient mal pour désigner l'impression de fond, discrète, ordinaire, que j'ai cherché à évoquer. Pour qu'on puisse parler de « souffrance », il faut que quelque chose se soit produit – quelque chose est arrivé, qui fait qu'on souffre ; or, au cours de mon enfance et de mon adolescence, je n'ai connu aucun malheur.

Il est déjà difficile de se représenter la souffrance des autres lorsqu'elle est causée par un mal tangible (la perte d'une personne aimée, la cruauté d'un temps de guerre, la misère matérielle, etc.), mais il est encore plus difficile de le faire lorsque cette douleur n'est causée par rien. De nombreux rescapés des camps

nazis ou soviétiques ont témoigné des souffrances qui leur furent infligées, tout en sachant que ceux qui ne les avaient pas vécues ne pouvaient les comprendre.

L'inexistence dans l'ennui

Comment témoigner d'un état de conscience qui n'est causé par rien ? C'est une question que s'est posé Primo Levi :

> Il faut distinguer entre les épisodes en « Technicolor », que j'ai décrits et qui paraissaient essentiels et dignes d'être rapportés, et le tissu gris, « en noir et blanc », de tous les jours, qui était l'élément destructeur, plus encore, dirais-je, que l'épisode de la sélection. La chose la plus difficile à rendre, c'était précisément l'ennui, l'ennui total, la monotonie, l'absence d'événements, les jours tous pareils. C'est ça l'expérience de la captivité, et elle produit un curieux effet : les jours se distendent au moment où on les vit, mais, dès qu'ils sont finis, ils raccourcissent, car il n'y a rien à l'intérieur. […] Cela, je crois, est difficile à rendre, car c'est exactement le contraire qui se passe dans la mémoire : là, ce qui domine et prolifère, ce sont les épisodes isolés, sensationnels, terrifiants ou, à l'inverse, positifs.[6]

Un ennui, dit Primo Levi, plus destructeur encore que la « sélection » (la sélection des plus faibles pour les envoyer à la mort). Mais que détruit l'ennui, puisqu'il ne détruit pas le corps ? Il détruit l'âme, du moins si l'on entend par « âme » le sentiment d'exister, de vivre. Saint Augustin, dans son exploration de la notion de personne, décrit celle-ci comme trinitaire

6. P. Levi, *Conversations et entretiens*, 10/18, 2000, p. 212.

(trois en un) : l'âme, dit-il, qu'elle soit divine ou humaine, est, s'aime, et se souvient d'elle-même. Cela n'empêche pas Augustin, bien sûr, de souligner l'abîme qui sépare l'homme de Dieu. Mais la personne humaine ne lui en paraît pas moins faite à l'image de Dieu.

Pourtant, la personne humaine et celle que nous imaginons lorsque nous lui donnons le nom de Dieu sont, sur un point décisif, radicalement différentes l'une de l'autre. Dieu ne connaît pas l'ennui. Cela veut dire qu'il continue à se souvenir de lui, même si rien ne se passe, même si rien ne lui arrive. Avant la création du monde, Il n'était pas plongé dans un ennui mortel, ni dans un profond sommeil : pour Lui, pas de néant, Il jouissait pleinement de lui-même. Pour que l'homme se souvienne de lui-même il est nécessaire, au contraire, qu'il se souvienne de quelque chose. Comme Primo Levi nous le rappelle, quelqu'un qui ne fait l'expérience de rien d'autre que de lui-même, quelqu'un pour qui rien ne se passe, à qui rien n'arrive n'est plus rien. Il est conscience du néant, rien de plus.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi Saint Augustin ne prête pas attention à ce contraste pourtant frappant. À ses yeux, tant que l'homme est plongé dans le devenir, tant qu'il est lié à quelque chose qui se passe, il n'existe pas véritablement : c'est dans l'éternité qu'il réalise son être. Être dans l'éternité, c'est être dans le sein de Dieu, c'est être comblé par un Être qui n'a pas besoin, pour être, de participer à quelque chose qui se passe. En s'unissant à Dieu, l'homme devient donc lui-même un être à qui plus rien n'arrive.

Mais si nous considérons au contraire, comme le fait Primo Levi, les humains qui vivent en ce monde et dont la conscience reste donc prise dans l'écoulement du temps, nous constatons

que, pour eux, être plongés dans un monde où rien ne se passe, où il n'est possible de participer à rien, constitue une forme d'anéantissement. Ici, cet anéantissement dans l'ennui est causé par un malheur, celui de la captivité (une captivité qui, pour ce qui est de l'ennui, n'est pas si différente de celle qui est vécue par les détenus emprisonnés pour des années à la Santé ou ailleurs). Dans les souvenirs que j'ai évoqués, l'ennui et l'angoisse étaient évidemment incomparablement moins violents, et ils ne résultaient pas non plus d'un malheur, ils ne m'étaient infligés par personne. Le monde n'était pas vide autour de moi, il s'y passait tout de même quelque chose, et moi, j'étais là comme les autres, participant plus ou moins heureusement à la vie commune. Pourtant, en dépit de ces différences essentielles, l'ennui dont parle Primo Levi et celui dont n'importe qui peut faire l'expérience conduisent à un même constat : *le quelque chose existe sur fond de rien.*

Ce rien, on a beau faire, il arrive qu'il affleure. La captivité le met à nu, le laisse envahir les jours. Mais il arrive que la liberté conduise au même résultat. Je suis tombé, en feuilletant un magazine américain, sur un article dans lequel un écrivain évoquait le temps de son adolescence, qu'il avait passée au fond du Minnesota[7]. « *There wasn't much to do* », dit-il dès la première phrase. Et il évoque une pauvreté qui ne tenait pas à un manque de biens matériels, mais au fait qu'autour de lui, en lui, il y avait trop peu pour l'arracher à sa propre vacuité. « *Boredom and freedom* », l'ennui et la liberté – une liberté qui, ici, n'est pas ouverture à de multiples possibilités, mais absence de forme

7. W. Kirn, « Crack Country », *The New York Times Magazine*, 13 février 2000.

et de contrainte constructives, absence d'engagement dans un emploi du temps différencié. Il fallait donc à l'auteur de cet article, lorsqu'il était enfant, conjurer son propre vide comme le faisaient ses copains, violemment, par la drogue. Lorsque es enfants de la campagne regardaient la télévision, ajoute-t-il, celle-ci leur disait que New York existe, que Los Angeles ou Chicago existent. Mais eux, non. Le problème, écrit l'auteur, c'était de trouver le moyen « *of making ourselves feel as though we existed* », de faire qu'on se sente comme si on existait. « Ce que Pascal, écrit justement Pierre Bourdieu, décrit comme "misère de l'homme sans Dieu", c'est-à-dire sans raison d'être, [est] sociologiquement attesté sous la forme de la misère proprement métaphysique des hommes et des femmes sans raison d'être sociale[8]. »

Vains combats contre le rien, contre le trop peu. Retraité solitaire qui traîne au café. Jeunes gens qui « cherchent dans des actes de violence… un moyen désespéré d'exister devant es autres[9] », ou ne trouvent de remède à l'ennui qu'en s'ennuyant à plusieurs. Se demandant pendant des heures ce qu'ils pourraient bien faire, traînant à l'entrée d'un supermarché où ils se sont fournis en canettes de bière, ou encore, histoire de tuer le temps, arpentant la rue principale de leur petite ville ou de leur coin de banlieue (comme je l'ai fait tant de fois avec des copains).

Souvent, des adultes déplorent ce trait de la jeunesse, et pour mieux le déplorer, oublient la leur. Ils disent que ces jeunes ne savent pas s'occuper, qu'ils n'ont rien dans la tête ; ce qui n'est

8. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997, p. 282.
9. *Idem*, p. 264.

pas toujours faux mais permet cependant de masquer une vérité plus déplaisante car elle concerne les gens de tous âges. Par exemple ceux qui, après avoir vu arriver avec soulagement l'âge de la retraite, ne tardent pas à s'enfoncer dans l'angoisse du vide. Ou ceux qui, tout simplement, passent par une phase de dépression. On est soutenu par un certain processus, un courant qui passe entre l'intérieur de soi et l'environnement extérieur, on n'y fait plus attention, on finit par croire qu'on existe par soi-même et on s'en attribue le mérite. Et puis, pour une raison ou une autre (séparation, maladie, chômage) ou sous l'effet d'un processus invisible agissant à l'intérieur de soi, la circulation s'interrompt, ce qui nous soutenait se défait et le rien affleure, menace de tout envahir.

La tradition occidentale est profondément attachée à une vision héroïque de l'être humain. Job, Socrate injustement condamné, le Rédempteur crucifié, Prométhée en révolte contre Zeus : ces figures de grandiose solitude ont inspiré le Romantisme, et la modernité n'en finit pas de les recycler. Pour se conformer à l'idée de soi héroïque, celui qui, par les circonstances de la vie, se trouve réduit à rien devrait mettre à profit le malheur pour montrer que – tel le philosophe que sa pensée élève au-dessus de l'existence ordinaire – il n'est pas réduit à rien, qu'il est toujours lui-même, qu'il est encore plus véritablement lui-même que lorsque la vie lui souriait. Cet idéal n'empêche évidemment pas que dans la pratique, chacun reste aussi vulnérable et se raccroche à ce qu'il peut. Dans les pages qui précèdent, j'ai voulu attirer l'attention sur la vérité que masque l'idéal héroïque, une vérité qu'en fait nous connaissons déjà tous car nous ne cessons d'en faire l'expérience : pour vivre, pour exister, nous avons besoin de n'être pas réduit à nous-mêmes,

il nous faut participer à une circulation qui passe par des gens et des choses, matérielles ou immatérielles.

Il est vrai que derrière ce qu'elle a de prenant, cette circulation se révèle souvent inconsistante. La vacuité fondamentale de l'être humain le contraint en effet à se jeter dans la manière d'être que d'autres autour de lui illustrent ou lui donnent en modèle, et cela, trop souvent, par les voies d'un mimétisme aveugle. Parce qu'il ne sait comment assumer la charge qu'il constitue pour lui-même, l'individu cherche alors à s'en démettre, à se donner une existence d'emprunt, à s'abrutir, ou même à se détruire. Voici par exemple une fête donnée par un milliardaire, ou plutôt des images de cette fête diffusées par la télévision. Je vois les convives secouer des bouteilles du champagne le plus coûteux et s'en asperger mutuellement. De l'ampleur de la dépense, ils attendent qu'elle les sauve de leur peu d'être, qu'elle atteste avec éclat d'une valeur qu'ils voudraient souveraine. Et les voici irrésistiblement aspirés, comme ces jeunes hommes qui brûlent des voitures au fond d'une banlieue, par une dynamique de l'imitation mutuelle et de la surenchère qui les enfonce dans leur propre sottise. Si déplorables que soient de telles spirales mimétiques, si désastreuses qu'en soient les effets, il ne faut cependant pas les juger trop sévèrement car elles révèlent à quel point nous nous trouvons démunis devant ce qui constitue le fond immuable de notre condition.

Comment se soutenir

Mais heureusement, il est d'autres manières d'être qui font qu'en participant à un flux, en participant à un circuit de choses

et de gens, on se trouve en adéquation avec ce qui aide à être soi. Alors on se sent vivre, et c'est à juste titre. Le fameux journal de Samuel Pepys (un haut fonctionnaire britannique qui vivait dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle) en offre de plaisantes illustrations. Voici par exemple les notes prises par Pepys à la suite d'une soirée passée avec des amis :

> Maintenant mes invités étaient au complet avec quatre violons qui jouaient bien. Je conduisis d'abord Harris à mon cabinet et je m'aperçus qu'il est grand amateur et grand connaisseur en peinture et autres objets ; il a une conversation intéressante. […] Le bal commença et dura pendant une heure ou deux. Puis l'on chanta plusieurs airs à trois voix. Entre autres choses Harris chanta sa chanson irlandaise, la plus étrange qui soit, et la plus jolie que je l'ai entendu chanter. Puis souper au bureau, un bon souper froid ; nous étions merveilleusement gais. Après le souper, la danse et les chants ont repris jusqu'à près de trois heures du matin. […] Fort satisfait de cette soirée que je considère comme l'un des plus agréables divertissements que je puisse prendre en ce monde ; cette pensée me fit plaisir, et ensuite au lit ; il n'y a que les musiciens qui m'ont déplu, ils n'ont pas voulu se contenter de moins de trente shillings.

Après une soirée comparable, Pepys écrit encore :

> Tout le monde était heureux et je me réjouissais, comme j'aime à le faire, d'un plaisir qui mérite le mieux la peine qu'on se donne pour l'obtenir, qui est ce qu'on peut espérer de mieux en ce monde et dont il faut profiter pendant qu'on est jeune.

Pepys aime la bonne vie (les femmes, la musique, la conversation et aussi ses activités professionnelles). Il ne prétend aucunement à la sagesse : on chercherait en vain dans son journal une réflexion philosophique, une exploration de l'âme humaine,

une manifestation de ce qu'on appelle « la vie intérieure ». On ne peut s'empêcher, cependant, d'admirer son adéquation à l'existence. La vie lui sourit, mais lui aussi sourit à la vie. Alors que d'autres, même bien lotis, boudent ce qu'elle leur propose (« ça n'est pas assez pour moi »), Pepys se porte avec bonne humeur au-devant de ce que l'existence met à sa portée. Et surtout, il évite assez bien les deux risques majeurs auxquels une telle manière d'être expose :

– le risque de s'adonner à ce qui distrait de soi au point de passer à côté de ce que l'on pourrait véritablement aimer, de passer à côté des activités que l'on pourrait approfondir et qui s'accompagnent d'un certain souci de soi ;

– le risque d'être pris par le désir d'exister dans l'esprit des autres au point de ne plus savoir leur porter un intérêt gratuit et de négliger les satisfactions qui n'apportent pas de prestige.

Le journal de Pepys, cependant, s'achève en 1669 sur une note poignante. Bien qu'il n'ait alors que trente-sept ans, ses yeux sont malades, il ne voit plus suffisamment pour écrire. Et cet obscurcissement qui l'empêche de continuer à tenir son journal, Pepys craint qu'il lui interdise également « à peu près tous les plaisirs ». « C'est un peu, ajoute-t-il, comme si je me voyais descendre au tombeau ».

La mort dans la vie est ici évoquée, comme c'est souvent le cas, par l'image de la mort qui met fin à la vie – mais une mort à laquelle la conscience survivrait. Car la mort dans la vie, ce n'est pas la disparition de la conscience, c'est au contraire la conscience de soi réduite à elle-même : ce qui lui permettait de participer à des flux où elle puisait le sentiment d'exister s'est défait, de sorte que plus rien ne la sauve de son propre néant. Inutile de dire que la question de l'Être – de l'Être en tant que

Souverain Bien, Substance échappant à l'emprise du devenir – ne préoccupe guère Pepys. Ce qui l'intéresse, c'est de participer aux processus qui entretiennent en lui le sentiment de vivre. Aussi, comme le montrent les dernières lignes de son journal, craint-il le Néant (la mort dans la vie). Cette angoisse n'est pas chez lui un appel à l'Être, c'est un appel à la continuation du processus de vie.

On trouve chez un contemporain de Samuel Pepys une évocation éloquente de la-mort-dans-la-vie. Dans ses *Essais de morale*, le janséniste Pierre Nicole invite le lecteur à regarder la mort « comme la destruction du monde pour chacun des mourants ». Il ne s'agit pas de méditer sur l'instant même où notre vie s'éteint, mais sur les moments qui précèdent : « Tous les hommes sont donc réduits avant que de mourir, au dernier degré de la pauvreté, c'est-à-dire à sentir la privation de tout bien, de tout plaisir humain, et à se voir dans une impuissance entière d'en jouir ». Cette destruction du monde est cause d'une angoisse – un sentiment de « vide infini » – qu'il nous arrive aussi d'éprouver dans le cours de notre vie, mais Pierre Nicole, pour des raisons religieuses, tient à la situer à l'agonie. L'âme, constate-t-il dans un autre passage, n'est « pas faite pour se pouvoir soutenir elle-même » et « il faut nécessairement qu'elle trouve de l'appui hors de soi ». Ce constat me rappelle ce que m'avait dit un Vietnamien alors que je séjournais dans son pays. « L'âme ou l'esprit, me disait-il, est plus faible que le corps : le corps se soutient par lui-même, l'esprit se soutient à plusieurs. » Je pense aussi à une page de Clément Rosset sur « la blessure d'abandon ». Rosset évoque le « sentiment de déréalisation ou plutôt de dépersonnalisation » éprouvé par l'enfant abandonné par sa mère, l'adulte par la personne aimée, ou « le licencié de quelque travail,

qui fait souvent une dépression du même ordre : “on n’a plus besoin de vous” signifiant qu’“on ne vous aime plus”. C’est pourquoi “je” ne puis m’endormir tranquille, puisqu’il est maintenant fort douteux que j’existe[10]. »

Revenons à Pierre Nicole. Il faut, écrit-il, que l’âme « remplisse de quelque autre chose le vide qu’elle sent en soi ». C’est pourquoi les hommes « se reposent dans leurs maisons, dans leurs familles, dans leurs femmes, dans leurs enfants, dans leur petit bien, dans leurs petites terres, dans un champ qu’ils ont eux-mêmes cultivés, dans un bâtiment qu’ils auront fait. Voilà l’état des hommes dans cette vie ». L’homme qui fait l’expérience de la mort dans la vie, « ne perd pas seulement ce qu’on appelle richesses. Il perd le Ciel, le Soleil, les Astres, l’air, la terre, et tout le reste de la nature. Il perd son corps et tous les sentiments dans lesquels l’âme se plaisait. Il perd ses parents et ses amis. Il perd tous les hommes. Il perd tout support et tout appui ». Pierre Nicole nous invite à effectuer en imagination cette expérience de « réduction », un peu comme Descartes avant lui l’avait fait en se livrant à une expérience imaginaire de destruction du monde par le doute méthodique. Mais la réduction cartésienne laissait intacte une vérité (*Cogito ergo sum*) censée apporter à la conscience de soi l’assurance d’exister. Pierre Nicole estime au contraire, à juste titre, « que l’homme ne se soutient pas par l’attache à quelque vérité qu’il connaisse clairement ; mais qu’il s’appuie sur quantité de petits soutiens ; et qu’il est comme suspendu par une infinité de fils faibles et déliés, à un grand nombre de choses… qui ne dépendent pas de lui [par exemple, ajoute-t-il un peu plus loin, un cercle d’amis] : de sorte que comme il y a toujours quelqu’un

10. C. Rosset, *Route de nuit. Épisodes cliniques*, Gallimard, 2000, p. 90.

de ces fils qui se rompt, il tombe aussi en partie et reçoit une secousse qui le trouble[11]. »

Dans les passages que je viens de citer, Pierre Nicole trace mieux que je ne saurais le faire un tableau de la condition humaine dans lequel nous nous reconnaissons aisément. Même la critique implicite de Descartes sonne juste. Toutefois l'écrivain janséniste, on s'en doute, ne nous place pas devant ce tableau pour nous inviter à accepter l'incomplétude et la vulnérabilité de notre condition ; il le peint au contraire pour que nous en méprisions la petitesse et que, nous en détournant, nous cherchions en Dieu un accomplissement supérieur. C'est pourquoi, tout en reconnaissant que la peur du vide accompagne l'être humain tout au long de sa vie, il focalise sa méditation sur la mort. Il ne s'agit pas pour Pierre Nicole d'orienter le lecteur vers une sagesse qui l'aiderait à se sentir vivre dans la vie telle qu'elle est et à envisager la mort, tout simplement, comme la fin de son existence. Il s'agit au contraire de lui présenter la mort comme la révélation d'un destin radicalement supérieur, d'un vide absolu qui, en l'arrachant à ce qui n'est que relativement, l'ouvre à l'Être absolu.

Heidegger reprendra cette forme de prédication typiquement chrétienne, tout en la formulant dans un langage philosophique sécularisé. Heureuse combinaison, car tout en rassurant ses lecteurs laïcs (le discours d'Heidegger leur paraît philosophique et non pas religieux, il ne leur fait pas miroiter l'espérance de la vie éternelle), elle n'en propose pas moins, comme s'en réjouit l'un de ses disciples, « une vérité qui soit d'emblée à la hauteur de

11. P. Nicole, *Essais de morale*, Slatkine Reprints, Genève, 1971, volume I, p. 321 à 323 et p. 23.

notre nostalgie fondamentale »[12]. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'Heidegger fasse jouer à l'angoisse un rôle assez proche de celui que Pierre Nicole attribuait au sentiment d'un « vide infini » : l'angoisse serait salutaire ; en nous faisant vivre le néant de notre propre mort, elle nous ouvrirait à notre vérité, nous permettant ainsi d'échapper à la déchéance de la vie ordinaire.

Mon propos, on s'en doute, est différent : autant que possible, ne rien ajouter à ce qui est là, à la vie telle que nous la vivons. Pas de « message ». Pas de « sens de la vie ». Rien qui élève ou qui exalte. Seulement le libre exercice de la curiosité. Se défaire du lien qui continue de rattacher la philosophie à la religion (ou en tout cas à la mission de salut dont s'est toujours prévalue la classe sacerdotale) : ce désir persistant d'une rédemption par la pensée, d'une Vérité qui nous élèverait au-dessus de l'existence ordinaire. Quel soulagement de renoncer à cette posture aussi prétentieuse que déprimante !

Dans les pages qui précèdent, à l'exemple des écrivains et des cinéastes pour lesquels peindre la vie humaine avec vérité, c'est d'abord l'accepter telle qu'elle est, j'ai essayé de dire ce qui affleure dans l'expérience la plus commune de l'ennui et de l'angoisse. J'ai ainsi été conduit à rappeler ce qu'au fond nous savons tous : l'ennui, la pauvreté, la détresse et l'angoisse, loin de nous mettre sur la voie d'une rédemption, nous font seulement sentir que le rien n'est pas rien puisqu'il peut se révéler réellement menaçant. Le néant ne se réduit malheureusement pas à l'ombre portée de l'Être, il ne constitue pas l'envers de sa présence et comme son annonciation : il existe en lui-même.

12. J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Librairie Vrin, 2000, p. 11.

C'est au contraire l'idée de l'Être qui naît en nous à partir du Néant, en réponse à notre désir qu'il existe un remède aussi absolu que le mal aux atteintes duquel nous nous trouvons exposés.

Le néant, c'est la conscience de soi lorsque rien ne lui donne le sentiment d'exister. Proposition qui pourrait paraître d'une banale évidence, mais dont il faut au contraire souligner la portée, puisqu'elle dit autre chose que ce qu'enseigne depuis toujours la philosophie occidentale.

Le non-être est sans bornes, l'être est limité

Parménide affirmait, dans la première moitié du Ve siècle avant Jésus-Christ, que l'être est et que le non-être n'est pas. Si nous lisons cette affirmation comme une proposition logique et intemporelle, nous ne pouvons qu'y souscrire. Mais il faut la replacer dans son contexte, c'est-à-dire dans un monde où, à l'exemple de la *Théogonie* d'Hésiode et de l'ensemble des anciennes cosmogonies de l'Orient méditerranéen, on se représentait généralement la formation de ce qui est à partir d'un illimité primordial, un néant existant (comme le faisaient d'ailleurs aussi les Chinois, affirmant contrairement à Parménide que « Le *il y a* est issu du *il n'y a pas* », l'indifférencié originel[13]). Dans ce contexte, le geste de réduire à rien le Néant pour laisser toute la place à l'Être est aussi significatif que paradoxal. Il renvoie à un profond bouleversement dans la manière dont l'homme interprète son être. La pensée pré-philosophique

13. Voir Y. Escande, *L'Art de la Chine traditionnelle*, Hermann, 2001, p. 86.

concevait l'être de l'homme comme étant fondé *à la fois* sur une illimitation première et sur un processus de différenciation. La pensée philosophique et le monothéisme chrétien rejettent cette double racine au profit d'une seule : l'Être ne se présente plus comme le fruit d'un processus de différenciation, d'une dialectique entre l'illimité et le limité, mais comme une substance première. La tradition philosophique occidentale s'est ainsi instaurée – comme les théologies monothéistes – en résorbant dans l'Être l'infini du chaos primordial ou du Néant.

C'était là une manière de désarmer – d'exorciser – la terrible énergie du chaos et de conjurer l'existence de ce néant, de le rendre inexistant, de le réduire à une absence ou même, comme le fit Bergson, à un simple mot (l'usage linguistique de la négation). On peut alors se dispenser de chercher la vie dans la vie, c'est-à-dire dans le devenir, le relatif, le limité, le conditionnel, le fluctuant, car on peut désormais situer la vraie vie dans l'absolu de l'Être ou de Dieu.

En adoptant ce parti pris, la philosophie rendait possible un certain type de vérité et en excluait un autre. La vérité se définissait désormais dans le cadre d'un discours dualiste opposant, d'un côté, le semblant d'être où nous plongent le monde du devenir et la facticité sociale et, de l'autre, l'Être véritable, censé constituer à la fois notre racine et notre fin ultime. Dans les cosmogonies non-dualistes, même les dieux font partie de ce monde. Ils se limitent les uns les autres, comme les humains. L'illimité, à la fois fascinant et menaçant, est le fond sur lequel et duquel se détache ce qui est. Pour que le sans bornes, l'infini devienne, au contraire, perfection superlative, il faut le projeter en un dieu unique extérieur au monde. Il faut qu'une substance invisible existe en dehors de la matière et indépendamment d'elle.

Ainsi a-t-on perdu de vue une vérité et un champ de réflexion indispensable à toute recherche de sagesse : l'être humain cherchant sa viabilité dans l'aménagement des rapports entre l'illimitation fondamentale qu'il porte en lui et l'acceptation d'une place nécessairement limitée. Dans cette ontologie où le rôle essentiel est confié à des processus médiateurs, l'infini, lorsqu'il règne absolument, lorsqu'il règne seul, est néant et non pas être. Et l'être, puisqu'il implique un processus de délimitation, ne peut jamais être que relatif. En conséquence, au lieu d'attribuer à la complétude une valeur positive et à l'incomplétude une valeur négative (comme c'est le cas dans la tradition métaphysique et monothéiste occidentale), cette ontologie donne à l'une et à l'autre un statut ambivalent, à la fois négatif et positif : la complétude est désirable, mais elle peut aussi se révéler destructrice ; de son côté, l'incomplétude, vécue comme le vide du désêtre, nous fait souffrir, et pourtant, en tant que délimitation, elle est condition nécessaire pour être, avoir une place et coexister avec d'autres.

Ce sont là des formulations abstraites, j'en conviens, et pourtant elles correspondent à la réalité humaine la plus quotidienne. J'ai déjà commencé à le suggérer en évoquant des expériences ordinaires d'ennui ou d'angoisse dans lesquelles on sent remonter en soi un fond de néant (un néant existant et non pas un néant qui n'est rien). Mais j'aimerais maintenant revenir à quelques exemples afin, justement, de mieux faire ressortir la correspondance entre ces formulations abstraites et la réalité concrète.

Si, sentant mon état intérieur, je pense : « je suis angoissé », c'est que je ne suis pas entièrement sous l'emprise du néant qui s'est emparé de moi ; car appeler l'angoisse par son nom,

c'est déjà la délimiter, la comparer à un autre état. Lorsqu'on lit *Face aux ténèbres* de William Styron, lorsqu'on le suit dans le récit qu'il fait de sa dépression, on sent qu'il tombe en deçà du niveau où il est encore possible de dire « je suis angoissé », on sent que le néant dans lequel il plonge est impossible à circonscrire, même si la conscience de soi subsiste pour en être le témoin impuissant. On devine, à lire *Face aux ténèbres*, que l'état de destruction intérieure qu'a connu Styron approchait de l'inimaginable souffrance des fous.

De même, pour dire « je m'ennuie », il faut ne pas appartenir entièrement au rien. « Dans les plaines de l'Ennui, profondes et désertes », Baudelaire rencontre « l'appareil sanglant de la Destruction », mais de cette expérience surgit un poème, et qui n'est pas ennuyeux. Comme l'écrivait Eugène Minkowski, « L'ennui… est loin d'être dénué de vie, puisqu'il cache le désir qu'il en soit autrement »[14]. Il nous est difficile d'imaginer un état de Rien si absolu qu'il ne soit même plus ressenti comme de l'ennui ; pourtant, c'est bien un tel état que connaissent certains psychotiques.

Nous ne pouvons pas nous représenter ce qu'est véritablement l'expérience du néant, qui correspond à un état extrême de souffrance et de destruction psychiques. Cependant, à travers l'expérience de l'ennui, de l'angoisse ou de la dépression, nous pouvons tout de même nous en approcher. À côté de la dépression ou de l'ennui mortel, il est une autre expérience qui, elle aussi vaut qu'on s'y arrête. C'est l'expérience des terreurs enfantines, ou plutôt le souvenir que nous en gardons. Dans

14. E. Minkowski, *Le Temps vécu*, « L'Évolution psychiatrique », 1933, p. 239.

La Méchanceté[15] et *La Pensée des contes*[16], je me suis efforcé de faire ré-émerger ce genre de souvenirs. Les « peurs irrationnelles » que tous les enfants connaissent sont causées par l'idée ou l'image d'une puissance malfaisante illimitée. Celle-ci s'impose à eux avec la force d'une présence réelle : ils ont beau savoir que les ogres n'existent pas, que personne n'est caché sous leur lit, ils n'en éprouvent pas moins la terreur d'une destruction imminente. De quelle manière exactement l'absolue malfaisance s'apprête à les détruire, ils n'en ont aucune représentation précise ; mais il est certain que son approche, son contact suffisent à provoquer l'anéantissement. Cette destruction redoutée n'est pas à proprement parler physique ; c'est pourquoi une porte solide et bien fermée ne rassure pas l'enfant, alors qu'une protection magique peut se révéler efficace. En fait, cette puissance de destruction, bien que l'enfant la sente rôder autour de lui, est également en lui. La persécution toute-puissante s'exerce de l'intérieur, c'est une pensée qu'il ne parvient pas à chasser – un peu comme la pensée de l'amante obsède l'amant. L'enfant, lorsqu'il se sent en proie au spectre de la malfaisance absolue, n'est en réalité confronté qu'à lui-même, à ce fond d'illimitation que tout être humain porte en lui. Livré à sa propre part maudite, seul dans le noir, il voit se défaire et s'éloigner de lui l'assiette rassurante et socialisée qui est la sienne dans sa vie diurne, dans l'espace différencié où il coexiste avec les autres.

Cette angoissante expérience d'intimité avec la violence du néant, l'enfant la repousse de toutes ses forces. Et pourtant, en

15. F. Flahault, *La Méchanceté*, Descartes & Cie, 1998, chapitre 2 : « Le spectre de la malfaisance absolue ».
16. F. Flahault, *La Pensée des contes*, Anthropos, 2001, chapitre 3 : « Les mangeurs d'âme ».

même temps, elle le séduit : le frisson de la peur fait ses délices et il raffole des histoires les plus effrayantes. La destruction le séduit pour la simple raison que l'infini est infiniment plus fort que le fini, l'illimité infiniment plus grand que le délimité. Ne pouvant échapper tout à fait à cette mortelle séduction, l'enfant trouve cependant une issue dans le processus culturel qui aménage une médiation entre sa propre illimitation et la place définie qui lui revient parmi les autres. C'est ainsi, par exemple, qu'il assumera le personnage du loup dans une situation sociale de jeu, acceptant que le contact avec la toute-puissance et la destruction ne se maintienne que par semblant interposé.

Contrairement à ce qu'on dit souvent, la peur du loup n'a rien avoir avec la peur de la mort. La mort elle-même, à mesure que l'âge nous en rapproche, nous confronte moins à ce néant qui effraie les enfants qu'à notre radicale impuissance (avec la vieillesse, on s'enfonce dans une fatigue dont auparavant on n'avait même pas l'idée, et qui s'accompagne d'une secrète honte de son corps, de sa faiblesse, de sa dépendance). Ce n'est pas la mort qui a introduit le néant dans le monde, c'est la conscience de soi. Si les humains ne mouraient pas, ils n'en porteraient pas moins en eux un espace mental sans limites et potentiellement vide, et ils n'en devraient pas moins trouver des moyens de le meubler, de l'endiguer.

Ces moyens – comment porter la charge de soi ? comment répondre à la nécessité d'exister ? – leurs sont fournis par la culture (au sens que l'anthropologie sociale donne à ce mot). La destruction d'un état de culture, l'effondrement d'une société n'ont pas pour seul effet de ramener à un soi-disant état de nature, un état dans lequel la production commune de ce qui répond aux besoins matériels aurait disparu mais où chaque

individu continuerait néanmoins d'exister : c'est l'existence même des individus – leur existence psychique – qui serait ainsi menacée et même anéantie. À propos des enfants survivants dont elle s'occupait, une assistante sociale rwandaise avait ce mot : « Ces enfants, c'est du rien dans du rien ». Le monde s'effondre, je deviens irréel : deux faces d'un même phénomène.

La culture et la société, ce qui soutient l'existence d'un monde commun entre soi et les autres, ce qui assure une circulation entre des choses (matérielles ou immatérielles) et des personnes, tout cela fait qu'il y a quelque chose plutôt que rien. Cette activité vitale de faire qu'il y ait quelque chose plutôt que rien constitue, à certains égards, le prolongement direct de la vie biologique. Car les organismes aussi sont faits de l'activité extrêmement complexe et organisée au prix de laquelle ils se maintiennent. Activité permettant de réguler la stabilité du milieu intérieur en s'appuyant sur les ressources de l'organisme et sur celles du milieu extérieur, de maintenir cet équilibre en luttant contre les chocs et les variations provenant de l'environnement aussi bien que de l'organisme lui-même. Mais l'activité de produire et de maintenir l'existence psychique ne se réduit pas à l'activité biologique. Ce processus vital s'effectue à travers la vie sociale, dont la fonction ne se ramène donc pas à la production et à la répartition de ce qui répond aux besoins matériels. Si nourriture et respiration sont nécessaires à la vie de l'organisme, l'existence psychique, quant à elle, ne peut se soutenir sans les aliments et l'atmosphère appropriés que produit la vie en société. En somme, le fait qu'il y ait quelque chose plutôt que rien – c'est-à-dire le fait que des êtres humains éprouvent un certain sentiment de vivre et d'exister plutôt que la souffrance du rien – ne va pas de soi.

L'activité mentale (encore plus profondément socialisée chez les humains que chez les singes), s'enracine elle aussi dans la vie biologique tout en s'en distinguant. De même que l'activité du cerveau se place au service du maintien de l'organisme (ce qui fait que l'activité cognitive est en fait inséparable de la sensibilité de l'organisme à l'environnement et des émotions que celui-ci éprouve), l'activité de la pensée lutte contre le rien et répond à l'incessante nécessité de soutenir l'existence de soi. De là l'orientation fondamentalement ambiguë de notre activité mentale. D'un côté elle se porte vers les réalités auxquelles nous nous trouvons confrontées, elle les explore, s'efforce de les connaître et ainsi nous aide à faire face à ces réalités ou à les adapter à nous. D'un autre côté, pour offrir à la conscience un monde psychique habitable, l'activité mentale doit également élaborer des représentations qui ne répondent pas à une visée de connaissance, mais à la nécessité de se protéger des réalités déplaisantes, inhospitalières ou choquantes que recèle son environnement extérieur ou ses soubassements internes. La pensée philosophique n'est pas exempte de cette ambiguïté : comme les autres aspects de la culture et de la vie en société, elle occupe une place dans le fragile et complexe édifice qui soutient tant bien que mal l'existence et la coexistence des humains. À la recherche de la vérite se mêle le désir de s'en protéger.

Introduction
Où en sommes-nous ?

J'ai eu l'occasion, alors que je commençais à écrire ce livre, de m'entretenir avec des travailleurs sociaux, hommes et femmes, éducateurs pour la plupart. Ils m'ont parlé de leurs débuts, dans les années 1970, de l'idéal progressiste qui les animait, de ce qu'ils croyaient pouvoir réaliser. Idées de jeunesse, bien sûr, mais aussi idées de l'époque : changer la société, réparer ce qui ne va pas, désaliéner les individus. Les années passant, ils avaient dû en rabattre. Les résultats de leurs efforts s'étaient révélés largement inférieurs à leurs espérances, ce qui les avait contraints à revoir à la baisse l'idée qu'ils s'étaient faite de leurs possibilités. Lorsqu'ils me faisaient part des difficultés auxquelles, aujourd'hui, ils se heurtaient, il n'était plus question d'idéal. Mais ce qui me frappait, c'est qu'ils ne se montraient pas pour autant désabusés ou amers. Ils me parlaient des personnes auxquelles ils avaient affaire : leur histoire, leur vie, la manière dont elles se comportaient, ce qu'elles leur disaient ou ne disaient pas, comment eux-mêmes s'y prenaient avec elles, etc. Si ingrates que soient les réalités au milieu desquelles

ils vivaient, elles les intéressaient. Somme toute, je les trouvais vivants et agissants.

À la suite de ces conversations, j'ai pensé que s'était opéré chez mes interlocuteurs et interlocutrices un changement qu'il faudrait pouvoir penser et dire ; qu'ils ou elles avaient fait en pratique ce qu'il s'agit aujourd'hui de faire en théorie. Car la perte de leurs grandes espérances ne concerne pas seulement leur histoire personnelle, elle se rattache à l'histoire générale, au fait que les temps ont changé. Lorsque ces travailleurs sociaux étaient jeunes, une figure comme celle de Sartre, par exemple, semblait éclairer l'avenir. Aujourd'hui, quoi qu'on dise, elle appartient au passé. Sartre a été l'un des derniers représentants de l'ère prométhéenne. Il incarnait une posture que nous ne pouvons plus adopter, un scénario dans lequel nous ne pouvons plus nous enrôler, une conception de l'être humain que nous ne pouvons plus partager.

Les éducateurs avec qui je m'étais entretenu savaient à quelles idées ils avaient dû renoncer, mais ils n'auraient pas su dire au juste quelle était la philosophie qui, aujourd'hui, les animait et leur évitait de sombrer dans l'amertume. Une situation que beaucoup d'entre nous connaissent : on mûrit, on abandonne certaines illusions, on finit même par acquérir une certaine sagesse, mais on ne se trouve pas pour autant en possession d'une pensée à la fois nouvelle et formulable. Les idées qui évoluent de siècle en siècle ne se situent pas au même niveau que l'expérience qui s'acquiert au cours d'une vie humaine. C'est pourquoi des idées qui, il n'y a pas longtemps encore, célébraient l'émancipation de l'homme censé avoir enfin atteint son âge adulte peuvent nous paraître aujourd'hui liées à une adolescence que nous avons quittée. Mais sans que pour autant nous soyons en

mesure de les remplacer par ce qu'on pourrait appeler une philosophie post-prométhéenne ou post-dualiste.

Chaque culture a sa manière d'établir des compromis entre l'idéal et la réalité. À cet égard, il est clair que la culture occidentale a placé la barre très haut ; de sorte que même lorsqu'elle croit être revenue à des idées plus réalistes, il est possible que subsiste en celles-ci un fonds déraisonnable. Être immortel comme un dieu, voilà ce qu'il faudrait pour réparer le scandale de mourir comme un animal ; mais n'est-ce pas une espérance excessive ? Alors luttons plutôt contre l'injustice et l'oppression, forgeons l'homme nouveau, faisons la révolution. Et puis cet idéal aussi, il devient de plus en plus difficile d'y croire. Alors reportons notre investissement sur la démocratie et les Droits de l'homme (et faisons comme si domination et rapports de forces appartenaient désormais au passé). À travers ces revirements, le fonds de l'idéal occidental d'émancipation de l'individu persiste, toujours disposé à prêcher sa vérité au monde entier. Ses ambitions prométhéennes ont certes été ébranlées par les événements terribles qui ont jalonné le XX^e^ siècle, mais reste en tout cas le mot d'ordre : *Be yourself !* Deviens ce que tu es !

Liberté d'être soi, justice, démocratie, droits de l'homme : l'idéal d'émancipation est l'un des grands sujets de fierté de la culture occidentale. Cette fierté est sans doute justifiée, surtout lorsque cet idéal encourage à se soucier des autres et à agir avec générosité pour le bien général. Mais elle ne doit pas nous empêcher de constater que le discours occidental d'émancipation de l'individu ressemble de plus en plus à une rhétorique qui tourne sur elle-même, et de moins en moins à une vision de l'homme et de la société donnant prise sur la réalité et l'avenir. Signe qu'à des convictions qui se maintiennent pour de bonnes

raisons se mêlent de fausses évidences qui n'ont pour elles que la force d'une longue tradition. Il est donc temps de se demander si la conception de l'être humain qui sous-tend l'idéal d'émancipation correspond effectivement à ce que nous sommes, et si au simple désir d'être soi-même ne se mêle pas obscurément celui d'être plus que ce qu'on est.

L'une des convictions, l'une des « évidences » présupposées par l'idéal d'émancipation est que chaque individu porte en lui son être propre, un noyau, un soi irréductible ; et que pour que l'individu s'accomplisse, il faut et il suffit que la société lui permette de s'exprimer et d'être reconnu.

Il s'agit là d'un fonds qui semble partagé aussi bien par les croyants progressistes que par les humanistes athées. Il est donc tentant d'y voir un héritage neutre, indépendant du dogmatisme religieux aussi bien que du matérialisme marxiste. Ainsi, tous sont invités à se réconcilier autour de la conception moderne de l'individu et des « Valeurs ». (spirituelles-morales-humanistes) qui lui sont liées : la culture occidentale, sur ce point, demeure convaincue qu'elle coïncide avec l'universel. Cette position apaisante est bien dans l'air du temps. Elle convient, et elle conviendra encore longtemps à de nombreux esprits. Et pourtant, elle n'est progressiste que par comparaison avec les fanatismes ou les obscurantismes qu'il faut bien continuer à combattre. Elle se voudrait la voie moyenne permettant d'éviter à la fois les simplifications réductrices du matérialisme et les croyances sur lesquelles se fondaient spiritualisme et idéalisme. Mais en réalité, elle n'a devant elle aucun avenir intellectuel : ce robinet d'eau tiède sert surtout à nous masquer la difficulté de sortir de l'impasse. D'où cette phase de calme, pour ne pas dire

de conservatisme, que traverse aujourd'hui la vie intellectuelle. Une période de Restauration.

Si cette phase tire en longueur, c'est que le prix à payer pour un renouvellement des idées se révèle plus élevé qu'on ne l'avait cru : la conception moderne de l'individu doit être profondément révisée. Nous avons de bonnes raisons d'y être attachés car elle sourit à tous ceux qui aiment la liberté. Et pourtant il apparaît de plus en plus qu'il y a dans cette conception quelque chose qui cloche. Ceci pour au moins quatre raisons.

La première raison, c'est – je l'ai déjà souligné – qu'une partie des idées qui la soutiennent relève de la croyance et non du savoir. Notre conception de l'homme et de la société se prêche aujourd'hui moins au nom du vrai qu'au nom du bien (faute de pouvoir prouver sa vérité, elle se recommande de sa moralité). Rien d'étonnant. Si elle devait expliciter ses fondements, certains de ceux-ci apparaîtraient pour ce qu'ils sont : empreints d'un dualisme insu et non assumé, et incompatibles avec l'état actuel des connaissances sur la nature, l'homme et la société. En somme, l'idée que nous faisons de nous-mêmes reste passablement idéalisée (la présomption, comme le dit Montaigne, est « notre maladie naturelle et originelle »). J'ai déjà souligné dans le prologue l'un des points essentiels sur lesquels cette conception idéalisée contredit l'expérience : *en théorie*, l'individu conscient de lui-même jouit du même coup d'un sentiment d'exister (« Je pense, donc je suis » : phrase fétiche de la culture occidentale). Mais *en pratique* la conscience de soi peut être conscience d'inexister, car notre sentiment d'exister dépend de personnes ou de choses qui ne dépendent pas de nous. L'idée d'un soi irréductible, d'un sujet doté de sa substance propre, loin de correspondre à la vérité, constitue plutôt un déni de notre terrible vulnérabilité – *une*

forme de défense contre la vérité. On peut également parler de déni lorsque l'idéal d'émancipation, emporté par le louable désir de « briser les chaînes » qui maintiennent l'homme dans la dépendance de l'homme, postule une indépendance ontologique du « soi authentique », mêlant ainsi confusément justice et démesure. Le mouvement par lequel la conception religieuse de l'âme, substance spirituelle indestructible, se sécularise en douceur pour aboutir à un sujet qui, certes, ne jouit ni de la toute-puissance ni de l'immortalité, mais continue cependant d'être conçu comme une « substance », un noyau d'être intérieur, ce mouvement n'est en somme qu'une fausse sécularisation : la préservation d'une croyance sous les dehors d'une accommodation à la réalité. Notre « humanisme laïc » centré sur une certaine idée de l'individu a beau maintenir les apparences d'un mariage avec l'expérience commune, le divorce n'en est donc pas moins destiné à éclater.

La seconde raison de mettre en doute la conception occidentale de l'individu, c'est que son universalisme est davantage le fruit d'une prétention que d'une réelle confrontation. Car tout en prônant « l'ouverture à l'autre », les intellectuels occidentaux ne prennent guère au sérieux les traditions qui, pensent-ils, n'ont « *pas encore* accédé aux valeurs de l'individu ». En outre, il est trop facile pour le discours de l'humanisme sécularisé d'affirmer qu'il correspond à la manière dont les êtres humains en général vivent ou devraient vivre la vie de ce monde : les formes de pensée non-occidentales (et aussi bien les formes de pensée qui, chez nous, orientent la vie ordinaire des gens) se traduisent souvent davantage par des pratiques que par des théories. Or, par définition, les pratiques (manières d'être et manières de vivre) ne sont pas des discours. Elles ne sont donc pas en mesure de

contester le discours qui est tenu à leur sujet, même lorsque ce discours plaque sur elles un sens qu'elles n'ont pas. Quant aux conceptions non-occidentales ou non-modernes de l'homme et de la société, nous croyons souvent être très généreux alors qu'en fait nous leur dénions le pouvoir de nous apprendre quelque chose sur nous-mêmes et ne leur reconnaissons rien de plus que le droit d'exister. Il nous arrive, certes, de contester notre propre prétention à l'universalité, mais il est rare que nous le fassions à la suite d'un examen approfondi des conceptions d'une autre culture. Cette contestation correspond le plus souvent à un geste qui se voudrait subversif (échapper à la culture dominante, se ressourcer auprès des valeurs d'une culture opprimée). Ainsi, que nous restions convaincus de notre universalité ou que nous prenions le parti de « l'autre » (deux positions qui, d'ailleurs, peuvent aisément se combiner), nous éludons la question de fond : y a-t-il quelque chose de vrai dans certaines conceptions non-occidentales et quelque chose d'erroné dans les nôtres ? Et si oui, quoi au juste ?

Une troisième raison de mettre en doute la conception moderne de l'individu, c'est que celle-ci manifeste une incapacité persistante à rendre compte d'un phénomène humain pourtant fondamental : la croyance. Tout en ayant recyclé et adopté sous forme d'« évidences » certains présupposés d'origine religieuse, la pensée moderne et séculière professe que les croyances sont des illusions. La religion relève de la croyance, c'est donc une illusion. Or, dire que la religion est une illusion, ce n'est pas dire ce qu'est la religion, c'est seulement dire qu'on n'y croit plus. Regarder les croyances comme des illusions, c'est une manière de se cacher le fait qu'on ne sait pas quoi en penser. Même si, comme tout chercheur, je m'efforce de distinguer entre croyance

et savoir, entre vérité et illusion, je dois reconnaître que ce partage, dans la mesure où il ne nous apprend rien sur ce qu'est la croyance elle-même, masque un échec du savoir. Un échec qui nous permet, en somme, de prendre pour du savoir les croyances sur lesquelles nous continuons de nous appuyer, tout en ne parvenant pas à savoir ce que sont les croyances que nous répudions.

Quatrième raison. L'idéologie moderne, pour reprendre l'expression de Louis Dumont, a permis l'essor de la pensée utilitariste et de l'économie, à tel point que le discours économique a fini par s'imposer en politique comme *le* mode de description pertinent de la réalité. Paradoxalement, le marxisme, au bout du compte, aura eu pour effet d'en renforcer la domination. Tout le monde sent bien que cette emprise de l'économie, qui s'exerce à la fois dans les faits et dans le discours, a quelque chose d'excessif. Pourtant, l'idéologie moderne, en dépit de sa vocation émancipatrice, se montre incapable de fournir une description non-utilitariste des réalités humaines telle qu'elle puisse entamer l'hégémonie du discours économique. Certes, pendant que des économistes disent ou même écrivent qu'ils doutent sérieusement de la scientificité de leur discipline, de leur côté, des chercheurs en sciences humaines comme Norbert Elias et Louis Dumont, ou, aujourd'hui, Mary Douglas, les membres du MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales) et d'autres mettent en question les fondements individualistes de la pensée économique. Cependant, si les critiques sont souvent convaincantes, les propositions (lorsqu'il y en a) le sont moins. Pourquoi ? Parce qu'aux réflexions sur l'individualisme en tant que représentation moderne de soi et de la société se mêle la conviction que cet individualisme favorise le déchaînement des

égoïsmes. Ce louable souci a malheureusement pour conséquence que la recherche de la vérité se mue en un plaidoyer pour le bien. Une tentation à laquelle il est d'autant plus difficile de résister que, dans la conjoncture intellectuelle où nous sommes, la tâche de rappeler *ce qui devrait être* est aisée alors que celle de *penser autrement ce qui est* se révèle plus difficile que jamais.

Dualisme, doctrines de salut et idéalisation

On croit volontiers qu'il suffit d'écarter le voile des espérances illusoires pour voir les choses comme elles sont. C'est oublier que toute croyance en ce qui doit être est sous-tendue par des convictions concernant ce qui est. Pour espérer, par exemple, qu'à l'avenir une société harmonieuse et désaliénée sera possible, il faut bien présupposer que la nature de l'être humain n'y fait pas obstacle. Or, comme on peut le constater aujourd'hui, il est plus facile de renoncer aux lendemains qui chantent que d'interroger la croyance en la bonté naturelle de l'homme. Il ne suffit pas de renoncer à une illusion pour se connaître enfin tel qu'on est.

Il est nécessaire de rappeler, ici, que les présupposés sur la base desquels s'est développée la conception moderne de l'individu s'enracinent dans ce terrain spécifique que constituent les « doctrines de salut » (pour employer une expression familière aux historiens des religions et aux anthropologues). Il est tentant de penser que le noyau des doctrines de salut se situe dans les espérances qu'elles proposent (on se persuade ainsi à bon compte qu'on en a dépassé les illusions). C'est une erreur : leur véritable noyau est constitué par des « évidences » concernant l'homme

et la société, « évidences » qui continuent de prévaloir longtemps après la dissipation des espérances.

Le platonisme, le stoïcisme (dans une certaine mesure), le christianisme, le marxisme sont des doctrines de salut. Le christianisme, s'appuyant sur le Dieu unique et transcendant qui s'impose à partir du prophète Jérémie et vers lequel tend aussi, à sa manière, la théologie philosophique hellénistique, a achevé d'en faire une personne. Tout en s'apparentant aux messianismes juifs, il recueille également, en se tournant vers les Gentils, l'héritage religieux du platonisme et du stoïcisme. Beaucoup plus près de nous, lorsque la pensée dite « sécularisée » se démarquera du dogme, de la révélation et de l'autorité ecclésiastique, elle ne brisera pas pour autant les liens qui la rattachent au christianisme et au mouvement des doctrines de salut. On l'a souvent souligné, que ce soit à propos des spéculations révolutionnaires sur l'« homme nouveau » ou « régénéré » (expressions empruntées à Saint Paul), ou des chrétiens progressistes qui se sont tournés vers le marxisme.

Les doctrines de salut se distinguent de ce qu'on pourrait appeler les paganismes – conceptions du monde qui ont été en usage durant la majeure partie de l'histoire de l'humanité et qui aujourd'hui encore sont partagées par le plus grand nombre. Comme le dit justement Marc Augé, « la vraie différence entre christianisme et paganisme passe en fait par des représentations différentes de la vie, de l'homme et, plus précisément, de l'individu » ; « christianisme et paganisme constituent deux anthropologies distinctes et inconciliables »[1]. Les paganismes en effet, loin de se fonder sur l'espérance d'un dépassement de la condition

1. M. Augé, *Génie du paganisme*, Gallimard, 1982, p. 66 et 101.

humaine, voudraient aider chacun à s'intégrer au monde social et naturel qui l'entoure : c'est dans ce monde boiteux qu'ils s'efforcent de bâtir l'imparfaite demeure de l'homme. Lorsqu'ils se réfèrent à un ordre cosmique, ils ne le font donc pas pour déprécier la vie en société, mais au contraire pour soutenir celle-ci. Les conceptions véhiculées par les paganismes – mais aussi, d'une manière générale, par le sens pratique – proposent donc des *aménagements*, c'est-à-dire des améliorations partielles, des solutions viables ici mais non ailleurs, des remèdes qui, tout en ayant une certaine efficacité, ne suppriment pas le mal. Le propre d'une doctrine de salut, que celle-ci soit philosophique, religieuse ou politique, c'est au contraire de refuser l'incomplétude : penser l'être humain, c'est l'inscrire dans un horizon de complétude, grâce à un dualisme (esprit/matière) ou un manichéisme[2]. Les doctrines de salut proposent donc une *solution* aux difficultés de la condition humaine. Réparation, Rédemption, Révolution. L'humanité est malade : voici le remède. Voici le rivage, voici le port qui permettra d'échapper aux malheurs d'une navigation incertaine. Nous sommes pris dans les chaînes du monde matériel, de la dépendance, des vains désirs, de l'aliénation, de l'oppression : voici le saut libérateur qui conduit au véritable être-soi.

Il est évidemment faux que la culture occidentale soit entièrement du côté des doctrines de salut. L'humanisme de Montaigne, par exemple, s'en écarte résolument. La démocratie – autre exemple – est pour une large part le fruit d'une désidéalisation de la politique. Quant aux arts, le mouvement de la

2. Comme l'a bien montré Norman Cohn dans son excellent ouvrage *Cosmos, chaos et le monde qui vient*, Éditions Allia, 2000.

Renaissance les a abondamment nourris du paganisme gréco-romain. Enfin, on souligne souvent à quel point les *modes de vie* contemporains sont païens. Pourtant, il est évident que la *pensée* occidentale est profondément marquée par le christianisme. L'un des meilleurs exemples qu'on puisse en donner est celui des grands philosophes laïcs qui se sont succédé de Descartes jusqu'à Heidegger. Ceux-ci en effet, n'ont pas fondé leur pensée sur les humanités païennes chères aux intellectuels de la Renaissance et à Montaigne, ils se sont au contraire approprié le riche et prestigieux patrimoine théologico-philosophique dont, avant eux, l'Église avait seule le contrôle[3].

On peut donc – quitte à simplifier beaucoup – regarder les sociétés occidentales non seulement comme individualistes (le qualificatif qui leur est habituellement donné), mais également comme des « sociétés à idéal », des sociétés dont les idées portent l'empreinte d'un modèle héroïque, par opposition aux sociétés africaines ou asiatiques qui sont loin d'être autant marquées par le courant des doctrines de salut. On pourrait dire, plus précisément : des sociétés dans lesquelles *l'idéal se conçoit sur la base d'un dualisme* – une distinction entre deux niveaux : le temporel et le spirituel, l'immanence et la transcendance, l'avant et l'après révolution, l'économie et la morale.

Une société à idéal propose ou impose des modèles de dépassement de soi dont la réalisation reste plus verbale qu'effective, mais qui n'en contribuent pas moins à déprécier les modes de vie ordinaires. Le bourgeois, par exemple, dès lors qu'il se voit

3. On peut noter, sur ce point, la convergence d'auteurs aussi différents que H. Blumenberg (*La Légitimité des temps modernes*, Gallimard, 1999), A. Funkenstein (*Théologie et imagination scientifique*, PUF, 1995) ou J.-F. Courtine (*Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, 1990), sans parler de travaux plus anciens (comme ceux de Koyré).

du point de vue du modèle héroïque, se trouve exposé au sentiment de sa propre médiocrité. Comme l'écrit François Furet, « Le malheur du bourgeois… c'est d'offrir une moitié de lui-même à la critique de l'autre »[4]. Pour sauvegarder le sentiment de sa propre valeur, il lui faut alors mépriser le « monde petit-bourgeois » ou se persuader qu'une part de lui-même, la meilleure part, « échappe au système ». Et se convaincre qu'une frontière sépare son « véritable moi » de ses « rôles sociaux ».

Durant les premières années de ma vie professionnelle, j'ai été professeur de philosophie ; j'ai donc corrigé des centaines de dissertations, des milliers sans doute, dans lesquelles je voyais régulièrement se manifester un tel dualisme, ainsi que l'effort des élèves pour s'élever vers le niveau supérieur, comme le discours philosophique les y invite. Nombre d'entre eux, en effet, ne ratent pas une occasion de rappeler que philosopher, ce n'est pas se comporter comme l'« homme de la rue ». « À la question qui nous est posée, écrivent-ils au début de leur devoir, l'homme de la rue répondrait que… » Bien sûr, ajoutent-ils, ce ne serait pas une bonne réponse. L'élève désavoue ainsi la manière de penser ordinaire, bien que lui-même la pratique lorsqu'il ne rédige pas une dissertation de philosophie. Il abandonne au rez-de-chaussée ses traits roturiers, se préparant ainsi à gravir l'escalier qui mène au *piano nobile*, à l'étage noble où se joue la recherche de la vérité.

Il y a là quelque chose qui a fini par me gêner : l'élève faisait l'effort de monter l'escalier (peut-être simplement pour avoir son bac), mais n'allait-il pas le redescendre dès l'examen passé,

4. F. Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 23.

dès la dissertation rédigée ? Apprendre à mieux penser est un gain précieux, je m'empresse de le dire. Mais dans quelle mesure le fait de mieux penser nous élève-t-il au-dessus de « l'homme de la rue », cet homme ordinaire, cette femme ordinaire qu'au fond nous sommes tous ? Moi-même, avais-je quitté cette fameuse caverne où, si l'on en croit Platon, les non-philosophes restent enchaînés ? Avais-je réalisé dans ma vie la leçon de cette allégorie que je ne manquais pas de présenter à mes élèves en début d'année ? M'étais-je évadé, m'étais-je élevé jusqu'au règne lumineux de la pensée ? L'« amour de la sagesse » avait-il changé ma vie, m'avait-il permis d'échapper à la médiocrité de l'existence ? Honnêtement, non : il est clair que je suis resté un homme ordinaire, avec les mêmes désirs, les mêmes joies et les mêmes soucis que la plupart des gens.

Je n'entends évidemment pas suggérer par là que nos modes de pensée spontanés sont les bons, ni qu'il est inutile de chercher la vérité, bien au contraire. Mais je constate que l'aventure de la pensée et de la recherche, si passionnante qu'elle soit pour moi et si profondément que j'y sois engagé, ne m'empêche pas de partager le lot commun et de vivre comme tout le monde. Malgré mon intérêt pour l'étage noble, je continue d'habiter au rez-de-chaussée. D'où les questions suivantes, qui rejoignent celles que j'ai avancées tout à l'heure : est-ce qu'une réflexion philosophique – en tout cas une réflexion sur la condition humaine – pourrait être menée au niveau où vivent les gens ordinaires, sans céder à un désir d'élévation, d'idéalisation, d'abstraction ou d'anoblissement ? Est-ce qu'une telle réflexion ne devrait pas examiner d'abord les représentations de l'homme et de la société – évidences ou croyances – qui se trouvent associées au mouvement d'émancipation de l'individu ?

Devant les maux qui accablent l'humanité, on ne peut que désirer la voir progresser ; malheureusement, il est devenu difficile de croire aux idéaux qui se sont successivement inscrits sur les étendards du progrès. Bien sûr, les formes de salut dont l'idée nous élevait au-dessus de notre propre médiocrité – vie éternelle, société sans classe et autres discours d'héroïsme ou de souverain bien – sont devenues de plus en plus incroyables. Mais même ce qui est censé résister à ces désillusions – les valeurs de l'individu et leur spiritualisme discret – finit par ressembler à une langue de bois. Aussi lorsque nous nous demandons sur quoi nous appuyer pour nous orienter dans la vie, nous trouvons-nous dans une situation difficile : alors que la très riche tradition religieuse et philosophique dont nous avons hérité s'est constituée dans le cadre de doctrines de salut, voici qu'il nous faut maintenant apprendre à penser hors ce cadre et, peut-être, admettre que nous sommes en train de passer d'une « société à idéal » à quelque chose d'autre.

S'il est vrai qu'un tel changement est en train de se produire, ceux qui souhaitent y comprendre quelque chose doivent sans doute renoncer à la posture avantageuse de l'avant-garde éclairant la masse des individus. Je ne dis pas cela pour me rapprocher du stéréotype tout aussi avantageux selon lequel le discours des gens ordinaires contiendrait la vérité – une vérité qu'on ne veut pas entendre et à laquelle, par conséquent, « le rôle de l'intellectuel » serait de prêter sa voix. Je veux seulement dire qu'il vaut la peine d'observer comment les gens vivent, comment nous vivons, et de faire l'hypothèse qu'il existe parmi nous des pratiques de vie bonne, pratiques silencieuses et dépourvues de hautes légitimations mais qui pourtant, si nous faisions l'effort de les penser, nous aideraient à mieux nous situer dans notre humaine condition.

« Au moment où les grandes utopies du XIX^e^ siècle ont livré toute leur perversion, écrit Pierre Bourdieu dans *Contre-feux*, il est urgent de créer les conditions d'un travail collectif de reconstruction d'un univers d'idéaux réalistes, capables de mobiliser les volontés sans mystifier les consciences »[5]. Un « idéal réaliste » – chose tellement souhaitable qu'on a envie de croire que c'est à portée de main. Malheureusement, il n'est pas toujours possible de faire du neuf avec du vieux. Sur quoi s'appuyer pour penser les choses autrement ? Toute notre tradition de pensée, en effet, – philosophies antiques, théologie et philosophie moderne – a noué la promotion de l'exigence morale à une élévation de l'être humain. Un éveil, mais aussi une idéalisation. Une recherche de la vérité, mais aussi un aveuglement. Encore et toujours, notre désir si humain de nous croire plus que ce que nous sommes. Ainsi, ce n'est pas seulement avec des idées du siècle dernier que nous allons devoir rompre, mais avec des présupposés, des « évidences » beaucoup plus profondément implantées puisque les fondations en ont été posées il y a deux millénaires et demi.

Les différentes formes d'injustice et d'oppression des faibles par les puissants constituent des maux concrets qui devraient pouvoir continuer de « mobiliser les volontés » même après que se soient dissipées les espérances illusoires nourries par le marxisme. Mais les faits ne suffisent pas à fédérer les bonnes volontés, il faut aussi des idées-force, et les faits, si frappants soient-ils, ne suffisent pas à engendrer les idées. De même, la conviction si largement partagée que « dans la vie il n'y a pas que l'argent » ne fournit en elle-même aucune idée précise

5. P. Bourdieu, *Contre-feux*, Éditions Liber-Raisons d'agir, 1998, p. 17.

permettant de penser ce qui, dans l'existence humaine, est à la fois vital et irréductible à l'intérêt économique. Les anciennes réponses – « valeurs spirituelles », « idéal », « société sans classe » – impliquaient des conceptions de l'homme et de la société qui s'étaient forgées dans le cadre des doctrines de salut. Le problème, aujourd'hui, est donc de penser ce « quelque chose d'autre que l'argent » qui est aussi vital que lui, sans pour autant retomber dans l'idéalisation à laquelle conduit régulièrement la vieille opposition entre matériel et spirituel. Il s'agit de penser l'homme et la société sans reconduire ces « évidences » premières sur lesquelles repose notre tradition dualiste et qui ont notamment pour effet de brouiller la frontière entre le souhaitable et le possible.

*

Une enquête qui commence par interroger les notions de croyance et d'idéal et qui met en question, au cœur du grand courant occidental de promotion de l'individu, ce *soi* qui va de soi, une telle enquête constitue une navigation qui, par son caractère hasardeux et la lenteur de ses progrès, ressemble au cours de notre vie. Ce livre ne constitue donc pas un traité, mais plutôt le journal d'une exploration, une sorte de saga philosophique.

L'enquête pourrait se comparer à celles que mènent les détectives des romans policiers. Avec, pourtant, une grande différence : le détective recueille des traces et des informations ayant trait à une mort, alors que mon investigation tourne autour d'une naissance. Le travail critique, en effet, constitue ici un moyen et non une fin. Si je « déconstruis » tel ou tel aspect du

paysage intellectuel auquel nous sommes habitués, c'est seulement pour écarter les obstacles qui empêchent de voir le nouveau paysage qui ne fait encore que pointer ici et là. Dans ce but, je m'emploie à relever et à relier entre eux certains indices et témoignages provenant de différents savoirs ou de l'expérience. Je prête l'oreille à ces connaissances dans l'espoir qu'elles fassent entendre un nouveau son de cloche, je reviens à l'expérience commune, et ainsi de suite, tâtonnant sur la piste, non pas d'un crime impuni, mais d'un bienfait encore en partie ignoré. D'où les changements de ton qu'implique le projet d'aller et venir entre des systèmes d'idées plus ou moins abstraits et des choses de la vie ordinaire. Je m'efforce d'articuler les unes aux autres les différentes pièces du puzzle afin de voir et de donner à voir au lecteur un paysage qui commence à être significatif. Mais je suis loin, évidemment, de maîtriser la structure d'ensemble dans laquelle les différents indices que j'examine trouvent leur place (d'autant que, bien sûr, un grand nombre de pièces échappent à notre regard, en tout cas au mien). Mes réflexions, en somme, bien qu'elles trouvent leur unité, ne se présentent pas dans l'ordre conçu par quelqu'un qui connaît à l'avance le mot de la fin. Mais là est peut-être la source du plaisir que, je l'espère, le lecteur partagera avec moi.

I.

UNE CURE DE DÉSIDÉALISATION

1.
Le faux-semblant de la philosophie

On ne peut pas parler d'imposture lorsque celle-ci est tout à fait involontaire. Plutôt d'un faux-semblant. En classe terminale, au début de l'année, le professeur de philosophie fait valoir l'importance de la matière qu'il enseigne. Il dit que la philosophie est l'amour de la sagesse, il rappelle à ses élèves le « Connais-toi toi-même » socratique. Ce n'est pas de sa faute si, ensuite, il n'est plus guère question de la difficulté de s'orienter dans la vie et pas davantage de ce qui peut aider à mieux se connaître : c'est qu'en réalité la philosophie s'intéresse bien plus à « la pensée » qu'à la sagesse. Il y a de bonnes chances pour que le professeur rappelle également que les questions philosophiques essentielles – « Que peut-on connaître ? », « Que doit-on faire ? », « Que peut-on espérer ? » – concernent tout le monde, et qu'on ne peut y répondre sans en passer par une troisième question : « Qu'est-ce que l'homme ? ». Là encore, ce n'est pas de sa faute si, finalement, la question « Qu'est-ce que l'homme ? » passe au second plan. Il y a à cela au moins trois raisons.

D'abord, la question risque fort d'être court-circuitée par une réponse sans doute prématurée, mais fortement enracinée dans la tradition philosophique : l'homme – l'homme digne de ce nom – pense ; et bien penser, c'est philosopher. La philosophie est un questionnement, les élèves sont invités à s'ouvrir à ce questionnement et, ainsi, à penser, à former leur esprit critique. De fait, beaucoup d'élèves retirent de l'enseignement de philosophie un grand profit, une ouverture intellectuelle, une respiration nouvelle. Cependant, même en admettant que cet enseignement échappe à un certain conformisme scolaire et constitue une bonne formation de l'esprit critique, ce dernier ne suffit pas pour apporter une réponse à la question « Qu'est-ce que l'homme ? ».

Ceci nous conduit à une deuxième raison qui explique l'évitement de cette question. Dans toutes les disciplines autres que la philosophie, la formation de l'esprit critique n'implique pas seulement d'apprendre à réfléchir et d'étudier les différentes théories qui jalonnent l'histoire de la discipline. Car cette réflexion et ces théories portent sur des réalités qui font l'objet d'un savoir. L'esprit critique ne tire pas son pouvoir de lui-même, mais d'un travail méthodique visant à distinguer entre les réalités et le discours qui est tenu sur celles-ci, et à confronter les uns aux autres différents types de connaissances. Placer la philosophie au-dessus des faits et des savoirs est sans doute nécessaire pour croire et faire croire qu'un humanisme séculier peut se fonder sur une tradition spiritualiste. Il y a là un fétichisme de la pensée, c'est-à-dire, en définitive, une forme d'obscurantisme.

Comment poser sérieusement la question « Qu'est-ce que l'homme ? » sans prendre en considération les savoirs qui peuvent aider à y répondre, des savoirs qui ne se trouvent pas seulement

dans les œuvres des grands philosophes, mais également dans les sciences de la nature, les sciences humaines, la littérature, sans oublier ce qu'apporte l'expérience de la vie. Comment éviter d'interroger les présupposés sur lesquels se fonde notre tradition de pensée, puisque nous savons aujourd'hui que celle-ci, contrairement à ce qu'elle se plaît à croire, n'est pas le déploiement de la raison universelle, mais s'est constituée à partir d'un certain nombre de parti pris, d'un certain sol infra-philosophique ?[1]

Malheureusement, le monde universitaire est largement régi par une logique de spécialisation. Les différentes sciences humaines s'étant constituées en disciplines autonomes, il n'est plus besoin pour y faire carrière de commencer par acquérir une formation philosophique. Du coup, la curiosité pour les connaissances en histoire, sociologie, ethnologie, histoire des religions, psychologie ou psychanalyse, curiosité qui, il n'y a pas si longtemps, était encouragée au cours de la formation philosophique, semble être de plus en plus facultative. Une telle spécialisation ne doit pas être confondue avec une nécessaire et légitime division du travail. Celle-ci, en effet, n'est efficace qu'à condition d'être associée au processus complémentaire d'articulation et de synthèse des différentes tâches. Or, dans le domaine des « humanités », la spécialisation universitaire n'est pas suffisamment contrebalancée par une activité visant à relier les uns aux autres les résultats obtenus dans différentes disciplines et à élaborer sur cette base une théorie unifiée ou au moins une vue d'ensemble. Les recherches pluridisciplinaires, quant à elles, visent le plus souvent à produire une connaissance plus complète d'un objet

1. Voir, par exemple, l'article de J.-M. Schaeffer, « D'un en deçà de la philosophie », *Critique*, n°653, 2002, consacré au travail du sinologue et philosophe F. Jullien.

d'étude donné, ce qui n'est pas la même chose que de tenter une synthèse des connaissances acquises dans différentes spécialités en vue de répondre à des questions générales.

Je reviendrai sur les relations entre philosophie et sciences humaines ; je passe donc à la troisième raison pour laquelle la question « Qu'est-ce que l'homme ? » est trop souvent perdue de vue. La philosophie se présente généralement comme une recherche de la vérité. Mais celle-ci n'est pas conçue comme devant seulement aboutir à un ensemble de formulations adéquates correspondant à ce qui est déjà là ; car le discours philosophique est supposé apporter, en plus de cela, quelque chose d'essentiel qui manque à ce qui est déjà là, une vérité, par conséquent, qui fait défaut à ceux qui ignorent la philosophie. C'est là un pli très ancien et qui traverse toute l'histoire de la pensée occidentale (dès l'antiquité, il est profondément marqué : pour Platon, l'accomplissement de soi exige une véritable conversion ; de leur côté, Sénèque et Épictète ont beau dire que vivre en philosophe n'est rien d'autre que vivre conformément à sa nature d'homme, ils n'en considèrent pas moins que l'idéal stoïcien est impossible à atteindre pour le non-philosophe et reste d'accès difficile même pour le philosophe). Du coup, la réponse philosophique à la question « Qu'est-ce que l'homme ? » est moins souvent cherchée dans la connaissance de la condition humaine telle qu'elle est et dans l'étude des dispositifs communément mis en œuvre par les êtres humains pour la rendre plus ou moins viable que dans la conception de ce que les hommes doivent être ou dans l'idée de ce qui, en eux, leur permet de s'élever au-dessus d'eux-mêmes.

Précisons au moyen d'un exemple. Dans le *Discours de la dignité de l'homme* qu'il rédigea vers la fin du XV^e^ siècle, Pic de la Mirandole

reste fidèle à la conception platonicienne et chrétienne d'une double nature de l'homme, l'une divine, l'autre bestiale. Toutefois, ce n'est pas sur cette dualité qu'il insiste, mais sur le pouvoir que l'homme aurait de se créer lui-même. Au début du *Discours*, Dieu s'adresse ainsi à l'homme qu'il vient de créer :

« Si nous ne t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes selon ton vœu, à ton idée. Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites ; toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié, que te permettra de définir ta nature. […] Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. »[2]

Cette conception de l'être humain – le plus noble héritage que nous ait légué la Renaissance, dira Burckhardt – en fait une sorte de Dieu qui a la liberté d'être ce qu'il veut. Près de cinq cents ans plus tard, c'est la même conception de la liberté, le même humanisme prométhéen qui anime la pensée de Sartre. Adam, dit-il, se choisit lui-même[3]. L'homme est « condamné à être libre, il est « une existence qui se fait perpétuellement et qui refuse d'être enfermée dans une définition » ; l'homme se confond avec sa liberté qui « est précisément le néant… qui contraint la réalité-humaine à *se faire* au lieu d'*être* » ; « avoir conscience de

2. G. Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, traduit du latin et présenté par Y. Hersant, Éditions de l'Éclat, 1993, p. 8-9.
3. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, 4e partie, chap. I, section I, p. 546-548.

nous-mêmes et nous choisir ne font qu'un »[4]. Près de quarante ans après *L'Être et le Néant*, Sartre soutient encore cette conception surhumaine de l'homme : « Pour moi, il n'y a pas d'essence a priori, donc ce qu'est un homme n'est pas encore établi », déclare-t-il en 1980, aussi, « les sous-hommes qui nous entourent, et que nous sommes nous-mêmes » ne font-ils que préfigurer l'avenir, « lorsque l'homme existera vraiment et totalement »[5].

Sartre a beau s'opposer résolument à l'idée que la conscience de soi est une substance, il a beau soutenir contre Descartes que la conscience « est un vide total »[6], cela ne l'empêche pas, on le voit, de lui attribuer un pouvoir qui compense largement cette infirmité : qu'importe en effet si, réduit à la seule conscience que j'ai de moi-même, je ne suis rien, puisqu'à partir de ce néant j'ai toujours le pouvoir de me faire. Sartre, ici, prend ses désirs pour des réalités ; à une recherche de la vérité, il mêle insidieusement une illusion qui le protège de la vérité – mais une illusion qui peut à la rigueur passer pour vérité. En fait, sous couvert de faire place au néant, Sartre en dénie l'existence (un peu comme le prêtre qui ne ramène les fidèles à l'idée de la mort que pour mieux leur ouvrir les portes de la vie éternelle). Il évite de reconnaître ce que, pourtant, tout le monde sait bien (sur un mode, il est vrai, pratique, trivial et non-noble) : l'expérience de n'être rien se traduit par un sentiment d'inexister, c'est-à-dire par la souffrance psychique ; et pour que, au contraire, nous jouissions d'un certain sentiment d'exister, il a bien fallu que se forment en nous des manières d'être que nous n'avons nullement choisies,

4. *Idem*, p. 515, 513, 516, 540.
5. « L'espoir, maintenant… », interview de Sartre par Benny Lévy, *Le Nouvel Observateur*, n°800, 10-16 mars 1980, p. 100-101.
6. J.-P. Sartre, *op. cit.*, *Introduction*, § III, p. 23.

pour la bonne raison que nous ne saurions préexister à nous-mêmes.

Ce qui permet à Sartre de contourner ces évidences aveuglantes est un tour de passe-passe, un glissement de sens (qui s'opère sans doute à son insu et à l'insu de beaucoup de lecteurs). Sartre constate que l'existence précède l'essence, que nous sommes là sans pour autant être assurés de ce que nous sommes. Puisqu'il a admis que, réduite à elle-même, la conscience est « un vide total », il devrait ajouter en toute logique : nous sommes là sans même être assurés que nous sommes. Mais il ne le dit pas et tout se passe comme si notre vacuité n'était pas un manque d'être, mais seulement le manque d'une définition de ce que nous sommes. Le néant n'est plus inexistence mais seulement indéfinition : il s'est magiquement transmué en un support d'existence, une substance qui, étant indéfinie, peut ainsi passer inaperçue. Du coup, ce soi-disant néant offre à chacun la possibilité de se faire soi-même librement et de créer ses valeurs.

On voit dans cet exemple comment l'enquête sur ce qu'est l'homme, au lieu d'être poursuivie pour elle-même, tourne court et se met au service d'une autre fin : montrer que l'homme a le pouvoir de se tenir au-dessus de sa condition. Même Nietzsche, qui se pose pourtant en anti-Platon et en pourfendeur de toute « vérité » salvatrice, n'a pu résister à l'exaltation prométhéenne et au désir d'annoncer à l'homme un destin plus élevé. Tout en soulignant fortement ce qui la distingue de la religion (essentiellement la confiance placée dans la connaissance rationnelle et critique, et non dans la foi ou la révélation), la philosophie, semble-t-il, n'a pas encore tout à fait renoncé à rivaliser avec elle. Comme si un tel renoncement équivalait à une démission.

Comme Jacques Bouveresse l'a justement souligné[7], prétendre que les lumières de la philosophie sont nécessaires pour vivre bien, pour vivre en être humain, c'est se prêter à une mystification, c'est émettre un jugement à la fois injuste et erroné. Car le fait que la plupart des gens ignorent purement et simplement le discours philosophique ne signifie pas nécessairement qu'ils sont insouciants d'eux-mêmes et de la conduite de leur vie. Beaucoup de gens s'en soucient, au contraire ; seulement leur pratique du « vivre bien » ne passe pas par la théorie, ne s'exprime pas en un discours construit, ne cherche pas ses repères dans le domaine des concepts. Elle se traduit par la confiance qu'ils accordent silencieusement à un mode de vie plutôt qu'à un autre. Elle se traduit également par des changements qui s'effectuent en eux et qui répondent souvent à un effort pour infléchir ou améliorer leur manière n'être. Leur pratique de la vie passe également par des conversations avec des proches. Celles-ci, même si elles ne rejoignent pas la généralité des savoirs qui s'enseignent, n'en touchent pas moins à des points vifs et témoignent souvent d'une volonté de s'orienter au mieux dans l'existence. En fait, tous autant que nous sommes, en réagissant ainsi aux situations que nous traversons, nous nous efforçons de maintenir ou de retrouver une assiette, de préserver un certain sentiment d'existence, et nous essayons généralement aussi, à notre mesure, à notre échelle, de contribuer à un bien qui n'est pas seulement le nôtre. Il nous arrive alors de dire que notre vie a un sens. Mais ce sens ne nous est pas apporté par un

7. J. Bouveresse, *Le Philosophe et le réel*, entretiens avec J.-J. Rosat, Hachette, coll. « Pluriel », 2000, p. 60-61, 125 et 238.

discours, il est là, agissant, dans la manière même dont nous participons à l'existence.

Dans la mesure où elle est centrée sur la parole de Dieu, la religion accrédite l'idée que la vie n'a véritablement de sens que si l'on adhère au discours de vérité où s'énonce le sens de la vie. Une conviction souvent partagée par la philosophie. D'où un certain pathos chez des penseurs qui, à force de lucidité, ont compris que « la vie n'a pas de sens » ; ils en concluent que la condition humaine est vouée au tragique, qu'elle trouve sa véritable valeur et sa grandeur paradoxale dans le fait d'assumer malgré tout ce vide de sens. En réalité, la plupart des gens, après s'être éventuellement grisés de beaux discours au temps de leur jeunesse, en reviennent eux aussi ; mais ils ne se croient pas obligés pour autant de déclarer sur un ton tragique que « la vie n'a pas de sens », car, au fond, ils ne s'en portent pas plus mal. C'est que leur vie, en pratique, n'en continue pas moins d'avoir un sens. Non pas le sens que délivre un discours mais un sens qui va sans dire. Un sens qui tient au fait qu'on se sent à sa place dans un réseau de personnes, de choses et d'activités, que le monde dans lequel on vit ne s'effondre pas, que l'on continue à éprouver un certain sentiment d'exister (avec des hauts et des bas, inévitablement).

Lorsqu'au contraire « ça ne va pas », lorsqu'un soutien essentiel nous fait défaut ou nous est retiré, lorsque la vie fait peser sur nous une angoisse insue, il arrive que, dans notre désarroi, nous désirions croire en une vérité qui sauve. Nous voudrions alors trouver un ancrage dans l'absolu par la seule force de la pensée et combler ainsi les lacunes d'une existence pourtant irréductible à l'unité d'un discours, et par conséquent immaîtrisable par la pensée. Percevant – à tort – ce défaut de maîtrise comme une

défaite, nous refusons d'admettre que la vie est plus forte que la pensée, et qu'aucun discours ne saurait nous apporter ce que seule la vie peut offrir. Nous poursuivons ainsi le mirage d'une vérité, d'un discours de complétude qui nous élèveraient au-dessus de nous-mêmes.

Mais nous ne sommes généralement pas si présomptueux. Dans la circulation complexe qui soutient notre existence en nous reliant à une constellation de personnes, de choses et d'activités, les discours de vérité tiennent une place, mais non toute la place. L'un se soutient d'un discours religieux, l'autre d'un discours politique, un troisième d'un discours philosophique, un autre encore d'un discours « psy » ; mais si chacun de ceux-ci a le sentiment que sa vie a un sens, c'est que son discours n'est pas seul à le soutenir, c'est que ce discours, lui aussi, s'articule à certaines de ses activités et à des personnes qu'il fréquente ; c'est que ce discours, si essentiel qu'il soit à ses yeux, constitue un élément dans un ensemble plus vaste où il joue son rôle.

N'est-ce pas d'ailleurs ainsi que vivent beaucoup de professeurs de philosophie ? Étant étudiants, ils ont d'abord recherché dans l'étude de la philosophie une vérité salvatrice. Et puis, s'étant entendus dire qu'avant de penser par soi-même et pour mieux y parvenir, il faut d'abord assimiler la pensée des grands philosophes, ils se sont plongés dans l'étude de ce riche patrimoine. Lire Platon, Kant ou Hegel, c'est pénétrer progressivement dans la cohérence de leur pensée. Pour cela, il est nécessaire de mettre de côté, provisoirement, la question de savoir si ce qu'ils affirment est vrai ou faux. Mais ce provisoire dure. L'œuvre d'un grand philosophe *est*. Elle est au-dessus du vrai et du faux, elle est plus proche de l'œuvre d'art que de textes comme ceux de Kepler ou de Newton, dans lesquels, malgré l'admiration que

nous leur portons, nous nous permettons de distinguer le vrai du faux. À force d'étudier l'histoire de la philosophie, on finit par renoncer à chercher la vérité. On n'a plus besoin d'y chercher une vérité qui aiderait à s'orienter dans leur vie, car le fait même d'intérioriser ce patrimoine, d'en être devenu l'héritier et le passeur aide à vivre. Le questionnement « naïf » qu'on partageait avec des non-philosophes peut s'estomper et laisser la place à des préoccupations qui lient aux membres de la corporation. À travers enseignement, lectures, colloques, publications et controverses, les réflexions et les discours que suscite le fonds admirable laissé par les grands ancêtres alimente la vie psychique de leurs héritiers et nourrit leur relation avec élèves, étudiants et collègues. Ce sont là, de ma part, des observations, et non pas des critiques ; De quel droit, en effet, reprocherais-je aux philosophes de vivre comme tout le monde, alors que c'est également mon cas ?

Du fait que la plupart des gens n'ont guère besoin d'un discours de vérité pour que leur vie ait un sens, faut-il conclure que la philosophie est vaine ? Certainement pas (si je le pensais, je n'écrirais pas ce livre). Précisément parce que le sens de la vie ne s'ajoute pas à la vie, ne vient pas lui donner sa valeur à partir d'un niveau extérieur et supérieur, mais fait partie de la vie et en émane silencieusement, la question « Qu'est-ce que l'homme ? » doit être posée, et elle mérite à coup sûr notre curiosité. Le constat que les gens, dans leur immense majorité, répondent à cette question en pratique et non en théorie, y répondent sans la poser et pour ainsi dire à leur insu, ce constat ne justifie aucunement qu'on s'en tienne là. Car ce constat n'implique évidemment pas que quelques solides repères apportés en réponse à la question « Qu'est-ce que l'homme ? » leur seraient inutiles.

Au contraire, si c'est dans l'existence humaine telle qu'elle est qu'il nous faut nous orienter, une meilleure connaissance de notre condition ne peut que nous aider. En somme, renoncer à « la vérité », renoncer à s'élever au-dessus de soi-même en gagnant les régions supérieures de « la pensée » ou de « la théorie », ce n'est pas renoncer au questionnement philosophique, c'est seulement se déprendre d'une certaine forme de philosophie.

Ces réflexions, je m'en rends compte, éclairent indirectement mon propre itinéraire, dont la logique, s'il y en a une, m'a souvent paru difficile à formuler. Pourquoi, après une formation philosophique, me suis-je passionné pour toutes sortes de recherches en sciences humaines ? Ici, il m'est facile de répondre : parce que ma curiosité s'est développée, bien sûr, et que, comme d'autres chercheurs, j'ai compris que la tradition philosophique, précisément parce qu'elle est extraordinairement riche, constitue en elle-même tout un monde, un monde où l'on pourrait passer sa vie et dans lequel par conséquent on court le risque de s'enfermer ; qu'il fallait donc aussi explorer des faits humains que la philosophie n'est pas armée pour connaître, qu'elle ne voit que de loin ou même qui lui restent étrangers. Mais alors, pourquoi ai-je toujours eu le projet de revenir à la philosophie – ou d'en venir à une autre forme de philosophie ? Parce qu'au fond, ma curiosité était, est toujours alimentée par l'étonnement de me voir embarqué, comme des milliards d'autres, dans cette condition humaine à la fois si familière qu'on s'y coule spontanément et si problématique que même ceux qui n'en souffrent pas particulièrement préfèrent ne pas la voir comme elle est.

Les observations qui précèdent m'aident aussi à comprendre pourquoi je continue d'avoir, à l'égard du monde du savoir et de la pensée, une attitude partagée. Comme mes collègues

universitaires et chercheurs, j'ai soif de connaître ce que d'autres ont trouvé, ce que d'autres ont pensé, de sorte que je me plonge avec bonheur dans les livres. Mais en même temps, je cherche aussi, par un mouvement apparemment contraire, à me déprendre des discours « intellectuels » et à me dépouiller de mes lectures, craignant, si je m'y absorbais, de me couper de ce qui constitue la source première de ma curiosité et sa véritable raison d'être – ce qu'on appelle la vie réelle, c'est-à-dire, au fond, la vie de nos semblables, proches ou lointains. J'essaie de ne m'enfermer ni dans cette forme de pensée historiquement et culturellement spécifique qu'est la tradition philosophique occidentale, ni dans un rejet de celle-ci. Mais il n'est pas si facile de mettre en pratique cette résolution. Il semble en effet que la philosophie, un peu comme la religion ou la passion amoureuse, ait quelque chose d'exclusif : ou bien on est dedans et dans ce cas il est évident que c'est à partir d'elle qu'il convient de voir le monde et de l'évaluer ; ou bien on est dehors, auquel cas non seulement on s'en passe fort bien, mais on ne comprend même pas que d'autres en fassent leur occupation principale. Après une formation en philosophie, Jean Piaget, Norbert Élias, Lévi-Strauss, Bourdieu et bien d'autres se sont tournés vers les sciences humaines ; celles-ci, dès lors, leur ont paru offrir le seul véritable accès à la réalité. Un peu comme ceux qui, élevés dans la foi chrétienne, se sont éloignés d'elle et n'y voient plus qu'une illusion : frappés d'une sorte d'amnésie, ils ne comprennent plus celui qu'ils furent. J'essaie de ne pas céder à pareille amnésie, sans pour autant me laisser prendre en otage par le discours philosophique.

2.
« Ça ne va pas » Discordances dans la condition humaine

Un dieu créa les bananiers et les hommes. Puis il demanda au soleil de cueillir les bananes mûres, tout en lui interdisant d'en manger. Le soleil remplit sa tâche et déclara s'être conformé à l'interdiction. « Nous allons vérifier », lui dit le dieu, et il plongea le soleil dans un trou. Le lendemain, le soleil sortit de terre, preuve qu'il n'avait pas menti. Le dieu chargea alors les humains du même travail et leur fit la même recommandation. Ceux-ci aussi lui dirent n'avoir mangé aucun des fruits, mais ils mentaient. Le dieu les mit dans le trou. Ils n'en ressortirent pas.

Cette curieuse histoire de fruit défendu vient d'Afrique. Contrairement aux Européens, les Africains connaissent toutes sortes de récits sur l'origine de la condition humaine. En voici un autre, dont il existe de nombreuses variantes :

Une grande distance sépare le séjour des dieux de l'endroit où vit l'humanité. Un dieu chargea le caméléon de porter aux hommes un

message de résurrection. Puis, se ravisant, il envoya le lézard bleu avec un message de mort. Le lézard dépassa le caméléon et arriva avant lui. Ainsi est-ce au décret de mort que les humains furent soumis.

On peut voir à la télévision, parfois, un documentaire sur des groupes humains qui vivent dans la moiteur chaude de lointaines forêts. Ils cueillent des graines et des fruits, ils chassent le gibier à l'aide de simples arcs ou de longues sarbacanes. Pour nous (qui voyons leur image sur l'écran d'une machine si complexe que nous ne cherchons même pas à comprendre comment elle fonctionne), ces femmes et ces hommes nous paraissent incroyablement démunis de tout ce qui, à nos yeux, rend la vie civilisée. Nous aurions pu naître parmi eux, et dans ce cas nous serions l'une de ces silhouettes nues qui ne connaît d'autre environnement que celui de la forêt, avec son odeur tiède de feuilles pourrissantes. Mais c'est là une pensée sur laquelle nous préférons généralement ne pas nous attarder. Nous avons beau savoir que ces êtres sont des hommes comme nous et qu'ils parlent une langue qui peut être traduite dans n'importe quelle autre langue humaine, ils nous paraissent tout de même plus « primitifs », plus frustes que nous. Notre curiosité pour eux ne va donc pas sans un certain désagrément. En partie, peut-être, pour nous masquer ce désagrément, nous aimons à penser que ces hommes et ces femmes connaissent, en contrepartie de leur rusticité, une harmonie avec la nature que nous avons perdue.

Et pourtant, tous racontent sur la condition humaine des histoires comparables à celles que je viens de citer. Tous pensent que, fondamentalement, ça ne va pas. La mort, oui, et bien d'autres causes de souffrances. Tous conçoivent la condition

humaine comme étant marquée par de terribles discordances. Tous pourraient dire, comme le font les Indiens Guarani dans un de leurs chants, « J'existe de manière imparfaite », car ils voient bien qu'ils sont des êtres de chair et de sang comme les autres animaux, mais cela n'empêche pas qu'ils sont conscients d'exister et qu'à cause de cela ils se sentent apparentés à un état de perfection et de complétude[1]. Aucun de ces groupes humains n'a pu s'empêcher d'imaginer des êtres qui, eux, seraient dotés de ce qui leur fait défaut. Aucun ne s'est contenté de « voir les choses comme elles sont ».

Langage : à la fois ressource pour l'adaptation et cause d'inadaptation. Quelle que soit la limite à laquelle se heurte l'être humain, le langage lui permet toujours d'imaginer un au-delà de cette limite (par exemple : un avant la naissance, un après la mort). N'ayant pas de bornes, l'espace psychique dans lequel loge la conscience de soi encourage celle-ci à nourrir des idées de grandeur. Ainsi, l'étendue virtuelle de notre être excède nécessairement les conditions matérielles et sociales dans lesquelles il se réalise.

Ces hommes nus que nous montre un reportage sur la Nouvelle Guinée ou sur la forêt amazonienne, il nous faut faire un effort pour imaginer que chacun d'eux abrite, comme nous, l'invisible étendue de la conscience de soi. Pour eux aussi le monde visible se double de cette nuit infinie dans laquelle chacun, plus ou moins confusément, fait l'expérience de lui-même. Espace non seulement virtuel, mais immatériel, ceci pour la simple raison que, contrairement à nos muscles, notre cerveau, matière

1. P. Clastres, *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés es Indiens Guaranis*, Le Seuil, 1974, pp. 137-140.

insensible, ne perçoit pas sa propre activité mais seulement les résultats de celle-ci : perceptions, émotions, sentiments, images, mots, idées, etc. Dans la mesure où l'étendue invisible au sein de laquelle chacun de ces hommes nus est présent à lui-même se trouve reliée à celle des autres, chacune d'elle procédant d'un monde commun, elle lui paraît aussi familière que les pierres du foyer et le cercle des huttes. Toutefois, autour de cette zone éclairée et habitée rôdent la grisaille du rien et la profondeur nocturne dont chacun éprouve en lui la présence avant de la projeter sur des personnages de revenants ou sur des esprits de la forêt. L'infinitude, l'illimitation qui, de manière énigmatique, s'attache à l'étrange expérience de se savoir exister, nous pousse à croire qu'il est dans le monde extérieur certaines réalités qui lui correspondent et l'expriment, mais aussi d'autres qui nous protègent du désarroi et des désirs insatiables que ce vide suscite en nous. À ces croyances s'ajoutent ou se mêlent des récits (comme ceux dont les images s'étalent sur nos écrans) dont nous assumons le caractère de fiction mais qui n'en contribuent pas moins, eux aussi, à meubler le vide.

La vue du chat qui ronronne à côté de la télévision nous réconforte : nous pouvons voir en lui une sorte de divinité domestique, un être qui, sans effort aucun, atteint à une sorte de bouddhéité, une présence qui laisse rayonner sur nous un peu de la sérénité et de la complétude que nous lui prêtons. Mais rien à faire, les humains ne sont pas des chats ! L'idéal, c'est-à-dire l'existence parfaite, ce serait que l'idéal et la réalité s'accordent, comme dans le cas des chats et des dieux qui sont pleinement ce qu'ils sont. La réalité, c'est qu'il existe une discordance entre l'idéal et la réalité – des discordances, et des discordes sans fin entre les humains.

Il y a deux manières de remédier à ces discordances, deux moyens contraires mais qui en pratique se mêlent étroitement. D'un côté, affronter la réalité pour mieux s'y adapter. De l'autre, se loger dans un cocon d'artefacts et de représentations qui évitent de se confronter aux discordances.

Comme les animaux, les êtres humains s'activent pour satisfaire leurs besoins. Mais l'énergie vitale qui les anime s'investit dans une tâche supplémentaire car, à la différence des animaux, les êtres humains sont condamnés à essayer de faire qu'ils soient. De même que leur organisme ne peut se maintenir qu'en entretenant des échanges nourriciers avec le milieu qui l'entoure, leur existence psychique doit elle aussi être assurée et entretenue. Et c'est ce à quoi les sociétés s'emploient en greffant sur le milieu naturel toutes sortes d'aménagements matériels et mentaux.

L'Indien dont l'esprit est absorbé par une tâche matérielle telle que la confection d'une parure de plumes n'en pense pas moins que celle-ci lui permet, dans une certaine mesure, de participer à un monde meilleur (c'est-à-dire un monde dans lequel il existerait pleinement). De même, nous savons, lorsque par exemple nous emménageons dans un appartement, tenir compte de contraintes matérielles tout en arrangeant les choses de manière à ce qu'elles nous plaisent et se rapprochent de ce qui serait pour nous le *home* idéal. Nous sommes également capables – plus ou moins – de « prendre les autres comme ils sont » afin de ménager avec eux des relations supportables, voire agréables. Nous savons aussi que le développement des plantes d'un jardin ne saurait se plier à notre seule volonté, qu'il dépend de leur nature, du terrain, de l'ensoleillement, des variations de température, du vent, etc., et nous pouvons apprendre à insérer

notre action dans ces contraintes, et même à trouver dans cette coopération une source de plaisir.

Certaines de nos représentations mentales, de nos idées, procèdent du même principe de réalité que nos réalisations matérielles. D'autres répondent avant tout à la nécessité de soutenir notre être, de lui offrir un champ d'expansion. Les idées que nous nous faisons sur nous-mêmes et sur notre environnement social et naturel constituent une manière d'aménager le monde pour en faire notre *home*, un aménagement qui consiste moins à agir notre environnement qu'à nous en donner une représentation qui soutienne notre existence psychique. Pour que cette représentation remplisse sa fonction, il faut que nous la partagions avec certains autres, ceux avec qui nous sommes liés, ceux avec qui nous formons société. Nos représentations-croyances constituent ainsi un monde commun, un espace social qui soutient notre existence psychique et qui, en quelque sorte, l'amplifie. Dans le cas des aménagements matériels, nous rencontrons inévitablement une réalité tierce qui impose à tous ses contraintes. Pour les représentations qui soutiennent notre existence psychique, nous avons besoin de croire qu'elles aussi s'accordent avec la réalité objective, mais l'essentiel est qu'elles établissent un lien entre nous et les autres. Une auto, une chaise, une maison ne doivent pas seulement avoir un sens pour les autres, il faut évidemment aussi qu'elles aient une certaine consistance matérielle. Mais pour que nous puissions élire domicile dans un ensemble de représentations, l'essentiel est que celui-ci soit habité par d'autres. Ce qui, ici, fait office de solidité, c'est la fondation sociale des idées, le fait qu'elles soient accréditées, qu'elles soient partagées par ceux qui comptent à nos yeux.

La croyance

L'obstacle essentiel qui empêche de comprendre le phénomène de la croyance, c'est l'idée que les croyances sont des illusions, c'est-à-dire des connaissances fausses. Mais pour se défaire de cette idée – qui, elle, est bel et bien une idée fausse – il est nécessaire de renoncer à la conviction moderne selon laquelle notre existence psychique va de soi et constitue une sorte de substance qui se soutient d'elle-même. Cette conviction est elle-même une croyance (et comme telle elle nous apporte un soutien). Mais elle est généralement perçue comme étant une évidence et non pas une croyance. À partir d'une telle représentation de nous-mêmes, notre activité mentale ne nous paraît pas avoir pour fonction fondamentale de soutenir notre existence (dans la continuité de l'activité neurologique qui contribue à maintenir un équilibre entre l'organisme et le milieu) : sa finalité naturelle nous semble être la connaissance. Dans ces conditions, évidemment, la croyance pose problème. Pour en rendre compte, on doit alors montrer que sous des allures irrationnelles elle se fonde en fait sur une connaissance (c'est la thèse défendue notamment par Raymond Boudon[2]). Ou bien, et c'est l'explication la plus fréquente, on y voit une illusion, une fausse connaissance, destinée à être dissipée par le développement des lumières.

Nombreux sont les faits qui paraissent conforter cette thèse. Voici par exemple un jeune paysan breton à qui des marins racontent comment, dans leurs navigations, ils se sont trouvés tout proches du soleil levant ou couchant (la scène se situe vers 1850).

2. R. Boudon, *L'Idéologie ou les idées reçues*, Fayard, 1986.

> Pour moi, comme pour les autres, écrit-il, tout cela devait être vrai. Si j'avais déjà des doutes sur l'existence des diables, des revenants et des lutins, sur ces choses naturelles, je ne pouvais pas en avoir ; pour moi alors, la terre ne tournait pas encore, et ne pouvait être ronde ; et du moment que je voyais le soleil la raser en se levant et en se couchant, les gens qui se trouvaient là sur ce point pouvaient bien toucher ce soleil quand il descendait dans son lit et quand il en sortait.[3]

Alors qu'il se penche sur sa jeunesse, Jean-Marie Déguignet regarde ses croyances passées comme de fausses connaissances. Cependant, comme le montre l'ensemble de ses mémoires, c'est là un biais qu'induit chez lui la volonté de se poser en homme éclairé, en homme qui sait voir les choses comme elles sont. Du coup, il ne voit rien d'autre dans la croyance qu'un effet de la crédulité. Constatant que les croyances qu'il examine ne sont pas compatibles avec une connaissance objective, il en conclut à tort que si l'on y adhère, c'est faute d'avoir accès à des représentations plus adéquates. Il passe ainsi à côté de la fonction première de la croyance, qui est de meubler le vide de la conscience de soi, lui apportant ainsi des objets qui nourrissent le sentiment d'exister. Dans les petites sociétés paysannes comme celles où est né Déguignet, les représentations élaborées directement sous l'emprise du principe de réalité (techniques agricoles, connaissance des gens du voisinage) n'offrent qu'un horizon limité. La conscience de soi, au contact de cette vie, fait l'expérience d'une discordance entre le champ borné qu'elle lui offre

3. J.-M. Déguignet, *Mémoires d'un Paysan Bas-Breton*, Éditions An Here, Ar Releg-Kerhuon, 2000, p. 77.

et le sentiment absolu qu'elle a d'elle-même. Et, précisément parce que les représentations adéquates à cette réalité sociale et matérielle sont limitées dans leur étendue et leur complexité, ce n'est pas avec elles que le vide peut être rempli et la discordance réduite. Il faut pour cela déployer des représentations qui ne sont guère ancrées dans la réalité objective, telles que celles de revenants, diables et lutins. Si Déguignet peut se payer le luxe de ne pas y croire, c'est qu'il a pris pied dans un univers social beaucoup plus vaste. Il lui est donc possible de puiser dans celui-ci des représentations qui, tout en remplissant une fonction de croyance (meubler son espace psychique et lui apporter un soutien), se rattachent à la réalité objective par d'assez nombreux liens. C'est ainsi que pour lui l'univers politique a pris la place du surnaturel. Les représentations qu'il a du monde politique, des classes sociales et du cours de l'histoire lui permettent de s'inscrire dans un rapport à ce qui le dépasse, de se situer dans un horizon très vaste, et lui apportent ainsi une jouissance comparable à celle que d'autres puisent dans le surnaturel.

Lorsque des connaissances objectives viennent se substituer à des représentations qui ne correspondent pas au monde réel, on a donc tort d'en conclure que le stade de la croyance se trouve ainsi dépassé. En fait, aucun être humain ne s'affranchit jamais de la croyance, ou plus exactement de la fonction à laquelle celle-ci répond. Cette fonction prend appui tantôt sur des représentations qui correspondent à des savoirs plus ou moins objectifs, tantôt sur des représentations que les connaissances sont impuissantes à contredire, tantôt sur des représentations qui sont vulnérables aux assauts de la connaissance. Lorsqu'il y a conflit entre ces deux sortes de représentations on a le scénario classique des lumières contre l'obscurantisme. Une manière

d'éviter ce conflit consiste à loger dans deux sphères différentes de la vie psychique les deux types de représentations (ce qui permet à un savant sérieux de nourrir des croyances farfelues). Un cas très fréquent est celui où l'incompatibilité n'est patente que pour des tiers, les intéressés éprouvant au contraire le sentiment d'une profonde cohérence entre leurs différentes représentations. Ainsi, pour les intellectuels du Moyen Âge science et théologie ne faisaient qu'un ; de même, plus tard, la foi chrétienne de Kepler, de Descartes ou de Newton leur paraissait s'accorder parfaitement avec leur travail scientifique ; et aujourd'hui, d'excellents esprits voient dans la tradition philosophique spiritualiste le cadre d'un humanisme séculier.

Pour mieux montrer comment la fonction à laquelle répond la croyance se maintient au sein d'une activité de connaissance, je prendrai l'exemple de ce que j'ai fini par repérer comme étant, chez moi, une croyance persistante. L'activité de recherche à laquelle est consacrée ma vie professionnelle constitue évidemment pour moi une manière d'exister. Cette activité ne soutient pas seulement mon être par elle-même, mais aussi par l'insertion sociale qu'elle m'apporte. Celle-ci se traduit par le fait que j'occupe une place parmi mes collègues, mais également par un sentiment d'utilité sociale. Pour éprouver un tel sentiment, j'ai besoin de croire que le résultat de mes travaux sera de quelque profit pour mes semblables. Rien, dans le présent, ne prouve que cette croyance est fondée. Cependant, je continue d'y adhérer. Comme toutes les croyances qui portent sur un avenir plus ou moins éloigné, elle présente l'avantage que les faits ne peuvent rien contre elle. J'ajoute que, même s'il arrivait que mes espérances se réalisent, elles n'en continueraient pas moins à remplir leur fonction de croyance en soutenant mon existence psychique.

Les croyances répondent à la même nécessité que les « fictions » – si l'on prend ce mot au plus près du verbe *fingere* d'où il provient et qui signifie fabriquer, façonner, modeler, sculpter, composer, arranger, former, imaginer. En ce sens, les noms de parenté, les lois, les institutions sont des « fictions ». Et aussi les vêtements, les parures, le papier peint qui recouvre un mur, le canapé accueillant. Les lois sont des « fictions » réelles dans la mesure où, toutes inventées qu'elles soient, elles n'en interviennent pas moins réellement dans la vie sociale. Le papier peint est une « fiction » réelle dans la mesure où il modifie effectivement l'aspect du mur. Les croyances, elles aussi, jettent un pont entre la conscience de soi et la réalité environnante. Mais elles le font d'une autre manière que la culture matérielle puisque dans leur cas, c'est la réalité elle-même qui, dans la représentation que nous en avons, se porte au-devant de nos désirs.

Un autre exemple montrera mieux à quel point la fonction que remplit la croyance est vitale. La confiance que nous placions dans nos parents lorsque nous étions enfants constitue sans doute notre première et plus fondamentale croyance. La protection apportée à l'enfant par l'adulte qui s'occupe de lui, la stabilité de ce pouvoir bienveillant et de l'ordre du monde qu'il représente auprès de l'enfant répondent à un besoin vital de celui-ci, psychique aussi bien que physique. L'enfant ne peut éviter d'y faire appel, *il ne peut pas ne pas y croire*. Le sentiment même de son existence et de la continuité de celle-ci dépend directement de ce soutien, des personnes qui lui donnent accès à son être. C'est en prenant appui sur sa relation avec sa mère ou un autre adulte que l'enfant entre dans des activités de jeu et d'exploration de la réalité. Son accès à la réalité objective n'est pas premier par rapport au domaine du jeu et de la croyance, c'est l'inverse qui

est vrai (comme Jean-Marie Schaeffer, à la suite de Winnicott, l'a justement souligné[4]). Il faut bien que l'enfant, d'abord, se sente assuré de sa propre réalité, base à partir de laquelle il s'ouvre aux réalités extérieures. Il y a donc une foi qui est au fondement de notre être, et il n'est pas étonnant que les adultes, condamnés à vivre dans un monde sans parents, la reportent sur une puissance divine.

La plupart des mères sont « suffisamment bonnes » (selon l'expression chère à Winnicott) pour répondre à la foi que le bébé place en elles. En prenant *connaissance* de la bonté de sa mère, le bébé vérifie donc sa *croyance*. Mais le fait qu'une croyance se trouve vérifiée ne l'empêche pas d'être une croyance puisque le propre de celle-ci n'est pas qu'elle relève de l'illusion mais qu'elle soutient l'existence de soi. Ce n'est pas parce que nombre de croyances sont infirmées par le savoir qu'un savoir ne fonctionne pas en même temps comme une croyance. L'exemple de la foi du nourrisson montre d'une part que les croyances s'enracinent dans une nécessité vitale et d'autre part qu'elles ne sont pas toujours sans fondement. Faute de remonter à cette foi première d'où procèdent nos croyances subséquentes, nous réduisons celles-ci à l'illusion et à la crédulité. Du coup, nous ne comprenons pas pourquoi que tant de gens se cramponnent à des croyances que nous jugeons illusoires, « irrationnelles ». Nous participons ainsi de la grande croyance moderne : on est soi par soi, le sujet de la connaissance a le pouvoir de s'élever au-dessus du sujet de l'existence. Notons au passage que la crédibilité de cette croyance (et des croyances en général) ne lui vient pas de son accord avec les faits, mais de son accord

4. J.-M. Shaeffer, *Pourquoi la fiction ?*, Seuil, 1999, pp. 165-178.

avec ce qui est généralement admis : elle correspond à un discours légitime et largement partagé. En ce sens, croire, c'est pratiquer un discours qui nous maintient en relation avec les autres. C'est pourquoi la frontière entre croyance et langue de bois est souvent floue.

Puisqu'il nous faut exister en ce monde, puisqu'il nous faut donner corps à cette étrange réalité – ou à cette étrange absence de réalité – qu'est la conscience de soi, puisque, par conséquent, nous avons un besoin vital de ce qui apporte une certaine viabilité à notre difficile condition, il n'est pas étonnant qu'au désir de savoir se mêle celui de ne pas savoir et que les idées qui, spontanément, nous plaisent le plus soient celles qui correspondent à un compromis acceptable entre ces deux désirs. L'effort de regarder les choses comme elles sont est travaillé par le désir de les voir comme elles ne sont pas. Octave Mannoni avait résumé la tension entre ces deux pôles par une formule fameuse : *Je sais bien* (que la réalité ne correspond pas à mes désirs) *mais quand même* (il faut bien que quelque chose vienne soutenir mon sentiment d'exister)[5]. Rendre la réalité habitable est sans doute une tâche plus urgente que de la connaître telle qu'elle est. Penser, c'est d'abord réagir, aménager, se maintenir, se protéger contre la souffrance psychique. L'activité même de penser a des vertus anesthésiques.

5. O. Mannoni, « Je sais bien mais quand même », dans *Clés pour l'imaginaire*, Seuil, « Points », 1985.

3.
Supplément d'âme et langue de bois

Une ville de province l'hiver, un hiver très froid. J'ai dix-sept ans. Il y a des gens, disent mes parents, qui n'ont plus de charbon. La paroisse organise une collecte, fait appel aux bonnes volontés : il s'agit d'accompagner des camions de ramassage de rues en rues et d'aller frapper aux portes. Livré comme je le suis aux incertitudes de l'adolescence, à la morosité que me renvoient les façades grises et le ciel nuageux, je me dis qu'après tout, ça m'occupera.

Allées et venues entre maisons et camion, seau plein, seau vide, boulets, anthracite, la matinée passe, la benne se remplit. Les camions reviennent des quartiers que chacun d'eux a sillonnés, les voici alignés devant l'église. Chauffeurs et jeunes gens, le prêtre nous réunit dans la sacristie et nous verse un verre de vin.

Mais voici qu'il se lance dans un petit sermon. Ce que nous avons fait est bien – ces vieux qui n'ont plus de quoi acheter du charbon, Saint Martin coupant en deux sa cape pour réchauffer un pauvre. La matinée qui vient de s'écouler fournit au prêtre

le support et l'occasion d'une série d'évocations plus ou moins convenues qui, telles les marches d'un escalier, lui permettent d'atteindre le niveau plus élevé d'une vérité spirituelle à laquelle tout se ramène : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche du Seigneur ».

Le prêtre nous avait mis en confiance avec l'apéritif et son côté « Nous sommes tous tellement chaleureux, n'est-ce pas ? », mais il avait son idée de derrière la tête. Je me souviens de mon agacement. Il avait eu l'initiative de la collecte, il l'avait organisée, elle avait été placée sous son autorité : que lui fallait-il encore de plus ?

Au cours des années qui se sont écoulées depuis ce fait minuscule, j'ai souvent éprouvé des impressions analogues devant des militants, des intellectuels, des hommes politiques qui délivraient eux aussi la bonne parole. C'est pourquoi j'aimerais essayer d'éclaircir ce qu'alors je ressentais confusément.

Sans doute ne pouvait-on pas s'attendre à ce qu'un prêtre dise autre chose. Son rôle l'invitait à formuler ce qu'était, ce que devait être le sens véritable de la collecte à laquelle nous avions participé, et ce sens ne pouvait évidemment être que spirituel. Alors, pourquoi cet agacement – l'impression, pour ainsi dire, qu'il nous avait piégés ?

C'est, je crois, qu'il usait de son autorité non pas seulement pour dire le sens qu'il accordait, lui, à la collecte de charbon, mais aussi pour m'imposer le sens de ce que, moi, j'avais fait et vécu durant la matinée. C'est vrai, j'avais essayé de me rendre un peu utile, je pouvais donc être d'accord avec les premières phrases du prêtre. Mais il me semblait qu'ensuite, profitant de cette base commune et faisant comme si la suite de son propos en était le prolongement naturel, il tirait la couverture à lui.

À bien y réfléchir, ce qui m'irritait n'était pas tant les convictions qui animaient son discours (à l'époque, j'étais encore proche du catholicisme). C'était plutôt le fait que ce discours ajoutait à la matinée que j'avais vécue un sens qui masquait celui qu'elle avait eu pour moi et en usurpait la place. Ce mot d'usurpation est sans doute un peu fort car en fait le message spirituel du prêtre ne venait pas déloger un autre discours ; il serait plus juste de dire qu'il occupait une place qui, sans lui, serait restée vacante. En effet, le sens de la matinée que je venais de passer ne se traduisait en moi par aucune formulation générale. Ce sens n'était pas un sens qui puisse se dire. Il y avait eu le plaisir de sortir de sa coquille, le rendez-vous avec le chauffeur, les quelques mots échangés avec lui, ces sensations nouvelles de rouler en camion et de parcourir les rues en étant investi d'un rôle, tous ces gens chez qui j'allais sonner et qui généralement m'accueillaient gentiment. La manière dont j'étais là, dont la petite ville était là autour de moi, ce n'était plus le mode vague de cette demi-absence dans laquelle on essaie de tromper l'ennui ; non, les rues m'avaient paru plus réelles, plus vivantes, et moi aussi, du coup, j'avais existé davantage. Mais là-dessus il n'y avait pas grand-chose à dire, tout au plus des commentaires anecdotiques, ces menus propos que l'on échange entre copains et qui, eux aussi, participent de l'ordinaire plaisir de vivre.

Ainsi, rien qui puisse se mesurer à un discours qui dit « le sens de la vie ». Et pourtant quelque chose, sourdement, résistait à ce discours, une vérité ou plutôt une réalité silencieuse par rapport à laquelle je ressentais ce discours comme inadéquat. La manière dont, ainsi, je défendais mon bien – un bien que j'étais cependant incapable de désigner – me rappelle cette pensée de Pascal : « Quand un discours naturel peint une passion ou un

effet, on trouve en soi-même la vérité de ce qu'on entend, laquelle on ne savait pas qu'elle y fût, en sorte qu'on est porté à aimer celui qui nous la fait sentir, car il ne nous a point fait montre de son bien mais du nôtre[1]. » On trouve en soi-même la vérité de ce qu'on entend : Pascal, ici, nous aide à distinguer entre deux acceptions du terme de « vérité ». Un discours peut être vrai au sens où il nous donne une représentation adéquate de ce que nous sommes, de ce que nous vivons. Il se contente alors de prendre acte d'un bien qui est déjà là. Mais un discours peut également délivrer une vérité qui se présente comme le complément de ce que nous sommes, le remède à notre manque. Ici, c'est la vérité elle-même qui prétend nous apporter un bien. Le discours remplit alors une fonction de croyance.

N'était-ce pas ce second type de vérité dont usait le prêtre en nous rappelant que « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche du Seigneur » ? La parole divine était le complément qui manquait à notre matinée. Et puisque le Seigneur ne s'adresse jamais à nous que par l'intermédiaire des « représentants de Dieu sur terre », en citant cette phrase, c'était les paroles sortant de sa propre bouche que le prêtre nous présentait comme une nourriture spirituelle.

Bien entendu, ni ce prêtre, ni Jésus, ni Platon, ni Heidegger, ni sans doute aucun autre tenant d'une Vérité qui remédie à la condition humaine n'a prétendu que le simple énoncé de la vérité constitue en lui-même le remède. Le pouvoir salvateur de la Vérité lui vient de ce qu'elle annonce un Souverain Bien. La parole de Dieu guérit parce qu'elle mène à Dieu, le Vrai en

1. B. Pascal, *Pensées*, Pensée 551, Gallimard, « Folio », 1977, t. II, p. 128.

soi platonicien conduit à l'Être. Toutefois, le souverain bien lui-même demeure toujours en retrait par rapport aux paroles ou au texte qui en transmettent le viatique. Il faut donc que ces paroles et ce texte présentent l'invisibilité de la source comme la preuve même de sa supériorité radicale par rapport à tout ce qui se voit et se touche. Cela leur est possible parce que nous-mêmes, dans la conscience que nous avons de nous, n'appartenons pas au monde visible. L'immatérialité de la conscience de soi, l'invisibilité au sein de laquelle nous nous percevons, cet espace psychique illimité, c'est aller dans le sens de notre désir que d'en inverser le signe du vide au plein et d'y faire surgir l'idée ou l'image de ce qui comblerait notre manque. Cet élément invisible et bienfaisant, on le désigne généralement comme celui des réalités « spirituelles » par opposition à celles qui sont « matérielles » ou « temporelles ». Cependant, à l'inverse du vide ou du néant dont, malheureusement, il arrive que nous ayons une expérience directe, les réalités spirituelles ne nous sont jamais présentes qu'indirectement, à travers le langage qui parle d'elles, et à travers les pratiques, les institutions, les images, les objets et les lieux visibles dans lesquels ce langage – cette croyance – prend corps.

Dans l'expérience que j'ai racontée, la bonne parole, bien que prononcée à la suite d'une pratique tout à fait concrète, ne m'avait pas paru – pour reprendre les termes de Pascal – faire montre de mon bien (elle m'avait plutôt semblé faire le bien de celui qui la dispensait). Les paroles du prêtre avaient eu beau se référer à leur source divine, je n'avais pas senti l'eau bienfaisante de la source couler à travers les phrases prononcées par le prêtre, j'avais au contraire eu l'impression que ses propos étaient plaqués sur une réalité qui ne leur correspondait pas et qu'il parlait une

langue de bois. Pourtant, les paroles du prêtre rappelaient, à leur manière, que l'être humain porte en lui un rapport à l'absolu, et du fait même qu'elles symbolisaient ce qu'il y a d'inconditionnel dans la conscience que nous avons de nous-mêmes, elles contribuaient sans doute à soutenir l'existence des fidèles qui étaient à mes côtés.

Ces réflexions mènent à une hypothèse sur laquelle la suite de l'enquête, je l'espère, nous éclairera : le domaine qu'on appelle « spirituel » puiserait une part de sa consistance dans une réalité qui, tout en n'étant pas « matérielle » à proprement parler, n'est cependant pas « spirituelle » non plus. Cette réalité, c'est l'expérience de se sentir vivre, de se sentir exister. Pour chacun de nous, jouir du sentiment d'exister constitue en fait une fin en soi, mais c'est une fin que nous ne pouvons atteindre que de manière très relative. D'où l'intérêt que nous éprouvons pour les croyances qui nous mettent en relation avec une fin absolue. Celles-ci ne nous apportent évidemment pas l'existence absolue à laquelle nous aspirons. Toutefois, à ceux qui y adhèrent, elles apportent tout de même un plus-être appréciable. Ainsi, dans le cas du prêtre dont j'ai parlé, le fait de nous dispenser la bonne parole (donc de se manifester à nous en tant que représentant de Dieu sur terre), lui apportait en fait, sous le couvert d'un supplément d'âme, un supplément d'existence. Ce à quoi je n'aurais rien eu à redire si ses paroles m'avaient apporté à moi aussi un supplément d'existence ; mais, comme je l'ai dit, le supplément d'existence que j'avais vécu dans le cours même de la matinée me suffisait.

Voici un autre exemple qui va peut-être nous permettre de mieux appréhender la relation entre discours d'idéal et supplément d'existence.

J'assiste à une sorte de colloque organisé par le parti socialiste (cela se passait, je crois, en 1990). Cette fois, je suis là plutôt en observateur qu'en participant. Les intervenants se succèdent. Un jeune et fringant député vient prêcher à l'assistance les valeurs de la gauche. Lui-même, nous dit-il, lorsqu'il est entré au parti, était animé par le désir de changer le monde, cet élan l'anime toujours, il s'agit pour nous de le partager ou de le retrouver, c'est ainsi que l'on vaincra l'actuelle apathie politique. L'orateur est brillant, chaleureux, éloquent.

L'assistance, peut-être plus amusée que convaincue, ne ménage cependant pas ses applaudissements. À côté de moi quelques jeunes gens goguenards scandent « En-core ! En-core ! », comme s'ils étaient au théâtre. J'ai presque envie de faire comme eux. À en juger par ces réactions, l'idéal auquel le député socialiste semble vouloir nous associer – changer le monde, changer la vie – n'est guère pris au sérieux. On dirait que les auditeurs et les auditrices, au lieu de se trouver dans la position de militants prêts à recevoir des directives pour leur action, se sont installés dans une posture plus détachée et plus confortable, celle d'un public qui compare les unes aux autres les différentes prestations. Derrière la bonne humeur de l'assistance pointe une certaine ironie, une revanche discrète et sans doute à peine consciente.

Les formules enthousiastes du député sont supposées nous tendre le miroir de nos propres désirs, du moins des désirs que nourrit la meilleure part de nous-mêmes, celle qui tend au bien. Or, changer le monde nous apparaît évidemment comme un vœu pieux. Bien sûr, nous aimerions croire que c'est possible, mais nous savons bien que cet idéal ne saurait triompher des dures réalités. L'orateur, sans doute, n'est pas si naïf qu'il paraît. Je suis sûr que lorsqu'il a la tête froide, il laisse de côté l'idéal de

« changer la vie » et se tourne vers des objectifs plus réalistes. Mais ça ne l'empêche pas de nous prêcher cet idéal. Emploie-t-il délibérément une langue de bois en espérant nous faire croire ce que lui-même ne croit pas ?

Non, s'il n'est pas naïf, il n'est pas non plus machiavélique. Comme la plupart des gens qui débitent des phrases creuses, il réussit fort bien à éviter de se rendre compte qu'il dit des phrases creuses. On lui a appris qu'il était bien d'avoir un idéal et que l'idéal, c'était quelque chose comme changer le monde. On lui a appris qu'il était bien de faire partager son idéal et qu'il fallait pour cela en parler avec chaleur et conviction. Comment faire autre chose que ce qu'on a appris à faire ? Et comment désigner le bien autrement que de la seule manière dont on a appris à le désigner ? L'orateur, en somme, était un député socialiste et se comportait en député socialiste. Il se trouve que parler faux était la seule manière dont il disposait pour être lui-même. Il n'y avait donc pas tromperie consciente et volontaire. En affirmant avec force un idéal auquel ni lui ni nous ne pouvions croire, il réalisait véritablement ce que ses chefs et ses pairs lui avaient appris à être et ce qu'ils attendaient de lui. C'est pourquoi, dans les moments où il formulait cet idéal, ses paroles étaient en accord avec l'expérience qu'il avait de lui-même et avec le sentiment qu'il avait d'exister. Dans ces moments, il y croyait. Ou, plus précisément, il croyait qu'il y croyait.

Ce député n'est pas fait d'une autre étoffe que la nôtre : il nous arrive à tous, dans une situation sociale donnée, de croire sincèrement que nous croyons à la vérité du discours que nous avons appris à associer à cette situation, alors même que dans une autre situation, ce discours nous paraîtrait inadéquat. Autrement dit, il nous est difficile de distinguer clairement entre

la question de la vérité d'un discours et celle de son appropriation à la situation dans laquelle il est tenu[2]. Ceci, comme l'exemple du député nous l'a montré, pour une simple raison : dans quelque situation que ce soit, nous ne pouvons nous affranchir de l'enjeu d'exister ; or, pour exister, une condition nécessaire est d'avoir place parmi les autres, d'occuper une place qu'ils nous reconnaissent ; de sorte que, poussés par la nécessité d'exister et par conséquent d'être à une place, nous adhérons aux critères en fonction desquels les autres considèrent que nous occupons cette place à juste titre.

Nous retrouvons donc dans cet exemple la relation inavouée que l'histoire de la collecte de charbon m'avait permis de mettre en évidence, relation entre finalité de droit et finalité de fait, entre idéal explicite et recherche implicite d'un plus-être. Nous constatons également que si, en brandissant avec vigueur l'étendard de son idéal, le député se sent exister en tant que député (de même que les paroles du prêtre lui permettaient d'exister dans son rôle de prêtre), les membres de l'assistance, n'étant pas présents au titre d'une fonction ou d'une dignité particulière au sein du parti socialiste, l'applaudissent comme s'il n'avait été qu'un acteur en face de son public et par là revendiquent contre l'endoctrinement leur statut de gens ordinaires et libres. Le supplément d'âme que l'orateur voulait leur apporter ne constitue

2. Un certain nombre d'expériences réalisées en psychologie sociale, même si elles demeurent mal théorisées, ont apportées de solides arguments dans ce sens. Voir le compte-rendu des expériences de Asch et Sherif dans D. Anzieu, *La Dynamique des groupes restreints*, PUF, 1969, p. 71-72 et 166-167. Il est également intéressant de se reporter au témoignage autobiographique de J. Pasqualini (*Prisonnier de Mao*, Gallimard, 1975). L'auteur raconte p. 330 comment il finit par croire aux valeurs socialistes tout en gardant conscience d'y conformer son langage par soumission à une autorité à laquelle il lui est impossible de se soustraire.

pas pour eux un supplément d'existence, mais quelque chose qui ne les fait pas davantage exister sinon par le divertissement qui la prestation elle-même leur apporte.

L'exemple peut être instructif pour une autre raison. Dans le cas du prêtre, son discours se prévalait des valeurs spirituelles. Mais la politique n'est pas la religion ; un député n'est pas un représentant de Dieu, c'est un représentant du peuple. Cependant, en réalité, les choses ne sont pas aussi tranchées. Pour mobiliser les citoyens en sa faveur, un homme politique doit leur parler du bien qu'il compte faire, du mieux qui résultera de son action. À travers le discours qui circule entre lui et ses électeurs potentiels, il est donc question d'un bien qui s'exprime en termes d'intérêts, mais aussi de valeurs. Le fait que les régimes politiques modernes aient écarté toute légitimation théocratique n'implique évidemment pas qu'ils aient abandonné toute référence à l'idée de ce qui est bien en soi. Il leur a seulement fallu laïciser ces idées du bien. L'exemple du député attire notre attention sur le point suivant : le discours du bien a beau être laïque au sens où il n'a plus aucun contenu religieux, il n'en conserve pas moins le cadre dans laquelle ce contenu était traditionnellement coulé, le grand partage entre matériel et spirituel. De même que le spirituel ou la transcendance, lieu du bien en soi, est d'une autre nature que le matériel ou l'immanence, la perspective d'un monde changé, la référence aux valeurs morales, la réaffirmation des droits de l'homme constituent en quelque sorte la part rédemptrice de la politique, la part qui élève la politique à une dignité que son lot quotidien de gestion économique et administrative ne saurait lui conférer. Ainsi, ce partage, profondément inscrit dans nos modes de pensée, se maintient et se perpétue à travers de nouveaux habillages,

de sorte que la vision du monde qui s'articule sur la base du partage entre matériel et spirituel ne s'efface pas lorsqu'on quitte le domaine proprement religieux. Elle continue au contraire à s'imposer aussi bien à notre perception de ce qui est qu'à nos représentations de ce qui doit être. Quitte à nous empêcher de penser ce qui demanderait à être pensé, c'est-à-dire un bien commun réellement séculier. À cet égard, les vaines exhortations du député socialiste ne constituent qu'un symptôme parmi d'autres de la difficulté très générale à laquelle notre époque se heurte : comment penser ce qui est bien, comment agir en direction d'un mieux lorsque le langage dans lequel on a appris à concevoir le bien se révèle intimement lié à une idéalisation ? Comment penser que vouloir le bien n'est pas vouloir l'idéal ?

4.
« Gilgamesh, où donc cours-tu ? »

Des archéologues ont parfois découvert des tablettes couvertes de caractères cunéiformes dont l'argile était restée crue – terre arrachée à la terre. Grâce à la sécheresse du sol, les tablettes friables s'étaient conservées et les caractères, tracés il y trois ou quatre millénaires, demeuraient lisibles. Parmi les archives du désert, certaines nous ont livré le long poème consacré à Gilgamesh, la plus ancienne épopée de l'humanité. L'œuvre s'inspire de plusieurs récits sumériens composés il y a plus de quatre mille ans ; elle fut diffusée dans tout le Moyen-Orient durant les deux millénaires précédant l'ère chrétienne. Gilgamesh est un héros, une sorte de surhomme. Cependant, ayant vu mourir son ami Enkidu, il pleure jour et nuit. Comprenant alors que lui-même ne connaîtra pas une jeunesse éternelle et que son corps retournera à la terre – écriture effacée, argile indistincte –, Gilgamesh refuse son sort. Il lui faut donc se procurer la plante d'immortalité. Et pour cela entreprendre un long voyage au terme duquel il traversera l'océan que seul franchit le Soleil.

En cours de route, Gilgamesh s'arrête dans une auberge tenue par une femme, Siduri. « Devrais-je moi aussi, lui dit-il, me coucher comme Enkidu pour ne plus jamais me relever ? » Siduri, sans doute parce que le voyageur lui paraît faire fausse route, lui répond par un petit cours de philosophie :

Gilgamesh, où donc cours-tu ?
La vie que tu poursuis, tu ne la trouveras pas.
Quand les dieux ont créé l'humanité,
c'est la mort qu'ils ont réservée à l'humanité ;
la vie, ils l'ont retenue pour eux entre leurs mains.
Toi, Gilgamesh, que ton ventre soit repu,
jour et nuit réjouis-toi,
chaque jour fais la fête,
jour et nuit danse et joue de la musique ;
que tes vêtements soient immaculés,
la tête bien lavée, baigne-toi à grande eau ;
contemple le petit qui te tient par la main,
que la bien-aimée se réjouisse en ton sein !
Cela, c'est l'occupation de l'humanité[1].

Gilgamesh ne l'entend pas ainsi. Il poursuivra sa quête jusqu'à la plante. Mais celle-ci lui échappera, emportée par un serpent, avant qu'il ait pu profiter de ses bienfaits. Seule la renommée du héros lui survivra.

Siduri comme Gilgamesh connaissent la discordance entre soi et la réalité. Mais, dans leur désir de réduire cette discordance, chacun d'eux s'engage dans une voie différente. Gilgamesh croit

1. *L'Épopée de Gilgamesh*, introduction, traduction et notes par R. J. Tournay et A. Shaffer, éditions du Cerf, 1994, p. 203-204.

pouvoir la surmonter. Siduri pense qu'il est seulement possible de l'aménager.

La première voie consiste à se donner une représentation idéalisée de la réalité, de telle sorte que le fossé qui s'étend entre la réalité et le plein accomplissement de soi paraisse franchissable. Dans une telle vision – une telle croyance –, la réalité humaine est conçue comme abritant, au milieu de sa finitude et de ses infirmités, un noyau de complétude qui, si discret soit-il, apporte la garantie d'un lien avec la complétude idéale et jette ainsi un pont rassurant sur l'abîme de la discordance.

Freud a relevé un exemple caractéristique de ce processus (non pas à l'échelle de l'histoire des idées mais dans l'histoire individuelle) et lui a donné le nom de « roman familial ». Freud désignait ainsi la filiation imaginaire que des enfants s'inventent pour échapper aux pénibles limitations que leur inflige la réalité, notamment lorsqu'ils se rendent compte que leurs parents ne sont pas des êtres aussi extraordinaires qu'ils le croyaient. Mes parents ne sont pas mes véritables parents, mon père n'est pas mon vrai père, un être tel que moi ne saurait être issu que d'un prestigieux lignage, etc.

Ces fabulations spontanées sont relayées par des récits socialement transmis et diffusés par les individus, les classes ou les races qui cherchent à légitimer leur domination. C'est ainsi par exemple qu'au VIII[e] siècle, en tête d'une généalogie des souverains saxons, on trouve le dieu Wotan. Le nouveau Dieu, celui des Chrétiens, regardait tous les hommes comme ses fils, mais les rois pouvaient encore se placer au-dessus de ce privilège démocratisé en se disant les descendants d'un dieu plus ancien[2].

2. Exemple rapporté par Peter Brown dans *L'Essor du christianisme occidental*, Seuil, 1997, p. 368.

D'autres se contenteront de descendre d'un roi, d'appartenir à un lignage noble, à une race supérieure ; ou bien se prévaudront d'une affiliation symbolique qui les intègre à une sorte d'aristocratie, sacerdotale ou laïque, à une lignée d'esprits supérieurs.

Le processus d'idéalisation est également à l'œuvre dans les doctrines religieuses ou philosophiques qui proposent à l'être humain une forme de salut, c'est-à-dire une réalisation de soi idéale, complète, absolue. L'histoire d'Adam et Ève, ou plutôt l'interprétation qu'en donne le christianisme en constitue un exemple. En mangeant le fruit de la connaissance, nos parents auraient péché. Mais cette chute n'est pas si dommageable puisque grâce à elle nous pouvons croire qu'à l'origine, nous n'étions pas ainsi, nous jouissions d'une plus haute condition. Ce récit constitue ainsi une sorte de roman familial à destination universelle : grâce à lui, chacun peut sauvegarder un rapport idéal à la complétude, réparant ainsi, non son histoire familiale singulière, mais son destin général d'être humain (c'est pourquoi le rappel de la parenté rattachant les humains aux autres primates peut être aussi déplaisant pour nous que, pour le fils d'un grand bourgeois, l'information qu'il est en réalité l'enfant naturel du concierge).

Une doctrine de salut ne prétend pas nécessairement pouvoir éradiquer tous les maux qui s'abattent sur l'humanité, mais au moins peut-elle ériger en mal essentiel celui sur lequel elle concentre son action. La lutte des classes fait oublier les mésententes conjugales, les maladies et la mort que le paradis socialiste ne supprimera pas. En faisant passer les autres maux au second plan, une telle doctrine apporte ainsi, avant même la réalisation de l'idéal qu'elle propose, une simplification appréciable de la réalité.

Au contraire de ce premier processus de réduction de la discordance, le second (celui que Siduri voudrait faire accepter à Gilgamesh) opère par désidéalisation : il s'agit de *désidéaliser la représentation que l'on se fait de la réalité* afin d'en tirer un meilleur parti et d'être en meilleure adéquation avec elle. C'est cette voie, évidemment, qui est revendiquée par les sciences, les techniques et d'une manière générale par le sens pratique. On considère habituellement qu'elle convient pour atteindre ce qui est utile et profitable, mais qu'elle est inadéquate pour penser *ce qui doit être*, au sens de ce qui apporte une authentique réalisation de soi, ce qui est véritablement bien. Il semble évident qu'en lui-même ce type d'aménagement va à l'encontre d'un bien véritable : comment réaliserait-on un idéal sur la base d'une désidéalisation ? Une telle démarche paraît contradictoire.

Pourtant, les conseils de Siduri n'en sont pas moins judicieux. En prêtant un peu d'attention à la vie quotidienne, on peut comprendre en quel sens idéal et désidéalisation ne sont pas contradictoires.

Une de mes amies me parle de son adolescence. Nos rêves ne flottent pas tous à la même altitude. On peut rêver d'être immortel ou d'être le maître du monde ; par comparaison, rêver du prince charmant paraît presque modéré. Et, comparé au rêve d'amour, le désir d'avoir une mobylette semble tout à fait prosaïque. Cette amie habitait alors un bourg au fond d'une province et ses rêveries devaient ressembler un peu à celles de madame Bovary. Elle avait la vie devant elle. Elle se voyait comme une petite princesse promise à un avenir encore mal défini mais qui répondrait certainement à ses ambitions – et à celles que sa mère avait pour elle. Dans ces conditions, le fait que ses parents lui achètent une mobylette d'occasion pouvait difficilement

passer pour la réalisation d'un rêve : ce n'était qu'un cadeau utilitaire.

Et pourtant, quel plaisir de rouler en vélomoteur ! Cela ne figure évidemment pas au registre des discours qui parlent d'idéal. Et pourtant ce plaisir avait quelque chose d'idéal. Le paysage qui défilait sans qu'elle ait aucun effort à fournir, la fraîcheur du vent, le ronronnement tonique du moteur, toutes ces sensations nouvelles lui parlaient de son émancipation, des garçons et des filles qu'elle allait rejoindre et lui faisaient goûter la saveur enivrante de la liberté (même si celle-ci restait soumise à certains aléas tels qu'une averse imprévue ou une panne d'essence). La jeune fille éprouvait en roulant une expansion d'elle-même si réelle – l'air, la vitesse, le pouvoir magique de retrouver ses amis – que, sur le moment, cette expérience la soulageait des désirs ambitieux et indéfinis qui creusaient son insatisfaction. Le sentiment si vif qu'elle avait alors d'une sorte de plénitude provenait donc pour une part du fait que les joies de la mobylette reléguaient à l'arrière-plan les idéaux séduisants mais tyranniques qui lui tenaient lieu de projets d'avenir.

Cependant, il faut en convenir, ce bonheur tangible ne parvenait pas à effacer ses rêveries vagues mais combien plus amples. Il était trop limité pour que la jeune fille lâche l'ombre pour la proie. Il opérait une désidéalisation de fait, mais non de droit. La jeune fille avait beau se dire « c'est idéal », elle ne pouvait pas se limiter à ce bonheur-là. Les joies de la mobylette qui l'emportait vers ses amis ne pouvaient rivaliser avec les images de complétude dont ses rêves la berçaient. Comment auraient-elles pu, à elles seules, remplir le vide sans bornes qu'elle portait en elle ?

En somme, à l'égard de ces joies réelles, nous sommes divisés. D'un côté nous sentons bien qu'en comparaison d'activités qui

n'ont qu'une portée utilitaire elles ont quelque chose d'idéal ; du coup nous pensons pouvoir nous en contenter, et la sagesse (le renoncement à des idéaux trop ambitieux) nous semble à portée de main. Mais d'un autre côté, dès que nous reprennent l'insatisfaction et l'illimitation qu'elle traîne avec elle, ces joies concrètes, loin d'être idéales, nous apparaissent seulement comme les fragiles répits qu'offrent les « petits plaisirs de la vie ».

Dans nos relations avec les autres, nous échappons difficilement à la tension entre les deux voies de réduction de la discordance, par idéal ou par désidéalisation. Lorsqu'on est amoureux, le sentiment exaltant d'une rare concordance implique dans la plupart des cas une bonne dose d'idéalisation. De sorte qu'au bout d'un certain temps, le couple sent rôder autour de son bonheur les ombres de la déception. Chacun des deux se trouve alors devant un dilemme : ou bien préserver son idéal, mais, en contrepartie, cesser d'aimer l'autre – « il ou elle m'a déçu(e) ! ». Ou bien continuer d'aimer l'autre, mais en l'acceptant tel qu'il est, donc en renonçant à son idéal. On le voit bien : ce qui coûte le plus dans le fait de s'adapter à la réalité, ce ne sont pas les efforts et le travail que ça demande, c'est d'avoir à échanger une idée de soi empreinte de complétude contre une idée de soi réduite à l'incomplétude.

Est-il possible de renoncer au rêve d'amour ? Sans doute jamais tout à fait. Mais peut-être suffisamment. Suffisamment pour faire l'effort de s'adapter à l'autre et pour avoir une chance, par conséquent, de parvenir à une certaine adéquation avec lui ou elle. Une telle adéquation a quelque chose d'idéal. Mais évidemment, il s'agit d'un idéal beaucoup moins idéal que l'idéal premier, le rêve de complétude dans l'amour. L'idéalisation étant proportionnelle à l'investissement de désir, dans les relations

d'amitié ou de camaraderie, on idéalise généralement moins que dans l'amour. Pourtant, même dans ce cas, la question se pose de trouver à peu près son compte dans l'incomplétude. Dans la mesure où il ne correspond pas à ce que je voudrais qu'il soit (or, les autres ne sont jamais tout à fait ce qu'on voudrait qu'il soient), l'autre me prive de l'accomplissement auquel j'aspire. Me prive, pour ainsi dire, d'une partie de moi – membre fantôme dont l'amputation me fait souffrir.

D'un autre côté, si je parviens à établir une relation avec un autre en le prenant tel qu'il est, il est possible aussi que je retire de cette relation un bien-être inattendu. En somme, un certain bien peut être atteint, mais à condition d'accepter que ce bien ne corresponde pas à celui qui était d'abord visé et qui semblait tellement plus désirable.

Idéalisation et désidéalisation étant ainsi présentées, esquissons un bilan comparé de ces deux voies de réduction de la discordance.

La voie de l'idéalisation (qui s'appuie généralement sur des représentations ayant fonction de croyance) possède un immense avantage sur celle de la désidéalisation : elle permet à la conscience de soi de situer son véritable accomplissement dans un lieu de complétude, perspective qui est bien faite pour répondre à l'infinitude de la conscience, à la soif que suscite en elle son état natif d'illimitation vide. Cet avantage a son revers. Même si elle est visée en tant qu'assiette véritable de l'être-soi, la demeure de complétude reste hors d'atteinte : la conscience ne peut jamais y loger qu'en imagination ou dans des phases d'exaltation, dans l'espérance ou dans la nostalgie, dans le sentiment d'un secret intime ou dans celui d'une absence tragique. C'est là, du moins à première vue, un grave inconvénient qui semble devoir

disqualifier la voie de l'idéalisation. L'inconvénient, toutefois, n'est pas toujours si grave.

D'abord, en effet, un idéal qui n'est accessible que par l'imagination n'en modifie pas moins réellement la représentation que nous avons de nous-mêmes, de notre valeur et de notre destination. Cette représentation constitue ainsi une manière effective de meubler l'espace psychique dans lequel la conscience de soi fait son nid ; elle établit le sentiment de soi dans un rapport à la complétude et lui procure de cette manière un réconfort appréciable. En ce sens, une complétude dont la seule manifestation reste l'idée que nous nous en faisons n'en produit pas moins des effets réels (ce que nous avions déjà constaté tout à l'heure à propos du prêtre et du député).

Ensuite, dans la mesure où elle fait l'objet d'une conviction partagée, une réduction illusoire de la discordance entre l'idéal et la réalité produit une autre sorte de résultat tangible : elle réduit la disparité entre ceux qui partagent cette conviction. En ce sens, un rêve partagé par les membres d'un groupe n'a pas besoin d'être réalisable, car dès à présent il pourvoit chacun du lien social qui le rattache aux autres, ce qui n'est pas une réalisation négligeable. On pourrait presque dire qu'en pareil cas, il est préférable que l'idéal reste irréalisable. En effet, lorsqu'un idéal se réalise (lorsque, par exemple, un peuple colonisé parvient à chasser les colonisateurs), *primo*, la réalité se révèle ne pas être à la hauteur du rêve, *secundo*, l'idéal espéré n'est plus là pour souder les gens entre eux.

Si l'on considère le double résultat concret produit par des idéaux même illusoires, on comprendra mieux un fait remarquablement mis en lumière par Paul Veyne : il y a différentes manières de croire que quelque chose est vrai, différents « programmes de

vérité »[3]. Certaines représentations s'imposent à nous comme « vraies » dans l'aménagement pratique de nos relations avec notre environnement social et matériel. D'autres s'imposent à nous comme « vraies » parce qu'elles nous aident vraiment à aménager notre demeure psychique et à soutenir le sentiment de notre existence. Ces deux ordres de vérité, distincts en théorie, sont en pratique difficiles à démêler l'un de l'autre. En effet, l'expérience que nous faisons de notre environnement matériel s'élabore sous l'égide du monde social auquel nous appartenons – le même monde social à partir duquel se construit notre demeure mentale, notre sentiment d'appartenance, notre place par rapport aux autres, toutes choses qui soutiennent notre sentiment d'exister. De sorte que les deux ordres de vérité (celui qui correspond à la réalité du monde matériel et social objectif, et celui qui soutient le sentiment de soi) se mêlent en proportion variable selon les discours et les pratiques hétérogènes qui forment l'éventail de la vie sociale (savoirs scolaires, lecture du journal, images de l'avenir politique, communications professionnelles, textes lus au cours de cérémonies religieuses, conversations entre amis, situations de jeu, etc.). Le genre de vérité qui est adéquat dans le cadre de telle situation ne l'est pas dans une autre. Dans les deux cas on y croit, mais pas sur le même mode.

Considéré en lui-même, tel discours qui parle de Dieu, de l'Être ou de « changer le monde » peut paraître incroyable. Pourtant, associé à des pratiques comme la lecture, le commentaire,

3. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Seuil, 1983, et « Entre le mythe et l'histoire, ou les impuissances de la raison grecque », *Diogène*, n°113, janvier-mars 1981.

l'enseignement, des discussions avec d'autres personnes qui s'y intéressent, le militantisme ou le prosélytisme, et encadré par des institutions (université, église, parti, etc.), ce discours devient croyable. D'autres, autour de nous, ont beau le regarder comme vain ou illusoire, ce discours est vrai au sens où il soutient véritablement notre sentiment d'exister. Ce Bien qui n'existe que par le discours qui en parle, ce Bien insaisissable nous fait pourtant effectivement du bien dès lors qu'il est associé à des pratiques, des institutions et des relations avec les autres.

Venons-en maintenant à la seconde forme d'aménagement de la discordance, celle qui procède par désidéalisation. Elle présente un inconvénient qui saute aux yeux : elle restreint péniblement les dimensions de la demeure dans laquelle la conscience de soi cherche à s'établir. Alors que celle-ci a soif d'un milieu propice à une expansion immense d'elle-même, la voie de la désidéalisation la rebute en l'invitant à se loger sur un terrain borné et épineux. Mais la voie de la désidéalisation présente aussi un avantage évident et substantiel : ce chez soi, on peut y vivre pour de bon, il n'existe pas seulement en idée, il ne se réduit pas à un rêve consolateur, à un avenir qui recule indéfiniment, à un passé perdu.

Le lecteur, ici, pourrait croire que, finalement, ces considérations n'ont d'autre but que de le reconduire à des platitudes comme « ne pas lâcher la proie pour l'ombre », « savoir se contenter de ce qu'on a », etc. Ce n'est pas tout à fait le cas. En effet, si loin que puisse aller le processus de désidéalisation dont j'ai parlé, il ne permet jamais de devenir parfaitement réaliste. Croire qu'on peut devenir parfaitement réaliste, c'est encore s'idéaliser. On peut bien, en effet, se débarrasser d'une illusion, mais on ne peut pas se débarrasser du fait qu'on existe comme conscience

de soi ; on peut renoncer à un désir, mais on ne peut pas se dépouiller du fait que l'on désire. C'est pourquoi l'idée que l'on pourrait surmonter toute discordance en apprenant à être parfaitement réaliste – autrement dit, la croyance que le processus de désidéalisation conduit à une véritable solution – cet espoir n'est lui-même que l'effet d'un désir, et d'un désir irréalisable. Aménager la discordance en s'engageant dans une désidéalisation implique, bien entendu, de faire droit aux exigences de la réalité ; mais le fait de tenir compte de la réalité et même de l'aimer ne nous assure pas que nous puissions nous fondre en elle et nous trouver ainsi déchargés du souci d'exister. Pas plus que la voie de l'idéalisation, celle de la désidéalisation ne résout véritablement la discordance entre conscience de soi et réalité (réalité des autres, réalité du monde matériel et social).

Pourtant, je n'en continue pas moins à penser que la voie de la désidéalisation offre des ressources qui ont été largement sous-évaluées (aussi bien par le christianisme que par la tradition philosophique) et qui, judicieusement exploitées, nous seraient aujourd'hui d'un secours appréciable.

La tradition religieuse et celle de la métaphysique nous portent à croire que seul doit être considéré comme authentique un être-soi ancré dans un noyau ontologique transcendant et fondé sur une valeur absolue échappant au monde du relatif et de l'incomplétude. Dans notre vie quotidienne, nous nous comportons au contraire assez largement comme si la voie de la désidéalisation conduisait à une manière consistante d'être soi. Malheureusement, entre ces deux positions, le dialogue est difficile, pour ne pas dire impossible. D'abord, en effet, l'une est théorisée, l'autre ne l'est pas. Ensuite, une évaluation comparée des deux voies effectuée à partir d'une position tierce

(donc extérieure à l'une et à l'autre) est pratiquement impossible. En effet :

– du point de vue de l'absolu ou de l'idéal, le relatif ne peut être perçu que comme une déchéance : la voie de la désidéalisation apparaît comme celle d'un réalisme prosaïque, inévitable sans doute, mais qui, en lui-même, compromet la dimension de l'être-soi, lui tourne le dos ou l'aliène ; du point de vue de l'idéal, les bénéfices de la désidéalisation sont, littéralement, impensables ;

– du point de vue de la désidéalisation au contraire, celle-ci ouvre une voie qui rend possible un véritable plus-être, une voie qui nous libère de l'emprise d'un idéal aliénant parce qu'illusoire, une voie qui nous rend à nous-mêmes.

Il n'est donc pas étonnant de voir des tenants de chacune de ces positions s'affronter ou plus souvent s'éviter, s'ignorer de manière plus ou moins hostile. À moins que les deux positions, précisément parce que l'une se vit à l'étage du discours et l'autre au niveau de la pratique s'associent sans heurt dans la même personne. Chacun de nous en effet se rattache par certains côtés de lui-même à la voie de l'idéalisation et par d'autres à celle de la désidéalisation. Même lorsque nous pensons avoir solidement enraciné le cœur de notre être dans quelque absolu, nous continuons, consciemment ou non, à investir nos désirs dans le monde du relatif et à y puiser une part appréciable de notre sentiment d'exister. Et lorsqu'au contraire nous avons choisi la voie de l'adaptation à la réalité et pensons nous y être engagés sans restriction, la voie de l'idéal subsiste en nous malgré tout, quitte à se dissimuler.

Cependant, puisque nous sommes pris dans une existence sociale et dans les mouvements de l'histoire, les compromis dans

lesquels nous nous engageons ne résultent évidemment pas seulement d'un bricolage personnel : des formes de compromis entre les deux voies s'élaborent, se maintiennent ou se défont à l'échelle des sociétés et des siècles. La vague des doctrines de salut, avec leur conception dualiste d'un Bien qui pourrait triompher des maux et de l'Être surplombant le devenir, a commencé de s'étendre sur une partie du monde il y a plus de deux millénaires et demi et elle a profondément marqué la pensée occidentale. Elle a contribué à promouvoir la notion de personne ou d'individu telle que nous la connaissons aujourd'hui. Elle a également participé à l'« invention » de ce que nous appelons la morale, une exigence qui vaut pour tout être humain et se distingue ainsi de celles qui procèdent de l'appartenance sociale.

Seulement, ce courant qui nous a tant apporté, nous voyons aujourd'hui de plus en plus clairement que, du même coup, il a flatté notre propension à nous prendre pour plus que ce que nous sommes. C'est pourquoi nous oscillons aujourd'hui entre deux mouvements contraires : d'un côté, nous prémunir contre les idéaux qui se révèlent illusoires, de l'autre, nous raccrocher à la meilleure part d'un héritage en dehors duquel nous ne savons pas penser. D'un côté, le rejet des croyances, l'esprit critique et la volonté de voir les choses comme elles sont ; de l'autre, des tentatives de lutter contre « le désenchantement d'un monde de plus en plus livré au matérialisme » et de ranimer la flamme spirituelle. Dans une telle conjoncture, il est commode de penser que le caractère irréalisable d'un idéal, loin de devoir lui être reproché, est conforme à la définition même de l'idéal, celui-ci ayant pour fonction de s'opposer à la réalité telle qu'elle est.

Réaliser l'irréalisable : mot d'ordre proprement héroïque. Prenons un exemple. La doctrine stoïcienne peut être regardée

comme un savoir de l'être-soi véritable. Ce savoir, il ne suffit donc pas de le connaître, nous dit Épictète, il faut le mettre en pratique. Comme tout idéal, il demande à être réalisé. Mais nos manières d'être spontanées ont la vie dure. C'est pourquoi le discours stoïcien adopte volontiers le mode de l'exhortation (un peu comme la pratique du christianisme exige constamment sermons et prédication). Le philosophe, le médecin de l'âme, est condamné à dire et à redire que le discours ne suffit pas. Car dès que l'expérience pratique de soi cesse de se raccrocher au discours, dès qu'elle est livrée à elle-même, elle oublie l'idéal. Celui-ci doit donc sans cesse être rappelé par des discours – des discours qui sont condamnés à répéter que l'idéal n'est pas un être de discours mais qu'il correspond à la réalité vraie. Cependant, cette contradiction (qui est au cœur de toute exhortation à effectuer une transmutation de la réalité) n'est pas perçue comme telle par Épictète, de même qu'il n'y a pas de contradiction pour lui dans l'affirmation que réaliser sa vraie nature d'homme, c'est devenir un dieu[4].

Autre exemple. Alexandre Koyré commente *La République* de Platon. La démarche du philosophe lui paraît devoir encore aujourd'hui inspirer notre réflexion politique : « Peu importe, écrit Koyré, que notre Cité soit réalisable ou non, dans le fait. Nous savons qu'*elle l'est en idée*, et cela doit nous suffire à la fois pour guider notre action comme pour nous permettre de comprendre, et de juger, les Cités imparfaites dans lesquelles notre sort nous oblige à vivre. »[5]

4. Voir Épictète, *Entretiens*, livre II, chap. IX, 13-22 et XIX, 11-28.
5. A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard, 1962, p. 135 (c'est moi qui souligne).

Cette conception de l'idéal réalisable en idée (et auquel il faudrait donc plier la réalité) dissimule sous sa rigueur et sa rationalité apparentes une confusion désastreuse. Elle néglige en effet une distinction fondamentale, la distinction, précisément, sur laquelle débouchent les réflexions qui précèdent, consacrées aux deux voies d'aménagement de la discordance. Celles-ci, en effet, conduisent à distinguer deux types d'idéaux ou deux conceptions du bien (sur lesquelles l'aubergiste Siduri attirait déjà l'attention de Gilgamesh) :

– l'une vise des formes d'accomplissement qui correspondent en fait à un dépassement de la condition humaine ;

– l'autre vise un bien qui convient à notre condition.

Une fois formulée, cette distinction paraît très simple. Pourquoi, dans ces conditions, est-elle si négligée ? Nous avons vu que *l'idée* d'un bien très désirable nous procure un certain bien, même si cet idéal est irréalisable, tandis que l'idée d'un bien plus réalisable nous fait beaucoup moins de bien. Inversement, *la réalisation* d'un bien dans l'incomplétude nous fait davantage de bien que la complétude puisque celle-ci ne peut exister qu'en imagination ou en paroles. Cependant, ce bien qui se réalise comporte inévitablement des défauts ; il ne constitue pas une rédemption de la réalité, il est loin d'incarner parfaitement l'idée du bien, il reste tributaire de la condition humaine. Un bien qui se réalise est incomplet, vulnérable et éphémère. Puisqu'il nous est donc impossible de jouir inconditionnellement de nous-mêmes, comment résister à la tentation de *jouir au moins d'une idée inconditionnelle de nous-mêmes* ? Ce que, précisément, nous apporte un idéal de complétude. Il n'est donc pas étonnant que nous tendions (comme, d'ailleurs, les doctrines de salut et les idéologies prométhéennes nous y

encouragent) à laisser subsister un flou sur ce qu'est au juste la condition humaine ; et par conséquent un flou quant à ce qui distingue ces deux sortes de bien : un bien qui nous convient au sens où il est conforme à ce qu'est la condition humaine ; et un bien qui nous convient au sens où il apporterait ce qui fait défaut à celle-ci.

Les conduites et les représentations qu'on appelle « religieuses » constituent, à bien des égards, des tentatives pour aménager l'existence humaine en lui permettant d'assumer son caractère conditionnel tout en maintenant un lien avec une source inconditionnelle.

On a souvent défini les religions – surtout les religions anciennes ou « primitives » – comme des pratiques visant à maintenir un certain ordre et à bénéficier de conditions favorables dans des domaines échappant aux pouvoirs humains[6]. L'offrande de prémices au « Maître des animaux », par exemple, permettrait d'entretenir de bonnes relations avec la source supposée du gibier. De même sacrifices ou prières adressés à quelque puissance surhumaine. En revanche, lorsqu'il s'agit de la religion chez les modernes, on insiste généralement sur le caractère désintéressé de celle-ci. C'est ainsi que dans son grand ouvrage sur la religion, Benjamin Constant tient à distinguer le « sentiment religieux » des formes instituées qu'il revêt, souvent autoritaires, dogmatiques et opposées à ce qu'il appelle la « religion libre »[7]. Celle-ci émane du désir d'infini qui nous anime et nous élève au-dessus de nos intérêts journaliers.

---

6. Cette thèse est exposée de manière convaincante par Angelo Brelich dans ses « Prolégomènes » à l'*Histoire des religions*, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, tome I, 1982.
7. B. Constant, *De la religion*, présenté par T. Todorov et E. Hofmann, Actes Sud, 1999. Voir en particulier p. 46-50 et 566-577.

Le contraste entre ces deux tableaux demande à être nuancé. Dans les relations avec une puissance censée réguler l'abondance du gibier ou des récoltes, l'intérêt n'est pas seul à entrer en jeu et il ne s'agit pas seulement de conjurer le risque de pénurie. Ce risque lui-même rappelle chacun au sentiment de sa vulnérabilité, au fait qu'il dépend de multiples conditions alors qu'il aspire à une existence inconditionnelle. Se tourner vers une puissance dont dépendent ces conditions et renouveler par une offrande rituelle le geste de se reconnaître en dette à son égard, ce n'est donc pas seulement chercher le soutien de conditions favorables, c'est aussi une manière de se relier, au-delà de celles-ci, à une source inconditionnée qui vaut en même temps comme source de soi.

La conception moderne d'une spiritualité individuelle et intérieure place évidemment au premier plan la célébration de la dimension inconditionnelle que présente toute conscience de soi. Mais il est significatif que dans son apparent désintéressement, elle tende à effacer ce sens de la vulnérabilité humaine qui accompagne de manière souvent poignante les conduites religieuses, aussi différentes qu'elles soient les unes des autres. Et c'est là précisément le bénéfice qu'apporte la conception moderne du « sentiment religieux » : celui qui éprouve ce sentiment ne se perçoit plus comme étant redevable de son être à une source qui n'est pas lui, il se perçoit comme un être qui, étant d'essence spirituelle, porte en lui la source de son épanouissement. C'est pourquoi ce « sentiment religieux », cette « aspiration spirituelle » se mêle si volontiers au culte de l'*authentic self* et à la croyance moderne qu'on est soi par soi.

C'est sur cette croyance moderne que, sans le savoir, nous nous appuyons lorsque nous ne voyons dans la religion qu'une

illusion. Il y a en fait dans les religions traditionnelles, y compris dans le christianisme, un fond de vérité que la pensée moderne tend à méconnaître : la reconnaissance de la souffrance et de la vulnérabilité humaine, une vulnérabilité qui n'est pas seulement physique, mais aussi psychique, et qui résulte du vide immense qui s'étend entre l'horizon inconditionnel dans lequel chaque conscience de soi se perçoit et le caractère terriblement conditionnel de son existence réelle.

5.
« Aujourd'hui, nous voyons les choses comme elles sont »

J'imagine un interlocuteur haussant les épaules et me disant : « Votre enquête est sans objet, inutile de combattre des moulins à vent. L'ère des bouleversements est maintenant derrière nous. Les bases d'une saine pensée se sont dégagées au cours des derniers siècles, de sorte qu'aujourd'hui, enfin, nous voyons les choses comme elles sont. Les idées fondamentales dont l'Occident moderne a hérité demandent tout au plus à être adaptées au monde contemporain. »

Mon interlocuteur ne serait pas à court d'arguments. Il pourrait montrer de manière convaincante que la modernité aménage la discordance entre conscience de soi et réalité de la manière la plus rationnelle qui soit. Sa démonstration pourrait se fonder sur deux évidences massives :

1. grâce aux extraordinaires progrès scientifiques et techniques, les réalités de la nature et de la société sont censées être mieux maîtrisées qu'elles ne le furent jamais ;

2. les idéaux qui ont égaré les générations passées étant maintenant reconnus comme illusoires, seules demeurent les véritables valeurs universelles, celles de la justice, de la liberté, de la démocratie, de la tolérance et des droits de l'homme.

Les religions païennes, telles que les voyaient les philosophes néo-platoniciens ou les Pères de l'Église contenaient, mêlées à de grossières superstitions, certaines vérités de la religion rationnelle. De même, à nos yeux, les idéaux du passé recèlent, sous une gangue d'illusions, un noyau de vérité. Beaucoup d'entre nous admettent que les illusions passées sont de deux grandes sortes. Celles qui furent historiquement les plus durables, encouragées par les dogmes chrétiens par tout un appareil clérical. Et celles qui connurent un grand succès au XX^e^ siècle : la doctrine selon laquelle il existait un système économique et politique qui inévitablement se réaliserait et apporterait une solution radicale à l'injustice sociale. Après lessivage de ces deux types d'idéaux, le noyau qui perdure est formé de valeurs morales étroitement liées à ce que Norbert Elias a appelé « la société des individus ». Ces valeurs constituent ce qu'on pourrait appeler le principe d'idéal de la politique, chargé de contrebalancer le discours économique qui forme, lui, son principe de réalité. Ainsi, les différents aspects de la vie sociale et les problèmes qu'ils posent sont-ils aujourd'hui censés relever fondamentalement soit de l'économie, soit de la morale. Il n'est pas difficile de voir, comme je l'ai indiqué plus haut, que ce partage moderne se coule dans un moule traditionnel : le partage entre matériel et spirituel (correspondant à la vieille distinction chrétienne entre *materialia* et *spiritualia*), ou entre immanence et transcendance (selon une terminologie plus philosophique). Le long processus de laïcisation qui traverse l'histoire de l'Europe a profondément modifié

l'agencement des relations entre le « matériel » et le « spirituel » : il a considérablement accru l'étendue de la sphère matérielle aux dépens de la sphère spirituelle. Mais à travers ces transformations, le vieux partage s'est maintenu.

Or, c'est sur la base de ce partage que notre tradition religieuse et philosophique a élaboré des remèdes à la discordance entre l'idéal et la réalité (ou plus précisément, entre l'homme en tant que conscience de soi et l'homme en tant qu'il fait partie des réalités matérielles et sociales). Une tradition qui, je l'ai souligné, vise une véritable résolution de la discordance. Chez Platon déjà, c'est le monde des Idées – monde idéal et transcendant dont procède la nature intime et véritable de l'être humain – qui permet de concevoir le dépassement de sa condition présente. La distinction entre matériel et spirituel a donc partie liée avec l'une des deux voies de réduction de la discordance, celle que j'ai désignée par le terme d'idéalisation et qui vise à la complétude.

Dans la suite de l'enquête, il faudra revenir sur ce point car il y a là un enjeu essentiel. En effet, de deux choses l'une :

– ou bien le partage entre matériel et spirituel peut être remanié de manière à permettre un réaménagement crédible et viable (c'est-à-dire suffisamment désidéalisé) des relations entre conscience de soi et réalité ;

– ou bien pour que, précisément, ce réaménagement soit viable, le partage lui-même doit être abandonné.

La conviction qu'enfin, aujourd'hui, nous sommes en mesure de voir les choses comme elles sont s'appuie également sur un constat (ou plutôt sur une affirmation qui est présentée comme un constat) : l'ère des révolutions est close. Ce qui revient à peu près à dire qu'il n'y a eu en fait qu'un seul « bon modèle » de

révolution, celui dont la Révolution française constitue la réalisation exemplaire, les « révolutions prolétariennes » qui prétendaient accomplir un modèle plus radical que celui des « révolutions bourgeoises » s'étant fourvoyées. Dans ces conditions, le point de vue à partir duquel avoir une vision pertinente de l'histoire révolutionnaire paraît être aujourd'hui, du moins en France, celui d'auteurs tels que François Furet, Mona Ozouf ou Pierre Rosanvallon. C'est-à-dire des chercheurs qui étudient la Révolution *en tant qu'elle appartient à l'histoire politique*, et qui par conséquent voient son aboutissement dans la démocratie libérale et l'idée républicaine. Leur vision paraît d'autant plus pertinente que sont aujourd'hui disqualifiées les deux grandes perspectives rivales – l'une, contre-révolutionnaire, qui projetait dans le passé la vision communautaire ou théocratique d'un monde meilleur, l'autre, marxiste, inspirée par une philosophie progressiste de l'histoire.

Je vais m'arrêter un moment sur ce point. Je ne conteste pas la vision de la Révolution française qui est donnée aujourd'hui ; mais je ne suis pas sûr que l'histoire des idées et des représentations doive s'aligner sur les conclusions de l'histoire politique. On peut raisonnablement admettre que l'enjeu *politique* de la Révolution française est le passage de la monarchie à la démocratie. Mais la Révolution s'inscrit dans un processus historique de longue durée qui, tout en incluant la dimension politique, *présente également d'autres dimensions*. Et il n'est pas certain que ce processus plus large soit aujourd'hui arrivé à son terme.

6.
La révolution des idées n'est pas finie

« Peuple, je meurs innocent des crimes qu'on m'impute. Je pardonne aux auteurs de ma mort, et je prie Dieu que le sang que vous allez répandre ne retombe jamais sur la France » : dernières paroles de Louis XVI.

Ponce Pilate parlant de Jésus : « Quel mal a donc fait cet homme ? Je n'ai rien trouvé en lui qui mérite la mort ». Jésus à propos de ses bourreaux : « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font ». Le peuple demandant la mort de Jésus : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants ! »

Pour Louis XVI comme, plus tard, pour les contre-révolutionnaires théocratiques, ce 21 janvier 1793 est une sorte de vendredi saint. La Révolution, écrit Tocqueville, « remue les fondements de la société et semble enfin s'en prendre à Dieu lui-même »[1]. Pour les révolutionnaires, la mise à mort du roi par la guillotine – exécution semblable à celle d'un criminel ordinaire – le

1. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, « Folio », 1996, p. 60.

désacralise, « transformant en cadavre, écrit l'un d'eux, un corps dont l'idolâtrie s'apparentait aux croyances des temps anciens », et « présentant une grande leçon à tous les rois qui se croyaient des dieux »[2]. Un geste, en somme, qui s'apparente à celui de Moïse renversant le veau d'or. Cependant, si l'exécution du roi désacralise la royauté, inversement, elle consacre la République. D'un côté, donc, le monarque n'est plus que Louis Capet, mais de l'autre, son sang versé est pourtant d'un grand prix puisque ce sacrifice concourt à la régénération du peuple. C'est pourquoi certains révolutionnaires se plaisent à rappeler que « les prêtres et leurs dévotes » ont rapproché l'exécution de Louis XVI avec la Passion du Christ. « On nous a menacés, ajoute l'un d'eux, que le sang de Louis Capet retomberait sur nos têtes : eh bien ! qu'il y retombe […] Républicains, le sang d'un roi porte bonheur »[3].

Ces remarques illustrent une ambiguïté maintes fois soulignée. En un sens, la « destruction de l'ancienne société » impliquait une immense désidéalisation. Le fait que l'autorité divine irrigue et garantisse l'ordre social en se répandant sur le roi, le clergé et les pères de famille devait désormais être regardé comme une illusion. La société devenait cet établissement purement humain dont plusieurs philosophes et juristes, depuis deux siècles au moins, avaient tracé le modèle.

En un autre sens, la Révolution s'accompagnait évidemment d'une forte idéalisation. Le terme de « régénération », alors si fréquemment utilisé, ouvrait la porte aux espérances les plus

2. Cité par A. de Baecque, *La Gloire et l'effroi. Sept morts sous la Terreur*, Grasset, 1997, p. 134. Je m'aide ici du chapitre qu'il a consacré à Louis XVI.
3. *Idem*, p. 133.

vastes. Il s'agissait d'installer le corps de la nation à la place du corps du roi ; ce qui n'était qu'un semblant de complétude allait donc être remplacé par une complétude réelle. « On semblait se dire, remarquait Sieyès avec inquiétude, que si la souveraineté des grands rois est si puissante, si terrible, la souveraineté d'un grand peuple devait être bien autre chose encore »[4].

La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* nous fournit un autre exemple – non moins significatif que celui de l'exécution du roi – de ce renversement qui va au-delà du politique et qui implique à la fois une désidéalisation des anciennes valeurs et une idéalisation nouvelle. La Révolution française est, selon le mot de Robespierre, « la première révolution fondée sur la théorie des droits de l'humanité ». Cela signifie qu'elle n'a pas seulement pour enjeu d'instaurer une démocratie en France ; la justification ultime du nouvel ordre social et politique est plus radicale : les droits garantis au citoyen correspondent aux droits naturels de l'être humain, de sorte que la Révolution prétend à une portée universelle. « Une inversion systématique de l'économie traditionnelle de l'autorité », comme le souligne Marcel Gauchet dans *La Révolution des droits de l'homme*[5]. Condorcet, imaginant un enseignement affranchi du principe d'autorité, précise que « ni la constitution française ni même la Déclaration des droits ne seront présentées à aucune classe de citoyens comme des tables descendues du ciel ». Dieu, à la fois réalité première et perfection idéale, donc instance suprême garantissant un lien entre idéal et réalité, n'est plus le fondement

4. Voir F. Furet et M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, article « Souveraineté », p. 503. Voir également l'article « Rousseau », p. 475.
5. M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, 1989, p. 37.

de la société : à l'*autorité* venant d'en haut est substitué le *pouvoir* qui vient d'en bas, c'est-à-dire de l'homme lui-même. « La Déclaration, écrit Hannah Arendt, stipulait l'émancipation de l'Homme de toute tutelle et annonçait qu'il avait maintenant atteint le temps de sa maturité »[6].

Pourtant, ce mouvement de désidéalisation, par sa radicalité même, tend à idéaliser ce qui vient à la place de l'ancienne autorité théocratique : la Déclaration des droits est montrée comme un nouveau Décalogue (elle sera popularisée par des « Catéchismes »). Très peu de gens, aujourd'hui, seraient capables de réciter la liste de ces droits ; mais tout le monde, en revanche, a vu cette liste inscrite sur les deux tables semblables à celles sur lesquelles Yahvé avait gravé ses commandements pour que Moïse les transmette à son peuple. On voit bien par là que les droits de l'homme, en même temps qu'ils proclament la sécularisation du politique, se présentent comme le véritable fondement de l'ordre humain ; à ce titre, et contrairement à ce que disait Condorcet, ils rivalisent avec le Décalogue remis par Dieu à Moïse et ils ont comme lui un caractère sacré.

En évoquant ces deux exemples – signification prêtée à l'exécution de Louis XVI et inscription des droits de l'homme sur les tables où Dieu avait gravé le Décalogue – mon propos était de rappeler que les enjeux de la Révolution française débordent le cadre strictement politique de l'instauration d'une démocratie. L'ambition et le prosélytisme quasi-religieux des révolutionnaires fut, comme on sait, l'une des cibles favorites de leurs adversaires. Ceux-ci, dans la mesure où ils refusaient l'avènement d'une

6. H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Seuil, « Points », 1997, p. 271.

société démocratique, avaient évidemment intérêt à présenter la Révolution comme une entreprise destructrice et sacrilège, donc à exagérer l'ampleur des bouleversements que celle-ci avait provoqué. Il est évident également que la rhétorique révolutionnaire, de son côté, recourait largement à l'hyperbole. Cependant, il n'en reste pas moins vrai que la Révolution française fut vécue par ceux qui y participèrent comme l'aboutissement d'un mouvement qui s'étendait sur des siècles et qui concernait tous les peuples de la terre.

On peut se faire une idée de la profondeur temporelle de ce mouvement en se reportant aux vives contestations parlementaires des années 1770 qui, finalement, débouchèrent sur l'exigence de réunir les États généraux. Il s'agissait de montrer que, conformément à la plus ancienne tradition du droit public, l'autorité du roi devait être restreinte par un « contrat social ». Il fallait donc s'en prendre à la phrase-clé des absolutistes qui, citant Saint Paul, posaient en principe que « tout pouvoir vient de Dieu ». Dans ce but, les défenseurs de la cause parlementaire mobilisèrent une longue suite de théologiens et de juristes, depuis Jean Chrysostome et Saint Augustin jusqu'à Grotius et Barbeyrac, sans oublier de se référer aux Saintes Écritures. Leur argumentation repose sur la distinction (établie depuis le V^e^ siècle) entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel. Ils rappellent notamment de quelle manière, depuis Philippe le Bel, les défenseurs des rois contre les papes légitiment l'institution d'un pouvoir temporel sur une base indépendante du pouvoir venu de Dieu. L'argument essentiel, qu'ils répètent à satiété en citant nombre de théologiens et juristes médiévaux, est le suivant : si le pouvoir spirituel vient *directement* de Dieu, le pouvoir temporel n'en procède qu'*indirectement*. Dieu, en effet,

a donné à l'homme l'usage de la droite raison, et le Droit naturel exprime le statut dans lequel il a établi sa créature. Ainsi, c'est sur la base du Droit naturel et en exerçant leur raison que les hommes se choisissent un Gouvernement : ceux qui détiennent le pouvoir temporel le reçoivent donc de la nation, et seulement indirectement de Dieu. Ainsi, ces arguments, qui préparent le terrain aux révolutionnaires, s'inscrivent dans une longue histoire européenne de luttes de pouvoirs dont les épisodes, si divers soient-ils, sont parcourus par un même mouvement d'émancipation au cours duquel se forme et se développe ce que Georges de Lagarde a appelé « l'esprit laïque »[7].

J'aimerais maintenant suggérer – à l'encontre de ceux qui pensent qu'aujourd'hui, enfin, on voit les choses comme elles sont – que cette histoire est loin d'être terminée. Pour cela, je montrerai d'abord brièvement en quoi les présupposés anthropologiques qui sous-tendent la Déclaration des droits soulèvent aujourd'hui de délicates questions. Et j'évoquerai ensuite l'importance du ré-équilibrage en faveur des idées traditionnelles qui s'est mis en place dans la période post-révolutionnaire ; un compromis qui aujourd'hui, après la retombée de l'engouement pour le marxisme, semble avoir trouvé un second souffle – si on peut parler de souffle à propos d'un état de choses qui ressemble plutôt à un calme plat.

Au cours des débats qui aboutirent à la Déclaration des droits adoptée le 26 août 1789, les partisans des *devoirs* s'opposèrent aux partisans des *droits*, aux têtes desquels figurait Sieyès. Que signifie au juste le fait que le terme de *droits* se soit imposé ?

7. Voir G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 5 volumes, 1956-1963.

Il signifie que les Constituants ne regardent pas l'état social comme étant l'état naturel des êtres humains, qu'ils ne conçoivent pas ceux-ci comme étant toujours déjà engagés dans la vie en société. Mais qu'au contraire la plupart d'entre eux évaluent l'état social (qu'ils identifient à l'organisation politique de la société, à sa « constitution ») à partir d'un point de vue extérieur, en considérant ce que chaque individu perd ou gagne à s'y engager. L'être humain est donc censé jouir de certains « droits » inhérents à sa nature, celle-ci étant conçue comme le noyau pré-social qui fait de lui un *individu* à part entière. Dans cette perspective, la meilleure constitution est évidemment celle qui préserve ces droits et leur offre des garanties de réalisation.

Le terme de *droit* a donc, en réalité, deux acceptions. Il importe d'autant plus de les distinguer que l'on glisse facilement et sans s'en rendre compte de l'une à l'autre. Lorsqu'il fait couple avec le mot *devoir*, *droit* renvoie à un état social constitué où les citoyens ont des obligations mutuelles. Mais ce mot de *droit* peut également être utilisé de telle manière qu'il n'implique ni réciprocité ni lien contractuel. Il exprime alors l'idée que chaque être humain jouit *par nature et légitimement* de ce qui lui permet de se conserver. Comme le déclare alors l'un des membres de l'Assemblée : « Pour qu'une constitution soit bonne, il faut qu'elle soit fondée sur les droits des hommes et qu'elle les protège évidemment ; il faut donc, pour préparer une constitution, connaître les droits que la justice naturelle accorde à tous les individus »[8]. Les membres de l'Assemblée disposent d'une telle connaissance : les théoriciens du Droit naturel l'ont élaborée au cours des deux siècles qui précèdent la Révolution.

8. Cité par M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, p. 45.

Ceux-ci, philosophes et juristes, n'ont nullement rompu avec la philosophie politique et la philosophie du droit élaborées par les théologiens[9]. Ils n'ont donc jamais cessé de considérer l'être humain comme créé par Dieu. La déclaration d'indépendance des États-Unis (1776), qui joue un rôle capital dans l'élaboration de la Déclaration de 1789, le dit très clairement : « *We hold these truths to be self evident : that all men are created equal ; that they are endowed by their Creator with certain inalienable rights ; that among these rights are life, liberty, and the pursuit of happiness ; that to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from he consent of the governed* ».

L'idée que le Droit naturel présuppose une anthropologie religieuse est familière aux juristes du XVIII^e^ siècle. Comme le rappelle un traité de droit constitutionnel publié en 1775, « On ne peut pas dire que le Pouvoir Suprême soit purement humain dans sa fondation, puisqu'il descend du Droit naturel ». L'auteur n'a pas même à expliciter le rapport entre le Droit naturel et Dieu : pour les lecteurs de son temps, cela va de soi.

Aujourd'hui, lorsque nous lisons les articles qui forment la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, ceux-ci nous paraissent au contraire énoncer des principes aussi laïques qu'universels. C'est que la Déclaration, en se donnant comme l'énoncé de principes premiers, fait oublier l'anthropologie qui la sous-tend. Mais si nous ramenons celle-ci au jour, si nous l'examinons et la confrontons aux connaissances dont nous

9. Pour une indication synthétique de cette filiation, voir M. Weber, *Le Savant et le politique*, Bourgois, 1963, p. 126. Pour une étude détaillée, on peut se reporter aux travaux de M. Villey et à ceux du médiéviste anglais W. Ullmann.

disposons aujourd'hui – autrement dit, si nous rétablissons le pont qui devrait normalement relier philosophie politique et anthropologie générale –, il est possible que la Déclaration se révèle moins laïque (et aussi moins universelle) qu'on veut bien le croire. Il est possible que sous l'individualisme de la Déclaration nous retrouvions encore une fois le partage entre immanence et transcendance, puisqu'en définitive, c'est Dieu qui donne son être au sujet des Droits. Il est possible que nous soyons conduits à regarder ce sujet comme le fruit d'une idéalisation, et du coup à nous interroger sur la conception que la pensée démocratique nous propose de la liberté et des liens sociaux. Je reviendrai sur cette question.

Arrêtons-nous maintenant un moment sur les décennies qui suivent la Révolution, une période dont l'atmosphère n'est pas sans analogie avec le climat de restauration dans lequel nous vivons aujourd'hui. En un sens, le XIX^e^ siècle poursuit l'œuvre de la Révolution et en assure la viabilité[10]. L'inspiration rousseauiste, par exemple, s'alliait volontiers à une certaine fascination pour l'*un*, et il y avait là, comme Benjamin Constant l'a bien compris, un danger, un germe de totalitarisme auquel les institutions démocratiques devaient parer. C'était un pas vers la modération, non un pas en arrière. On ajoute habituellement, pour faire un bilan positif de cette période, que la contre-révolution *politique* a échoué et que l'Église a fini par accepter la République.

10. Voir *Le Siècle de l'avènement républicain*, sous la direction de F. Furet et M. Ozouf, Gallimard, 1993, et P. Rosanvallon, *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, 1992.

Cependant, on ne peut pas dire que les idées non spécifiquement politiques de la contre-révolution aient échoué au même degré. Au lieu de s'opposer frontalement au nouvel état des choses, certaines de ces idées, comme Paul Bénichou l'a bien montré, se sont mêlées aux courants d'idées progressistes au point de se confondre avec eux et, ainsi, ont fait leur chemin[11].

Prenons un exemple. En 1802, Chateaubriand publie le *Génie du christianisme*. Il s'agissait alors, comme lui-même s'en explique dans les *Mémoires d'outre-tombe*, de s'opposer au mouvement philosophique qui avait produit la Révolution, de restaurer la première base de la société et de faire revenir les fidèles sous la houlette de leur Pasteur. Dans le *Génie du christianisme*, l'âme s'envole sur les ailes de la poésie, elle se tourne « vers l'enfance, vers le pays natal, et, au-delà, vers la patrie céleste dont la vie nous sépare ». Trente-cinq ans plus tard, en 1837, Chateaubriand écrit que si cet ouvrage était encore à écrire, il le composerait différemment. « Je ferais voir, dit-il, que le Christianisme est la pensée de l'avenir et de la liberté humaine ; que cette pensée rédemptrice et messie est le seul fondement de l'égalité sociale »[12]. On voit qu'à la fin de sa vie, Chateaubriand, tout contre-révolutionnaire qu'il fut, ne se trouvait pas si loin des progressistes qui, autour de lui, voyaient dans un christianisme sécularisé et réduit à son noyau moral un message universel.

Autre exemple : Lamartine. Lamartine, lui, est un libéral. Mais cela ne l'empêche pas de sentir comme Chateaubriand que poésie et religion partagent cette dimension d'infini dans laquelle

11. Voir P. Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain, 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, José Corti, 1985.
12. F.-R. de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Le Livre de Poche, 1973, tome I, p. 534.

l'être humain, selon eux, est appelé à s'accomplir. Seulement, au couple formé par poésie et religion, Lamartine ajoute la philosophie. La poésie, écrit-il dans la *Mort de Socrate*, fait sentir à l'homme « ce quelque chose de plus qu'humain qui l'a fait nommer la langue des dieux. C'est du moins la langue des philosophes, si la philosophie est ce qu'elle doit être, le plus haut degré d'élévation donné à la pensée humaine, la raison divinisée : la métaphysique et la poésie sont donc sœurs, ou plutôt ne font qu'une ». Paul Bénichou, qui cite ce passage, ajoute que Lamartine était alors sous l'impression de la traduction de Platon par Victor Cousin, et que ce dernier lui apparaissait presque comme un Platon contemporain[13].

Victor Cousin, homme politique et philosophe spiritualiste, eut à défendre l'enseignement de la philosophie contre les attaques du clergé. Il souligna alors le fait que l'instruction publique était l'une des fonctions l'État et que celui-ci avait la charge de former l'homme et le citoyen. Mais il reprit aussi un argument auquel les philosophes chrétiens avaient souvent eu recours dans les siècles passés : l'enseignement de la philosophie, loin d'aller à l'encontre de la religion, lui apporte l'appui de la raison. La philosophie enseigne « ces grandes vérités naturelles… qui composent en quelque sorte le patrimoine de la raison humaine ; vérités sans lesquelles il n'y a aucune religion révélée possible, ni aucune société quelle qu'elle soit, monarchique ou républicaine, parce que, sans elles, il ne peut y avoir de véritable morale ni publique ni privée »[14].

13. P. Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain*, p. 180.
14. V. Cousin, *Défense de l'Université et de la philosophie. Discours prononcés à la chambre des pairs dans la discussion de la loi sur l'instruction secondaire (avril et mai 1844)*, 1845.

Lamartine nous paraît aujourd'hui bien désuet. Et pourtant, l'alliance de la poésie et de la métaphysique qu'il revendique dans la *Mort de Socrate* n'est pas si éloignée de celle en faveur de laquelle Heidegger a plaidé, faisant du langage poétique une approche de la vérité de l'être.

Victor Cousin nous semble bien conventionnel. Et pourtant, cette manière qu'il a de ménager la chèvre et le chou en faisant comme si humanisme laïc et références religieuses étaient en harmonie nous renvoie à une forme de discours contemporaine qui a une propriété remarquable, celle de rendre indiscernables les uns des autres croyants et incroyants. Les premiers en effet, gardant précieusement leurs convictions en leur for intérieur, s'alignent extérieurement sur les savoirs sécularisés[15] ; alors que les seconds – du moins ceux qui, tout incroyants qu'ils soient, reprennent spontanément certains traits de la caste sacerdotale dont ils constituent un avatar moderne – exercent leur magistère en l'auréolant d'un langage religieux.

L'idée de Raison offrait déjà, depuis longtemps, une sorte de lieu intermédiaire entre ces deux pôles contraires : notion bipolaire, l'idée de Raison renvoie d'un côté à l'exercice rigoureux de la pensée en tant que celle-ci s'efforce d'appréhender le réel, et de l'autre aux principes fondamentaux qui jettent un pont entre l'esprit humain et l'ordre divin. Victor Cousin est donc fidèle à la tradition lorsqu'il présente la philosophie à la fois comme « la meilleure gymnastique de l'esprit » et comme la dépositaire des vérités religieuses universelles. Mais, au lieu

15. L'ouvrage de Charles Taylor, d'ailleurs excellent, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1989), offre un bon exemple de ce christianisme sécularisé.

d'expliciter les tensions qui se produisent inévitablement entre les deux pôles de l'idée de Raison, il s'efforce de les neutraliser.

Cela ressemble à ce qui se passe aujourd'hui où une langue de bois assez largement répandue s'emploie à faire comme si pensée sécularisée et pensée spiritualiste avaient trouvé le secret de la plus parfaite union – comme si leur association offrait enfin le point de vue qui permet de voir les choses comme elles sont. Ce discours conformiste présente, il est vrai, deux grands avantages.

D'abord, il permet de sauvegarder et de recycler tout un fonds de discours qui reste très précieux tant qu'une nouvelle mine de discours n'aura pas été prospectée et rendue exploitable. En effet (Freud l'a bien vu, mais il n'y a pas besoin d'être Freud pour le constater) on ne renonce à une chose que lorsqu'on a trouvé autre chose pour la remplacer.

Ensuite, ce compromis à bon marché entre réalisme et spiritualisme permet également de sauvegarder un certain degré d'idéalisation. Sans doute le compromis ainsi aménagé entre l'idéal et la réalité se révèle-t-il, dès qu'on y regarde de près, assez inadéquat à celle-ci. Mais l'inadéquation ne se laisse pas facilement repérer tant que certaines cloisons séparent nos conceptions générales les plus nobles des savoirs spécifiques et roturiers, permettant ainsi d'éviter que les premières, en étant mises en contact avec les seconds, se révèlent incompatibles avec eux. Ainsi le découpage des savoirs aide-t-il la conscience de soi à préserver ce qu'elle désire toujours préserver : un rapport à la complétude qui soit le moins possible rogné par les exigences de la réalité.

Dans son introduction à un ouvrage de Max Weber, *Le Savant et le politique*, Raymond Aron rappelle ce qu'il considère être les

règles fondamentales du travail scientifique. Les deux premières correspondent à des exigences qui vont de soi dès lors que la libre activité de la raison est préférée au principe d'autorité : « absence de restriction dans la recherche et l'établissement des faits » et « absence de restriction au droit de discussion et de critique ». La troisième – « l'absence de restriction dans le droit de désenchanter le réel » – nous intéresse davantage ici. Elle nous rappelle un point que Bachelard a bien souligné : dans le travail scientifique, le principe de plaisir doit se subordonner au principe de réalité.

Il est bien rare en effet qu'une découverte scientifique constitue une bonne nouvelle pour le narcissisme humain. En règle générale, au contraire, le progrès des connaissances inflige des amputations douloureuses au corps de représentations qui nous permettaient de nous installer dans un certain rapport à la complétude. Il y a là-dessus une page fameuse de Freud, dans laquelle il évoque les pénibles démentis que la science a infligé à la « mégalomanie humaine », à notre « égoïsme naïf », à notre narcissisme : la terre a cessé d'être le centre de l'univers pour devenir une parcelle insignifiante de l'univers ; l'homme a perdu sa place privilégiée dans l'ordre de la création pour devenir un rameau de l'évolution animale ; et enfin la conscience de soi doit reconnaître « qu'elle n'est seulement pas maître dans sa propre maison », que toute une part de la vie psychique qui sous-tend l'existence du moi lui échappe[16].

On pourrait allonger la liste. Comme le fait justement remarquer Marcel Gauchet dans *Le Désenchantement du monde* à propos de la période post-révolutionnaire (ou post-théocratique),

16. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, fin de la dix-huitième leçon.

« Toute la difficile mise en place du fonctionnement démocratique moderne va passer, précisément, par le *deuil* de cet idéal d'un soi social présent immédiatement à lui-même. »[17] En dépit du chemin qui a déjà été accompli, nous ne sommes pas encore au bout de nos peines (c'est ce que j'ai voulu montrer dans ce chapitre). Une tendance que nous avons héritée du romantisme et qui est encore assez répandue aujourd'hui consiste à ménager un compromis entre, d'une part, une conception de l'être (et par conséquent de l'être-soi) enracinée dans un idéal de complétude et, d'autre part, une reconnaissance de l'existence concrète, ordinaire et séculière. Cette propension, souvent soutenue par une réelle bonne volonté, n'est pas sans analogie avec celle qui, à l'époque de la Révolution, se traduisait par la recherche d'un équilibre entre monarchie et idées démocratiques. Beaucoup d'intellectuels, en somme, s'efforcent de sauver l'ancien régime. Mais la plupart du temps sans le vouloir (ce sont les « malgré nous » du conservatisme), tout simplement parce que, les moyens de penser autrement restant dispersés et peu visibles, ils n'ont pas encore pris corps. Mais ils le feront. Le passage de ce qui vient d'en haut à ce qui vient d'en bas ne s'arrête pas aux changements que les Lumières ont appelés de leurs vœux (l'émancipation politique et matérielle des hommes grâce à la démocratie et au développement économique et technique). D'autres changements sont en cours, qui touchent à l'idée que nous nous faisons de ce que nous sommes et de ce qu'est la société.

17. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985, p. 248. C'est moi qui souligne.

Notons, pour finir, que la distinction philosophique entre l'empirique et le transcendantal, ainsi que la séparation entre le domaine des faits (les sciences) et celui des Valeurs (qui serait le domaine propre des idées) prolongent à certains égards l'ancien partage entre la Raison et la Foi. Il s'agit dans tous les cas de soustraire ce qui vient d'en haut aux assauts de ce qui vient d'en bas. Il s'agit, en d'autres termes, de soutenir le sentiment de sa propre valeur contre ce qui le relativise. C'est là un touchant témoignage de la vulnérabilité humaine. L'organisme se protège au moyen d'un système immunitaire, notre psychisme aussi.

7.
Pourquoi renoncer au partage dualiste entre matériel et spirituel ?

« Avoir de l'esprit », « reprendre ses esprits », « Saint-Esprit », « esprits de la forêt » : les différents sens du mot *esprit* tournent autour d'une activité ou d'une puissance immatérielles. Celle-ci nous paraît souvent vague ou imaginaire ; pourtant, elle s'enracine dans une réalité tout à fait quotidienne : l'expérience que nous avons de nous-mêmes. Chacun sait en effet que cette expérience comporte deux versants. Un versant visible : notre corps et l'environnement que nous percevons. Un versant invisible : notre activité mentale, la conscience que nous avons de cette activité en même temps que de nous-mêmes, le sentiment de notre durée.

Le mot *spirituel* a lui aussi plusieurs sens : ce qui est relatif au domaine de l'intelligence ; ce qui constitue un accomplissement de soi par l'esprit ou une forme d'élévation morale ; ce qui relève du religieux. Ces différents sens ne s'excluent pas, ils peuvent se mêler, il arrive donc souvent qu'on glisse de l'un à l'autre sans s'en rendre compte. Ainsi, dans l'autobiographie de Stefan

Zweig, *Le Monde d'hier*, l'auteur ou plutôt le traducteur emploie souvent le mot *spirituel*. À propos, par exemple, de sa correspondance avec Romain Rolland durant la Première Guerre mondiale, Stefan Zweig parle de « fraternité spirituelle ». J'ai d'abord pensé que Zweig manifestait ainsi des convictions spiritualistes. Certaines des images qu'il utilise, des valeurs qu'il reconnaît semblent aller dans ce sens ; par exemple lorsqu'il parle de Rilke comme d'« une de ces natures magiques qui… sont portées par leurs visions, comme par des ailes d'ange, à travers tous les espaces vierges de l'imagination. » Mais d'autres passages montrent au contraire que Zweig n'est pas spiritualiste. Notamment lorsqu'il parle de Freud. C'est peu de dire que Zweig admire Freud. Il voit en lui et l'auteur d'une « révolution philosophique », l'explorateur intrépide d'un « monde trop terrestre », l'intelligence intransigeante qui s'aventure au-delà des visions idéalisées de l'être humain. « Au cours des ans, écrit-il, une conversation avec Freud m'avait toujours procuré la plus haute jouissance intellectuelle ». Le son de cloche que donne Carl Gustav Jung est bien différent. Freud, dira-t-il après la Seconde Guerre mondiale, manquait totalement de culture philosophique – il n'avait même pas lu Kant –, et en plus de cela, il était regrettablement obstiné dans ses vues. Dans une lettre de 1934, à propos de Freud, Jung écrivait qu'il se sentait « incapable d'approuver son matérialisme sans âme »[1].

Pour Jung comme pour Zweig, le « spirituel » importe au plus haut point. Mais le terme n'a pas du tout le même sens chez

1. Voir E. Roudinesco, « Carl Gustav Jung : de l'archétype au nazisme. Dérives d'une psychologie de la différence », *L'Infini*, automne 1998.

l'un et chez l'autre : Jung est spiritualiste, Zweig ne l'est pas. Cet exemple illustre bien le fait que le couple de mots matériel/spirituel ne renvoie pas à *une* distinction comme cela paraît d'abord être le cas, mais à *deux*.

La première distinction correspond à l'usage de ce couple de mots dans le langage ordinaire. Le spirituel y renvoie à la vie de l'esprit, il implique une curiosité intellectuelle ou artistique, un souci de soi et des autres ; cela par opposition aux besoins corporels, aux tâches utilitaires et aux plaisirs qui dépendent directement de ce que l'argent permet d'obtenir. Dans cette perspective, il est tout à fait possible d'être « matérialiste » (au sens où l'on ne croit pas que l'esprit humain ait une origine surnaturelle ou transcendante) tout en accordant la plus grande valeur à la vie de l'esprit.

La seconde distinction correspond à l'usage du couple matériel/spirituel dans le langage religieux ou philosophique. On y retrouve la hiérarchie de valeur qu'implique le langage ordinaire. Seulement cette hiérarchie ne se contente plus de distinguer deux niveaux à l'intérieur de notre nature : elle oppose globalement le monde naturel et immanent à un monde surnaturel et transcendant. C'est ce dualisme auquel il faut envisager de renoncer.

Le fait que le couple de mots matériel/spirituel recouvre en réalité deux distinctions n'est pas clairement perçu par les usagers du langage ordinaire. Mais ce fait n'est pas toujours vu plus clairement par les « intellectuels » – je suis moi-même étonné qu'il m'ait fallu tant de temps et d'effort pour y parvenir, alors qu'une fois formulée noir sur blanc, la chose me paraît simple et évidente. Cette étonnante myopie s'explique, me semble-t-il, par trois raisons.

La première est que la pensée laïque s'est développée jusqu'à présent sans remettre en cause le partage entre matériel et spirituel. Certes, le matérialisme affirme que l'esprit ne saurait exister indépendamment de la matière. Cependant, nier l'un des termes d'une distinction au profit de l'autre ne suffit pas pour abolir celle-ci, car on reste ainsi tributaire des termes que cette distinction impose (j'y reviendrai plus loin à propos de Marx). En outre, la pensée laïque contemporaine, si elle ne veut pas paraître ouvertement idéaliste ou spiritualiste et encore moins se fonder sur l'existence de Dieu, tend cependant à maintenir ces références sous une forme discrète : elle parlera des « Valeurs spirituelles » ou de la « transcendance », en laissant entendre que ces notions font évidemment partie de l'humanisme universel. En lisant un journal ou un magazine, par exemple, il est banal de trouver dans le compte rendu d'un livre plus ou moins philosophique des lignes telles que celles-ci : « On saluera d'autant plus la générosité spirituelle de l'auteur que l'ouvrage se conclut par une méditation métaphysique de haute volée sur les mérites de la transcendance. Ne serait-ce que pour ces dernières pages, le livre doit être lu : le testament imparfait d'un humaniste accompli. » Cette transcendance, il est préférable de laisser subsister autour d'elle un flou artistique, car si on cherchait à en éclaircir la nature, elle se révélerait peut-être inconsistante.

La seconde raison pour éviter de préciser que le terme de « spirituel » recouvre deux significations très différentes, c'est que l'intellectuel, le lettré a généralement établi sa demeure psychique dans le monde des livres, et souvent même, plus spécifiquement, à l'intérieur d'un savoir et d'une vie sociale universitaires. Pour lui, le monde de la pensée, le monde « spirituel » est donc bien réel. Celui-ci confère sa dignité au magistère qu'il

exerce : comparée aux activités qui sont plus proches du monde matériel, la sienne lui paraît d'une nature supérieure. De sorte que l'ancien partage continue de former le cadre implicite de sa pensée, même lorsque Dieu n'est plus là pour le fonder. Ceci est sans doute plus vrai de la philosophie. Dans cette discipline en effet, le rapport de l'activité de pensée à son objet, *la* vérité, confère à cette activité la valeur d'un accomplissement de soi supérieur. Pour le théologien, l'activité intellectuelle de recherche de la vérité rapprochait de Dieu, puisque Dieu pense et qu'il pense la vérité. Ainsi, pour Thomas d'Aquin, l'ordre de la vérité est le même que l'ordre de l'être. Cette identification de la vérité et de l'être (si forte dans la pensée européenne – et si étrangère, par exemple, à la pensée chinoise) est évidemment loin d'avoir disparu du champ philosophique (elle reste très présente, par exemple, chez Heidegger).

Quant à la troisième raison, nous l'avons déjà rencontrée. Elle est sous-jacente aux deux premières. Nous désirons. Nous désirons qu'il existe un monde meilleur constituant notre véritable demeure et nous permettant de nous élever au-dessus des soucis, des souffrances, de la dépendance et des humiliations auxquels nous expose notre appartenance au monde ordinaire. Un tel désir n'agit pas seulement *de l'extérieur* sur l'activité rationnelle en l'éclipsant par moments tout en la laissant intacte et identique à elle-même. C'est également *de l'intérieur* qu'il travaille notre pensée. Le désir stimule la pensée ; mais il la détourne aussi, la freine ou l'aveugle, car il tend à enrôler insidieusement les constructions intellectuelles pour les placer à son service. L'exemple du flou persistant dans la distinction entre matériel et spirituel nous montre comment la pression qu'exerce notre désir peut triompher du discernement conceptuel.

Cet exemple rejoint l'observation faite plus haut à propos de la notion d'idéal ; car dans ce cas également c'est la pression du désir qui brouille la frontière conceptuelle entre deux sortes de biens en réalité tout à fait différents (celui qui nous convient dans le cadre de la condition humaine et celui qui nous convient parce qu'il nous laisse espérer le dépassement de celle-ci).

Venons-en maintenant au point central de ce chapitre : est-il possible d'élaborer une représentation séculière de l'être humain tout en maintenant l'ancien partage entre matériel et spirituel ?

On peut commencer par rappeler que chez Platon, l'essor de la pensée rationnelle s'inscrivait dans un cadre religieux. La recherche platonicienne de la vérité n'est pas une simple démarche de connaissance : elle exige une conversion et se traduit par une ascension de l'âme vers le divin, lieu de son véritable accomplissement. Bien entendu, le Spirituel, l'Idéal, les Valeurs, la loi morale ou l'*authentic self* nous proposent aujourd'hui des représentations de l'accomplissement qui ne se fondent plus en Dieu. Mais, nous l'avons vu, le partage fondamental entre ce monde et une réalité supérieure n'en subsiste pas moins sous cette accommodation au monde profane. Les « intellectuels » sont donc aujourd'hui contraints à louvoyer : d'un côté, il leur faut bien penser à partir du cadre traditionnel impliquant une référence à la transcendance, puisqu'ils n'en ont pas d'autre sous la main ; d'un autre côté, comme il tiennent aussi à se démarquer de la religion et des gens d'église, ils doivent masquer ce recours à la transcendance en le mariant à un discours séculier.

Mais ce n'est pas là un mariage heureux. Notamment parce qu'il ne permet pas de fonder ce qui doit être sur ce qui est. D'une manière générale, les sociétés humaines, dans leur effort

pour combattre la réalité de « ce qui ne va pas », s'appuient sur quelque chose qu'elles jugent être non moins réel (l'ordre créé par les liens de parenté, le Cosmos, la Nature, le plan divin, la Raison, etc.). Elles ancrent ce qu'elles considèrent comme souhaitable dans une conception de la réalité. À cet égard, la tentative moderne de faire de la loi morale une instance ultime (à la place de Dieu qui, dans le christianisme, en fonde les exigences) constitue peut-être moins un aboutissement qu'un échec. La pensée européenne a connu des définitions de la réalité qui viennent d'« en haut » et d'autres d'« en bas », et elle s'est employée, à travers son histoire, à aménager les rapports entre ces deux sources. Lorsque l'évolution des sociétés, des techniques et des connaissances issues de ce monde rendaient impraticable une forme d'aménagement qui jusque-là s'était montrée viable, force était de remanier la conception des rapports entre ce qui venait d'en haut et ce qui venait d'en bas. Le fait est qu'au cours de ces remaniements successifs, la part dévolue au spirituel ou à la transcendance dans la définition de la réalité a sérieusement diminué au profit du niveau matériel – ce que Max Weber a résumé par une formule fameuse : « le désenchantement du monde ».

Il y a là de quoi rehausser la posture héroïque de l'« intellectuel » et son sentiment de camper dans une forteresse assiégée. Il est tenté de reprendre à son compte une version laïcisée de la fonction sacerdotale et de s'assigner la tâche de redonner du poids au spirituel afin que la balance humaine ne penche plus aussi fâcheusement du côté du matériel. Son désir de réparation (un désir auquel, sans doute, personne n'échappe tout à fait) se présente alors à lui comme un impératif moral universel, comme une pure manifestation de bonne volonté.

Mais si un tel combat prolonge sous une forme laïcisée celui qu'à travers les siècles le clergé ne cessa de mener, il le prolonge dans des conditions bien plus défavorables. En effet, dans l'esprit des administrateurs et pasteurs de la chrétienté médiévale et dans l'esprit de beaucoup de leurs ouailles, les *spiritualia* ne se réduisaient nullement à ces abstractions que nous appelons « les Valeurs ». C'étaient des biens non moins réels que les *materialia*, et qui entretenaient un lien essentiel à la fois avec la nature réelle de l'être humain et avec « Celui qui est ». Comme les biens matériels, ils circulaient à travers tout un réseau d'échange (dont le sacrifice de la messe était à la fois le cœur et le modèle). Mieux, les deux réseaux interféraient : des biens matériels pouvaient s'échanger contre des biens spirituels, et certains biens spirituels tels que les reliques ou l'Eucharistie se manifestaient à travers une matière. En somme, dans l'« économie » du christianisme, les inconvénients du dualisme sont compensés – dans une certaine mesure – par la personne du Christ, la théologie de l'incarnation et l'ensemble des pratiques et institutions qui s'y rattachent. Certes, étant donné l'effort que faisaient les gens d'église pour ancrer la représentation de soi dans les fins dernières et du même coup justifier la hiérarchie ecclésiastique et politique par le canal de laquelle « l'économie du salut » était censée s'accomplir, leur discours apparaissait à beaucoup (en particulier aux fidèles qui se tournèrent vers la Réforme) comme une falsification hypocrite. Il n'empêche que l'incontestable existence de Dieu et le texte de la Révélation entouré de ses commentaires autorisés jouaient dans la Chrétienté un rôle comparable à celui que remplissent aujourd'hui pour nous les pages économiques du *Monde*. Nous avons beau penser que le discours économique est plus que jamais utilisé

par les puissants de la terre pour asseoir leur domination, cela n'empêche pas que, précisément, s'ils peuvent en faire cet usage, c'est qu'un large accord s'est formé autour de l'idée que « tout repose sur l'économie ». Aujourd'hui donc, la logique du contrepoids (les « Valeurs » contre le matérialisme) ne permet plus guère d'ancrer ce qui doit être dans une conception partagée de ce qui est. C'est là la rançon d'une autre grande évolution, celle qui a conduit à l'idée que chacun existe par lui-même (le « sujet autofondé » pour recourir à une expression plus sophistiquée).

On parle habituellement, à propos de l'histoire de l'Europe, d'un processus de sécularisation. Mais il ne faut pas oublier l'autre mouvement qui l'accompagne comme son ombre : la radicalisation progressive de la conception chrétienne de la personne. Il fallait bien préserver une idée de soi qui résiste à la naturalisation envahissante du monde ; une idée de soi qui, en mettant en avant l'existence propre du sujet, son caractère de substance – de substance d'une autre nature que celle du monde environnant –, lui permettait de prendre une part active au mouvement conquérant d'objectivation et de domination de la nature.

On rappelle volontiers le fait que, dès le Moyen Âge, les tensions entre représentants du pouvoir spirituel (les papes) et détenteurs du pouvoir temporel (les empereurs, les rois, les princes) donnèrent lieu à des controverses sur la source du pouvoir ; qu'à la faveur de ces tensions, puis à la suite des guerres de religion, l'idée de l'autonomie du politique et même de la souveraineté du peuple se frayèrent un chemin. Le tableau du processus de sécularisation fait également la part belle au redéploiement de la culture païenne qui s'associe à la Renaissance, ainsi qu'au

développement d'une bourgeoisie marchande. Mais ce processus se double d'un mouvement religieux de rénovation du christianisme et de remaniement des rapports entre le visible et l'invisible. Comme on sait, la foi protestante institue un rapport direct entre le chrétien et Dieu, et regarde comme superstitieuses et païennes les formes de médiation qui, dans le catholicisme, justifient et sacralisent la fonction du clergé (l'anticléricalisme protestant précède de beaucoup l'anticléricalisme à la française). Si le protestantisme justifie la vie en ce monde et combat l'ancienne hiérarchie couronnée par l'idéal monastique, c'est en substituant à celui-ci une nouvelle forme d'accomplissement de soi : l'enceinte invisible de la subjectivité prend la place de ce haut lieu spirituel visible qu'était le monastère. À la réévaluation du monde profane se combine ainsi un approfondissement du christianisme, et à un humanisme nourri des classiques de l'Antiquité païenne un sens augustinien de l'intériorité. L'être-soi, au bout du compte, ne se fonde plus que sur le postulat d'un noyau intérieur, d'un *self* donné par nature, et la réalité qui rattache aux autres se réduit à l'exigence morale Au prix de ces remaniements, l'antique partage entre matériel et spirituel s'est maintenu, mais le « spirituel » s'est épuré au point que qu'il est devenu impossible de concevoir clairement en quoi pourrait bien consister la réalité du spirituel. Les sources religieuses, théologiques et métaphysiques qui rattachaient le « sujet » au monde d'en haut se sont taries, et celui-ci n'a pas encore repris racine dans le monde d'en bas.

Une dernière remarque sur le processus dit de sécularisation. Les savoirs profanes, au fur et à mesure qu'ils se sont développés, ont, comme on sait, revendiqué de plus en plus fortement leur émancipation de la tutelle imposée par la science qui prétendait

dominer toutes les autres : la théologie. On voit, à partir du XVII^e^ siècle, des laïcs qui, non contents de développer des connaissances profanes, s'emparent du riche fonds de pensée qui était jusqu'alors l'apanage des théologiens. L'université laïque d'aujourd'hui est portée à y voir un geste simple : celui grâce auquel le savoir prend congé de la religion. La réalité est plus complexe, car si ces philosophes laïcs libèrent le savoir de son ancienne subordination à la théologie, ils ne continuent pas moins de rivaliser avec celle-ci. Ils se mettent donc à l'école de sa rigueur et cherchent à élaborer dans la métaphysique le même savoir total que se réservait la *scientia divina*. Et si les philosophes prolongent l'humanisme de la Renaissance, ils réagissent en même temps contre son caractère littéraire, profane et insuffisamment systématique. Il faut donc nuancer l'idée que les professeurs de philosophie – du moins en France – se font souvent de leur discipline : en tant que représentants du pouvoir spirituel laïque (je reprends l'expression si juste employée par Paul Bénichou), ils ont tendance à surestimer ce qui les différencie des anciens détenteurs de ce pouvoir et à sous-estimer le fonds qui les y rattache.

En outre, des sciences qui nous paraissent aujourd'hui tout à fait profanes n'en furent pas moins étroitement associées à des spéculations théologiques. Au XVII^e^ siècle, physiciens et mathématiciens pouvaient difficilement échapper à l'idée que penser, c'était pénétrer les pensées selon l'ordre desquelles Dieu avait créé le monde. Cette idée obsédante (dont Koyré a si bien déployé les illustrations[2]) a sans doute contribué à accroître la confiance que ces conquérants du savoir plaçaient

2. Voir A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, « Tel », 1996.

dans les forces de la pensée humaine. Mais elle a aussi contribué à l'illusion qui invite le regard objectivant du sujet connaissant à se voir lui-même à la place du grand regard céleste. Jouissance inavouée qui, au fond, perpétue sans le dire la sanctification par les théologiens d'une activité de pensée qui les rapprochait de Dieu.

En somme, deux sources hétérogènes se mêlent dans le bréviaire de la modernité. La première valorise l'existence profane et l'intérêt pour les réalités de ce monde. Elle se traduit par des savoirs et des techniques qui s'appuient sur des observations, des expérimentations et des raisonnements reproductibles, en principe, par n'importe qui ; elle se traduit également par des pratiques (vote, liberté d'expression, libre choix du conjoint, etc.) qui reconnaissent la validité de l'expérience propre de chacun et sa liberté. La seconde source implique une intériorisation de la foi aux dépens de l'ordre théocratique, hiérarchique et autoritaire du christianisme. Elle correspond à un approfondissement de l'héritage chrétien par la pensée laïque : des valeurs morales qui ne sont plus orientées vers le Salut mais dont l'origine conserve cependant quelque chose de transcendant ; et une conception de l'individu qui reprend un certain nombre de traits d'abord attribués à la Personne divine (j'y reviendrai plus loin, à propos de la fascination qu'exerce la fameuse formule « Je pense donc je suis »).

Dans la conception moderne de l'individu se mêlent donc deux mouvements à certains égards contraires, mais qui pourtant se sont combinés pour soutenir l'idéal d'émancipation individuelle qui a dynamisé la modernité. Aux yeux de celui qui adhère à cet idéal, les deux mouvements semblent n'en faire qu'un ; cette unité ne lui paraît pas résulter d'un équilibre historique

et par conséquent transitoire entre plusieurs composantes ; elle témoigne au contraire de l'émergence d'un humanisme universel et fondé en raison.

Cependant cette unité, aujourd'hui, se fissure et se défait. En continuant de se développer, les pratiques et les savoirs qui prennent appui sur ce bas monde rongent de plus en plus les fondations spiritualistes sur lesquelles reposent encore nos représentations d'un noyau intérieur de l'individu. En somme, les possibilités de compromis qui, jusqu'à présent, avaient permis de faire évoluer les représentations que nous nous faisions de nous-mêmes et du monde tout en préservant les cadres les plus fondamentaux de notre tradition philosophique et religieuse, ces possibilités ont fini par s'épuiser. Il vient un moment où on ne peut plus faire du neuf avec du vieux. S'il en est bien ainsi, qu'on se tourne vers le spiritualisme ou qu'on le rejette au profit du matérialisme, on ne fera dans les deux cas que s'enferrer dans les présupposés qui constituent le sol commun à ces deux orientations.

Cependant, faire du neuf n'est pas hors de notre portée. Peut-être en va-t-il de l'au-delà du partage entre matériel et spirituel comme de cette histoire hassidique où le héros entreprend un long voyage à la recherche d'un trésor et finit par le trouver à son retour dans sa propre maison. La suite de l'enquête nous montrera que cet au-delà est tout simplement ici, dans l'étoffe même de notre vie quotidienne. Car, contrairement à ce qu'on dit souvent, pour éviter de tomber dans « un matérialisme sans âme », il n'est pas nécessaire de sauver par des valeurs spiritualistes notre pratique ordinaire de l'existence. En fait, en dehors des discussions religieuses ou philosophiques que certains d'entre nous ont de temps à autre, le partage entre matériel et

spirituel ne s'impose nullement. Dans la vie quotidienne, nous n'y pensons pas. Nous n'y pensons pas davantage que les Chinois, lesquels se passent d'un tel partage non seulement en pratique mais aussi en théorie. Il y a sans doute à cela quelques mauvaises raisons : le laisser-aller et l'oubli de soi dans la routine, l'affairement ou les soucis. Mais il y en a aussi de bonnes.

Le couple qui ne cesse de nous accompagner dans la vie quotidienne, c'est celui que forment le visible et l'invisible. Mais le couple du visible et de l'invisible ne correspond pas du tout au partage entre le matériel et le spirituel. Car visible et invisible constituent en fait les deux faces d'un même monde, de sorte qu'aucun des deux ne peut exister l'autre. Comme le rappelle justement le neurologue Antonio Damasio[3], le cours de nos idées et de nos sentiments ainsi que la conscience de notre continuité dans le temps ne sont pas détachables de la manière dont nous sommes corporellement présents à nous-mêmes, quelque part dans un environnement matériel. L'invisible et le visible constituent les deux versants de toute expérience de nous-mêmes, des autres et des choses. Dans son versant invisible, l'expérience que nous faisons de nous-mêmes n'est pas celle d'une réalité spirituelle existant indépendamment du monde sensible. L'idée du spirituel comme réalité autonome résulte plutôt d'une réaction de défense contre le caractère double de notre expérience. Réaction bien compréhensible : nous souffrons tant de voir le sentiment de notre durée intérieure contredit par notre trop visible impermanence ! Nous souffrons tant de voir la souveraineté de la conscience de soi violemment contredite par la force des choses et des autres dont nous dépendons !

3. Dans A. Damasio, *Le Sentiment même de soi*, Odile Jacob, 1999.

Comment ne pas désirer que le versant invisible de nous-mêmes soit fait d'une substance qui, contrairement à la matière, offrirait à la conscience une demeure stable et en parfaite affinité avec elle ?

8.
Marx, encore un effort pour sortir du dualisme

Platon affirmait que « nous sommes une plante non pas terrestre mais céleste »[1]. Son œuvre témoigne du grand geste de renversement par lequel il s'est efforcé de détacher l'être humain de son origine terrestre – la lignée de ses ancêtres de chair et d'os – pour lui montrer sa vraie racine dans un monde céleste. Marx défia la tradition spiritualiste qui remontait à Platon en engageant ses forces au service d'un renversement contraire : il fallait rendre l'homme à son ancrage terrestre, et pour cela, comme il l'écrivit dans l'*Idéologie allemande* et le réaffirma près de trente ans plus tard dans la préface de la deuxième édition allemande du *Capital*, il fallait remettre sur ses pieds la dialectique de Hegel qui marchait sur la tête.

Ce renversement a eu l'immense mérite de placer sur le devant de la scène intellectuelle une réalité que la philosophie avait toujours reléguée dans les coulisses : l'injustice sociale. Toutefois,

1. Platon, *Timée*, 90 a.

en dépit de sa volonté de reconnaître la réalité, Marx n'en a pas moins méconnu certains aspects essentiels auxquels sont consacrées les pages qui suivent.

D'abord, en faisant de l'économie la base de la société, Marx a involontairement prêté appui à la vision promue par les économistes libéraux. Vision dont les recherches en anthropologie sociale ont montré qu'elle est un préjugé[2], mais qui n'en reste pas moins dominante.

Ensuite, en renversant l'idéalisme de Hegel centré sur la conscience de soi, le matérialisme historique a fait l'impasse sur le désir d'exister. Écartant ainsi d'emblée une dimension essentielle de la vulnérabilité humaine, il rendait plus crédible sa vision prométhéenne de l'avenir. D'autant plus qu'en se focalisant sur l'exploitation, et faute de voir que celle-ci n'est que l'une des formes de violence engendrées par le conflit des désirs d'exister, il a fait sienne une conception de l'être humain excessivement optimiste.

La trame narrative de l'Histoire

Étudiant, j'ai aimé Platon et ses mythes un peu comme à vingt ans on aime la poésie. Plus tard, au cours des années 1970, j'ai été pris dans la vague marxiste. C'était une autre affaire : avec Marx, on devenait adulte ; désormais, on n'avait plus peur de regarder la réalité en face. « Être matérialiste, ça consiste à ne

2. Le parcours de Maurice Godelier illustre bien ce changement de paradigme : partageant d'abord la conviction marxiste selon laquelle l'économie est la base de la société, les faits l'ont conduit, comme ses collègues, à y renoncer.

pas se raconter d'histoires », avait déclaré Althusser à l'un de ses élèves. Marx promeut un double renversement. Un premier renversement dans la manière de penser *ce qui est* (le matérialisme historique), et un second renversement (la révolution) conduisant *de ce qui est à ce qui doit être*. À partir de là, il est tentant de chercher à distinguer entre les parties de son œuvre dans lesquelles Marx a su « ne pas se raconter d'histoires » et celles dans lesquelles, au contraire, il s'est trouvé séduit par ses propres espérances. On constatera par exemple, comme le fait Eric Hobsbawm, que même si les prévisions du *Manifeste communiste* concernant l'effondrement du capitalisme se sont révélées fausses, le tableau que l'ouvrage trace du capitalisme lui-même et de son développement demeure pertinent. En effet, les prédictions faites par Marx ne se déduisant pas aussi nécessairement qu'il le prétend de son analyse des faits, la fausseté des prévisions n'est pas un argument suffisant pour rejeter ses descriptions[3].

Cette manière de relire Marx est sans doute légitime ; toutefois, ici, je préfère partir de ce que Marx a lui-même affirmé à plusieurs reprises : que le communisme n'est pas un idéal que notre sens moral nous pousse à désirer, mais un état qui découle nécessairement de la réalité historique. Je ne veux pas dire par là que je partage la conviction de Marx sur les lois de l'histoire. Je veux dire que, pour penser *ce qui doit être* comme inéluctable (et non pas seulement comme souhaitable), il faut bien penser

3. Voir K. Marx and F. Engels, *The Communist Manifesto*, with an introduction of E. Hobsbawm, Verso, London, New-York, 1998, p. 16-22. Dans sa fameuse lettre à Weidemeyer du 5 mars 1852 (*Œuvres choisies*, Gallimard, « Idées », tome 1, 1968, p. 283), Marx résume en quelques lignes son apport essentiel : la « démonstration » que la marche de l'Histoire conduit nécessairement à un *happy end*.

ce qui est de telle manière que les germes de ce qui doit être s'y trouvent déjà. Il faut bien, autrement dit, que les croyances de Marx ne concernent pas seulement l'avenir, mais aussi qu'elles se mêlent à sa description de l'état des choses. En prenant ce fil conducteur, on peut espérer comprendre dans quelle mesure le marxisme rompt – ou ne rompt pas – avec la tradition qui enracine le sujet dans une réalité transcendante.

Marx se trouvait devant la difficulté d'élaborer un scénario qui devait être beaucoup plus réaliste que ceux qui l'avaient précédé, sans, toutefois, renoncer au *happy end*. Le problème ressemblait à celui qu'avaient dû affronter avant lui la théologie et la métaphysique chrétiennes (comment concilier l'existence des maux qui frappent la condition humaine avec la conviction que le monde répond à un ordre dans lequel l'homme est appelé à s'accomplir) ; avec cette différence que Marx, lui, devait se passer de la Providence divine. Malgré cette différence essentielle, la solution adoptée par Marx n'est pas sans rapport avec celles qui avaient été élaborées avant lui.

Les prophètes d'Israël avaient amorcé l'idée selon laquelle des événements à première vue déplorables se révélaient avoir une portée favorable si on les replaçait dans la logique d'ensemble qui leur donnait leur véritable sens. Israël est écrasé par l'Égypte ou l'Assyrie, mais ce mal est en réalité un bien, car il fallait qu'Israël soit puni pour ensuite revenir dans le droit chemin ; à travers la force des vainqueurs, il faut voir celle de Dieu qui poursuit ses fins[4]. Cette idée d'une « ruse de Dieu » sera sans cesse reprise par les théologiens juifs et chrétiens avant de devenir

4. Voir N. Cohn, *Cosmos, chaos et le monde qui vient. Du mythe du combat à l'eschatologie*, Allia, 2000.

chez Hegel « ruse de la raison ». L'idée que l'enchaînement des causes pouvait conduire de lui-même à la réalisation d'une fin traverse ainsi toute l'histoire de la réflexion occidentale sur la marche de l'histoire. « Il n'y a point de puissance humaine, déclare Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle*, qui ne serve malgré elle à d'autres desseins que les siens.[5] » D'une manière comparable, Marx affirmera, par exemple, que l'économie britannique, en ruinant l'agriculture et l'artisanat indiens, a préparé sans le vouloir et sans le savoir les voies qui conduiront au progrès de la société indienne. Ainsi, bien que « mue uniquement par les plus sordides intérêts », l'Angleterre « a été l'instrument inconscient de l'histoire[6] ».

Mais l'idée que le jeu des causes pouvait conduire de lui-même à un résultat quasi-providentiel, Marx l'avait également trouvée – sous une forme tout à fait sécularisée cette fois – chez des économistes comme Quesnay et Adam Smith : en échangeant librement entre eux dans le seul but de servir leur intérêt individuel, les agents économiques concourent sans le savoir à une régulation naturelle des prix et des marchandises qui est favorable au bien général. Avec cette idée d'une « main invisible », on pouvait concevoir une harmonie naturelle et non pas voulue par Dieu. Toutefois, en dépit de cet avantage, Marx ne pouvait reprendre à son compte l'idée de la main invisible car elle n'était pas compatible avec un aspect de son scénario auquel il ne pouvait renoncer : la lutte titanesque entre deux classes conduisant au *happy end* final. En effet, l'idée que les rapports

5. Cité par A. Funkelstein, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVII^e siècle*, PUF, 1995, p. 314 ; voir l'ensemble du chapitre IV, « Providence divine et cours de l'histoire ».
6. K. Marx, *Œuvres*, Gallimard, 1965, tome IV, p. 720.

économiques se régulaient d'eux-mêmes aurait conduit Marx à penser que les capitalistes, pour augmenter leurs profits tout en apaisant les « classes dangereuses », en viendraient d'eux-mêmes à rémunérer suffisamment les ouvriers pour qu'ils puissent acheter les marchandises qu'ils produisaient. Or, si réaliste que fut ce scénario, il était incompatible avec celui que Marx avait mis en place dans le *Manifeste du parti communiste*. De plus, Marx voyait bien – ce dont aujourd'hui encore nous devons lui savoir gré – que les conceptions harmonieuses de l'économie masquaient une réalité qui l'était beaucoup moins : l'exploitation des faibles par les puissants. Tout en continuant à penser que l'homme s'auto-engendre dans le travail, il retira donc à l'économie le beau rôle que des esprits éclairés et optimistes lui avaient confié. Pour Marx, faire de l'économie, c'est disséquer le corps de la réalité, un corps possédé par le démon de l'argent. « L'économie politique… ne fait qu'accomplir le reniement de l'homme », son but est « le malheur de la société » écrivait-il dans les *Manuscrits de 1844*[7]. Mais du mal sortira le bien : grâce à l'articulation des réalités économiques avec l'histoire de la lutte des classes, la rédemption s'opérera d'elle-même.

Marx avait ainsi élaboré un scénario historique extraordinairement puissant. Rejetant les abstractions de l'idéalisme allemand (qui ne pouvaient guère susciter l'intérêt hors des cercles universitaires), il avait adopté un réalisme emprunté aux économistes français et anglais, réalisme auquel il avait communiqué une vigueur nouvelle grâce à son sens des rapports de forces et son souci de la misère ouvrière. Cependant, loin de conduire la pensée de Marx à un pragmatisme qui aurait paru

7. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Flammarion, 1996, p. 136 et 61.

bien plat au regard de l'histoire chrétienne du salut et des perspectives prométhéennes exaltées par le mouvement romantique, ce réalisme implacable entrait au contraire au service d'un immense drame historique. Marx pouvait ainsi se démarquer avantageusement aussi bien des utopistes qui se perdaient dans les nuages que des réformistes aux petitesses de boutiquier.

Toute trace de l'action d'une substance spirituelle – Providence divine ou Esprit hégélien – avait, en principe, disparu. Restaient les « antagonismes », liés à des « contradictions » conduisant nécessairement à leur « solution ». Toutefois, au prix d'un glissement inaperçu, le terme de « contradiction » s'appliquait non pas seulement au discours (pourtant le seul domaine où il puisse y avoir contra-diction), mais à la réalité elle-même. Les lecteurs de Marx ne prêtèrent pas attention à ce prolongement masqué de l'idéalisme hégélien, ils ne semblèrent pas remarquer que deux réalités sont en elles-mêmes incapables de se contredire l'une l'autre, qu'elles sont seulement plus ou moins compatibles ou incompatibles entre elles. Emportés par la puissance du scénario, les marxistes ne voyaient pas que la richesse des riches et la pauvreté des pauvres, quelles que soient les tensions et les violences qu'elles engendrent, ne constituent pas une « contradiction » et ne sauraient par conséquent engendrer aucune « solution ».

Une anthropologie taillée à la mesure du grand scénario

Le scénario général étant ainsi retracé à grands traits, venons-en à notre question centrale : quelle est la conception de l'être humain que Marx a dû adopter pour garantir la validité de ses « lois de l'histoire » ? La réponse générale est celle-ci : ce qui définit

l'homme, c'est sa condition sociale, ou plutôt les conditions sociales déterminées dans lesquelles vivent des individus déterminés. Au-delà de l'analyse de ces conditions sociales, la question « Qu'est-ce que l'homme ? » n'a pas à être posée. Pourquoi ? Parce que s'il apparaissait que les maux qui accablent l'humanité ne relèvent pas seulement d'une condition sociale particulière mais de la condition humaine en général, le scénario ne pourrait plus fonctionner (un tel évitement n'est d'ailleurs pas propre à l'auteur du *Capital* : il traverse toute la pensée progressiste depuis la seconde moitié du XVIII[e] siècle jusqu'à nos jours).

Prenons un exemple. Dans *Le Capital*, Marx cite abondamment des rapports sur les conditions de vie et de travail des ouvriers. Le lecteur ne peut manquer d'être touché par ces tableaux accumulés de la souffrance humaine et de la dureté des maîtres ; il comprend que Marx puisse conclure un développement sur le rôle de la machine dans les ateliers par cette interrogation : « Fourier a-t-il donc tort de nommer les fabriques des *bagnes mitigés* ?[8] ». Plus loin, Marx cite Bernard Mandeville, cet anglais qui, au début du XVIII[e] siècle, peint la vie sociale avec une cruelle ironie et constate que, « dans une nation libre où l'esclavage est interdit, la richesse la plus sûre consiste dans la multitude des pauvres laborieux ». Mandeville, dit Marx, « écrivain courageux et forte tête[9] ». Cependant, en dépit de l'hommage qu'il lui rend, Marx n'aurait certainement pas été d'accord avec l'augustinisme de Mandeville, et plus précisément avec ses convictions concernant la méchanceté humaine. Marx en effet réussit ce miracle de nous peindre à longueur de pages les effets

8. K. Marx, *Le Capital*, Éditions sociales, 1976, tome I, p. 302.
9. *Idem*, p. 439.

de l'injustice sociale – un tableau qui ne donne pas une image très brillante de l'humanité – pour, finalement, dédouaner l'être humain de toute méchanceté et mettre les maux qu'il a stigmatisés sur le dos du seul système capitaliste.

En somme, tout en rejetant ostensiblement certains aspects de la pensée des Lumières (ce ne sont pas la constitution politique et les lois qui sont déterminantes, ce sont les forces productives et les rapports de production), Marx en conserve sans le dire la conviction que l'homme est bon. À cet égard, on peut même dire qu'il idéalise davantage la nature humaine que ne le faisait Rousseau. Celui-ci, au moins, avait montré dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité* que la condition sociale des êtres humains les avait « dénaturés » en développant leur désir, lequel est la source de leur perfectibilité mais aussi de leurs vices. En faisant sortir les hommes de l'ordre naturel régi par le besoin, disait Rousseau, le désir les pousse à exiger que les autres leur accordent la valeur démesurée qu'ils se donnent à eux-mêmes.

Une mise à l'écart du désir

Le désir ne joue aucun rôle dans la théorie de Marx – je veux dire : aucun rôle *explicite*. Les critiques qu'il adresse aux théories économiques de ses prédécesseurs n'ôtent rien à l'enthousiasme qu'il éprouve à l'égard de l'approche économique dans son ensemble, de sorte qu'il ne met pas en question les présupposés anthropologiques sur lesquels se fondent les sciences économiques. Marx a beau reconnaître à l'homme des besoins riches et variés, celui-ci reste un être de *besoins* cherchant ce qui lui

est *utile*. Voilà qui permet de réduire considérablement l'écart entre l'homme et l'animal (ou plutôt l'écart entre la représentation de l'un et de l'autre), réduction à la faveur de laquelle ce qui fait le caractère problématique de la condition humaine s'estompe singulièrement.

« On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra », écrit Marx, résumant ainsi les idées de ses adversaires ; mais « eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à *produire* leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence même de leur organisation corporelle[10] ». Marx aime les oppositions tranchées permettant d'allier idées simples et rhétorique efficace (comme par exemple dans une formule comme celle-ci : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience[11] »). Les idéalistes soutiennent la prééminence de l'esprit et de la conscience sur le corps et la matière ? Pour remplacer le faux par le vrai, Marx se contente de renverser leur position : les relations matérielles, affirme-t-il, sont la base de toutes les relations entre les hommes[12]. Ce procédé présente l'inconvénient général de forger un matérialisme qui reste dans une relation de contre-dépendance à l'égard du dualisme ; et l'inconvénient particulier, dans le cas de la différence entre humains et animaux, de mettre dans le même sac la *conception idéaliste* de la conscience de soi et le *fait* que les humains ont conscience d'eux-mêmes. De sorte qu'en rejetant la conception il efface du même coup le fait. À tort : les humains

10. F. Engels et K. Marx, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, 1969, p. 25.
11. *Idem*, p. 37.
12. Lettre à Annenkov, 28 décembre 1846, *in Œuvres choisies*, Gallimard, « Idées », tome 1, 1968, p. 166.

ont conscience d'eux-mêmes, c'est là un fait aussi objectif que la production matérielle de leurs moyens d'existence. Pour un paléontologue, les traces laissées par l'inhumation d'un homme de Neandertal sont aussi objectives que des outils de silex, même si une telle pratique renvoie à des réalités moins tangibles comme, précisément, le sentiment de n'être pas seulement un animal. Écarter l'existence d'un monde spirituel indépendant de la matière constitue un parti pris scientifique tout à fait acceptable, mais ce qui l'est beaucoup moins, c'est d'exclure du même coup une approche non-dualiste de faits tels que la conscience de soi, comme si celle-ci n'était rien d'autre qu'une illusion de l'idéalisme.

Si on se fie à ce qu'affirme Marx sur la différence entre l'homme et l'animal (la production sociale des moyens d'existence *matérielle*), la question d'exister ne se poserait pas de manière plus problématique pour les êtres humains que pour les animaux. Cet évitement du caractère problématique de la condition humaine (le refus de reconnaître que les êtres humains sont des animaux qui, outre le fait de produire leurs moyens d'existence, ont conscience d'être – d'être trop peu, voire de ne pas être – et sont en proie à un désir qui est irréductible au besoin) cet évitement se révèle difficilement tenable. Lorsque Marx, par exemple, attire notre attention sur la souffrance des opprimés, celle-ci nous touche ; et si elle nous touche, c'est parce que nous pensons que les ouvriers dont il parle ont, comme nous, conscience de souffrir. Ainsi, alors qu'au niveau explicite et théorique, Marx fait comme s'il laissait de côté la conscience de soi, celle-ci n'en joue pas moins un rôle essentiel dans les raisons qui poussent le lecteur à adhérer à la dite théorie.

Le postulat de l'échange

Réduire le rôle de la conscience permet de passer sous silence l'existence du désir. Mais cela oblige Marx à déployer des moyens impressionnants pour focaliser l'attention du lecteur sur les phénomènes qu'il met sous ses yeux *à la place* du désir et pour faire ainsi oublier au lecteur ce qu'en pratique celui-ci sait pourtant fort bien : désirer jouir d'un bien, c'est désirer en jouir gratuitement : personne, spontanément, ne désire payer, personne ne désire perdre l'équivalent de ce qu'il gagne. Si nous nous plions, dans l'ensemble, à la règle de l'échange, c'est là un compromis que nous acceptons par nécessité, et aussi dans la mesure où nous préférons vivre en bonne entente avec les autres ou du moins avec certains d'entre eux. C'est à peu près ce que dit Ibn Khaldûn, avec le rude bon sens qui le caractérise : « Tout homme cherche à prendre […]. Aussi, ce que gagne l'un, il refuse de le donner à l'autre, à moins d'en recevoir quelque chose en échange ». Cette idée que sous l'échange subsiste le désir de prendre est cohérente avec une autre affirmation d'Ibn Khaldûn, toute aussi élémentaire : que les humains étant davantage emportés par leur imagination que les animaux, il faut, pour qu'ils vivent en paix, les soumettre au frein d'une influence modératrice[13]. Ce genre de notations, que j'aurais pu aussi bien emprunter à Aristote ou à d'autres penseurs européens, on ne les trouve pas sous la plume de Marx : il faut pour lui, je l'ai dit, que « ce qui ne va pas » soit imputable à une condition sociale spécifique et non à la condition humaine en général.

13. Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle*, traduction V. Monteil, Sindbad, 1978, tome II, p. 784 et t. I, p. 87-88.

Cela n'empêche pas Marx de constater que l'exploitation de l'homme par l'homme traverse toute l'histoire, mais ce constat, il l'enchâsse dans un discours économique et non pas anthropologique. Chez les économistes qui l'ont précédé, l'échange est présenté comme le mode naturel de circulation des marchandises ; les agents économiques étant motivés par l'intérêt – autant que possible bien compris – ils sont censés ne pas être en proie à la passion, la démesure et la violence. Marx n'est évidemment pas dupe de cette vision apaisante. Néanmoins, il se garde de lui opposer une anthropologie qui ruinerait ses grandes espérances. Aussi, dans le premier chapitre du *Capital*, reprend-il le postulat de l'échange sans en faire la critique (durant la plus longue partie de son histoire, le paléolithique, l'humanité n'a pourtant guère échangé : elle a prélevé ses ressources pour ensuite les redistribuer entre les membres du groupe). C'est la théorie de la plus-value que Marx critique (tout marxiste néophyte a dû, comme on sait, assimiler au moins les pages du *Capital* consacrées à la plus-value). À travers le démontage que Marx en fait, l'exploitation se présente comme une violation cachée de l'échange et comme un trait spécifique de l'économie capitaliste. La dimension anthropologique du désir de prendre passe ainsi à l'arrière-plan et se fait oublier. Ce qui permet à Marx de concevoir une forme d'organisation économique dans laquelle toute exploitation aura disparu.

La « production de la conscience »

La thèse que je défends ici – celle d'un refus de Marx de s'engager dans une réflexion anthropologique – paraît toutefois

être contredite par un chapitre de *L'idéologie allemande* intitulé « De la production de la conscience ». L'argument essentiel du chapitre est que ce ne sont pas les idées qui déterminent les formes de la conscience, mais que c'est au contraire par la production matérielle que s'explique « l'ensemble des diverses productions théoriques et des formes de la conscience, religion, philosophie, morale, etc. » ; de sorte que « la libération de chaque individu » ne saurait être apportée par un simple changement dans les idées et nécessite une transformation réelle de la société. L'être de chaque individu, en effet, n'est pas indépendant des rapports sociaux. Étienne Balibar voit là une conception de la « relation constitutive » ; Marx amorcerait ainsi une « ontologie de la relation » ou ontologie du « transindividuel »[14]. Louis Dumont estime au contraire qu'en dépit des apparences, « Marx est essentiellement individualiste » et qu'il « demeure à l'intérieur des présuppositions fondamentales de l'idéologie moderne[15] ». Bien que Marx partage l'enthousiasme des romantiques pour le personnage de Prométhée, il récuse toute possibilité d'une libération de soi par soi. Mais est-ce suffisant pour donner raison à Balibar contre Dumont ?

Pour répondre à cette question, il faut préciser ce que Marx entend lorsqu'il dit que l'homme est un être social. Marx, on le sait, veut dire que l'existence matérielle de l'être humain est inséparable de l'organisation sociale de la production (Robinson Crusoé, à cet égard, ne peut être qu'un personnage de fiction). Marx veut également dire que les représentations que l'homme

14. É. Balibar, *La Philosophie de Marx*, La Découverte, 1993, p. 31-32 et 117.
15. L. Dumont, *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1977, p. 139 et 177.

se fait de lui-même et du monde sont déterminées par cette base économique. Seulement – et là est le point essentiel – quant à son existence psychique elle-même, Marx n'en dit rien : il semble admettre qu'elle va de soi, que, contrairement à l'existence matérielle, elle ne repose pas sur un processus social et relationnel. Marx reconnaît bien, au début du *Capital*, qu'au Moyen Âge « les rapports sociaux apparaissent comme des rapports entre personnes » parce que « la société est fondée sur la dépendance personnelle[16] ». Mais ce constat ne donne pas lieu chez lui à une réflexion sur le caractère vital de ces rapports personnels, ni sur ce qu'est une personne. De tels rapports ne lui apparaissent pas nécessaires à la « production », si l'on peut dire, de l'existence psychique de chacun. Ils témoignent plutôt d'un stade de l'histoire dans lequel l'homme individuel ne s'est pas encore dégagé. C'est pourquoi le passage d'une dépendance à la fois et matérielle et personnelle à une dépendance qui, dans les sociétés capitalistes, lui paraît être seulement matérielle constitue à ses yeux un progrès sur la voie de l'émancipation. Comme le dit justement Louis Dumont, « L'axe véritable de l'Histoire va de la dépendance à l'indépendance à travers l'étape bourgeoise contradictoire », de sorte qu'à partir de cette vision émancipatrice, les sociétés du passé apparaissent reliées entre elles par la continuité d'un progrès[17]. Marx, en somme, reconnaît que l'homme dépend de l'homme au plan de la production matérielle, et pense que cet assujettissement sera brisé par un processus de libération. Mais *il ne reconnaît pas l'existence des liens sociaux qui à la fois*

16. K. Marx, *Le Capital*, « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret », p. 72.
17. L. Dumont, *Homo aequalis I*, p. 211.

sont préalables aux rapports économiques et sous-tendent l'être même de la personne, son existence psychique.

Si, en effet, des liens de cette nature sont inhérents à la condition humaine, il faut abandonner l'espoir d'une libération complète de l'individu. En outre, il n'est plus possible de penser que l'édifice social se fonde uniquement sur la production matérielle, car il apparaît alors que les liens économiques ne peuvent se nouer sans que d'autres liens permettent à chacun d'exister en occupant une place par rapport d'autres. En effet, comme l'ont abondamment montré les recherches en anthropologie sociale – entre autres le fameux *Essai sur le don* de Marcel Mauss –, les transactions qui font la vie d'une société présupposent que les individus entre lesquels cette circulation a lieu s'identifient les uns les autres, notamment en termes de parenté. Pour que s'organise la circulation sociale des objets, il faut, comme Maurice Godelier l'a bien vu, que d'autres ne s'échangent pas et soient garants d'une permanence[18]. Il n'y a pas d'organisation économique possible sans ce qu'on appelle un « ordre symbolique », c'est-à-dire un système langagier permettant à la fois d'identifier chaque individu et de définir la place qu'il occupe par rapport à d'autres, vivants et morts. Qu'il soit ou non placé sous l'égide d'une forme de religion, cet ordre fonde aussi bien la coexistence (il fournit les coordonnées indispensables à tout rapport humain) que l'existence psychique (il fonde l'identité de chacun).

---

18. Voir, dans *L'Énigme du don* (Flammarion, 2002), « Des choses qu'on peut donner et de celles qu'on doit garder, p. 49-53, et « Des choses que l'on garde chez les Baruya », p. 154-160.Voir également, du même auteur, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, 2007.

La monnaie, le langage

Même si, dans nos sociétés, l'argent liquide n'est pas le seul médiateur dans les échanges économiques, la banalité de son usage nous invite à croire que les transactions économiques s'effectuent naturellement de manière anonyme, sans que chacun des partenaires ait besoin de savoir qui est l'autre et quelle place il occupe dans la société. Mais si l'usage de l'argent permet cet anonymat, c'est parce que la garantie apportée par la monnaie se substitue à celle que les partenaires, en d'autres circonstances, trouvent dans leur identification mutuelle. Et si la monnaie garantit la transaction, c'est qu'elle-même se trouve garantie par l'ensemble de l'organisation sociale au sein de laquelle elle a cours. Comme le rappelle Michel Gardaz, « Ce qui fait la valeur d'une monnaie n'est pas fonction, comme le croit Marx, des réserves réelles déposées dans les banques, mais dépend pour une bonne part d'un montage institutionnel dont la banque centrale et le gouvernement de l'État sont la clef de voûte[19] ». Marx, souligne justement Gardaz, ne voit pas le rôle que jouent dans l'économie les formes d'organisation sociale porteuses d'un ordre symbolique, se situant en cela dans la continuité des économistes classiques plutôt qu'en rupture avec eux. Il croit que l'État, le droit, les croyances, les manières d'être, les relations de confiance sont des « superstructures » déterminées par l'économie, négligeant ainsi les relations complexes d'interdépendance qui lient entre eux ces différents aspects de la vie sociale. C'est bien à cause de sa conception erronée de la monnaie que

19. M. Gardaz, *Marx et l'argent*, Economica, 1987, p. 129. Voir également les travaux d'André Orléan sur la monnaie, qui vont dans le même sens.

Marx croyait possible de la supprimer, refusant ainsi d'admettre qu'aucune société humaine ne peut éviter de se fonder sur des fictions et des conventions tirant leur solidité de la confiance partagée que les humains placent en elles.

À cet égard, Marx, quoi qu'il en dise, reste proche de la conception robinsonnienne de l'individu (« En façonnant le monde objectif », écrit-il dans les *Manuscrits de 1844*, l'homme « se contemple ainsi dans un monde qu'il a lui-même créé[20] »). Marx voudrait réaliser par la suppression du capitalisme ce que Rousseau avait imaginé dans son *Contrat social* : instaurer des rapports sociaux qui restituent à l'homme l'état d'indivision supposé correspondre à sa « vraie » nature, lui apportant ainsi l'équivalent de la parfaite adéquation de soi à soi dont jouit Robinson. Là-dessus, Dumont a raison contre Balibar : il n'y a pas d'ontologie de la relation chez Marx, puisque celui-ci présuppose que l'être des individus est antérieur aux rapports qui les lient.

On trouve bien dans *L'Idéologie allemande* un passage dans lequel Marx souligne, après La Mettrie, l'importance du langage. « Tout comme la conscience, dit-il, le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes ». Mais le langage est ici considéré dans sa fonction utilitaire : sa fonction fondatrice reste ignorée, comme si la conscience de soi pouvait se développer d'elle-même, sans être soutenue par le tissu de paroles qui circule entre les êtres. Marx admet que la conscience introduit tout de même une certaine différence entre l'homme et l'animal, mais il ajoute qu'elle n'est encore

20. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 116.

qu'une « conscience grégaire ou tribale[21] ». Il rejoint ainsi l'idée exprimée dans *Le Capital* selon laquelle la difficulté de se penser en dehors de liens personnels avec d'autres est le fait d'une individualité encore insuffisamment dégagée, comme si, pour lui, la « vraie » conscience correspondait à une souveraineté individuelle déliée des autres.

Cela n'empêche pas Marx de définir l'homme comme un être social. Mais cette définition doit être comprise dans le cadre de sa thèse selon laquelle les représentations que l'homme se fait de lui-même et du monde sont le reflet (généralement inversé) de la position que celui-ci occupe dans l'organisation sociale de la production. Marx développe cette idée dans *L'Idéologie allemande*, au cours du chapitre consacré à « la production de la conscience ». En fait, il y joue sur les mots et opère ainsi un tour de passe-passe : en affirmant que la production matérielle explique « les formes de la conscience », il fait comme si les contenus de la conscience et la conscience elle-même n'étaient qu'une seule chose. Or, sa thèse ne s'applique en réalité qu'à la formation des représentations ; elle n'explique aucunement la « production » de la conscience elle-même.

Marx, en somme, ne sait que faire de la conscience. Son matérialisme scientiste l'obligeant à prendre le contre-pied de Hegel, il lui faut, au prix du forçage que je viens de relever, réduire la conscience de soi aux superstructures idéologiques. Il ne peut pas reconnaître ouvertement que la conscience de soi constitue un fait essentiel, car s'il en tirait les conséquences, celles-ci l'entraîneraient hors du cadre de son matérialisme.

21. F. Engels, K. Marx, *L'Idéologie allemande*, p. 43 et 45.

Non pas vers un retour à l'idéalisme, mais vers une description non-dualiste du sentiment d'exister.

Un sujet prométhéen

Chez Marx, la question de l'existence psychique de l'être humain, de sa vulnérabilité et de ce qui est nécessaire pour la soutenir, cette question n'est donc pas posée. Elle se trouve résolue sans avoir à être posée. Contrairement à l'existence matérielle, l'existence psychique est toujours déjà là, c'est un effet sans causes, un miracle naturel en quelque sorte. Puisqu'il n'y a pas lieu de se demander comment cette existence se produit, il n'y a pas lieu non plus de se soucier de ce qui pourrait l'entamer ou la détruire. Elle apparaît donc indestructible ; les bouleversements sociaux ne portent pas atteinte à l'existence psychique. C'est ce qui permet à Marx et à ses disciples de croire qu'un homme nouveau naîtra des cendres de la vieille société, que la destruction de structures traditionnelles facilite l'accouchement d'hommes libres qui construiront la société nouvelle[22]. Au cœur de l'individu déterminé par les rapports de production se trouve donc un sujet qui transcende la vie en société.

Descartes avait déjà envisagé, dans son *Discours de la méthode*, le fait qu'« un particulier fît dessein de réformer un État, en y changeant tout dès les fondements, et en le renversant pour le redresser ». Les lois de Sparte n'avaient-elles pas été forgées

22. M. Barrillon souligne bien cette certitude prométhéenne dans *D'un mensonge « déconcertant » à l'autre. Rappels élémentaires pour les bonnes âmes qui voudraient s'accommoder du capitalisme*, Agone, Marseille, 1999, en particulier p. 132-135.

par Lycurgue ? Les théologiens qui avaient précédé Descartes n'étaient-ils pas nombreux à penser que la société avait été faite par l'homme ? Pourquoi ne pourrait-elle pas être refaite par lui ? C'était là toutefois un projet que, par prudence, Descartes rejetait. Il n'en reste pas moins que la méthode de la table rase ne demandait qu'à s'étendre du domaine des connaissances à celui de la politique. Chez Descartes, l'expérience de la table rase reste l'expérience mentale d'une destruction fictive. La seule certitude qu'il conserve, « je suis », serait-elle effectivement restée inébranlable si l'expérience, au lieu d'être simulée par un doute méthodique, avait été réelle et s'était étendue des connaissances aux bases sociales de son existence ? Pour Descartes, évidemment, la question ne se pose pas : le sujet cartésien est invulnérable. Sous le sujet cartésien perdure le sujet chrétien : la « substance pensante », c'est l'âme. L'âme est une substance, et cette substance est inaltérable.

Marx ne rompt pas avec le sujet cartésien. Sous couvert de matérialisme, il reconduit sans le dire la conception spiritualiste de la conscience de soi. Laquelle, après tout, ne fait sans doute que prolonger la conviction spontanée que notre existence psychique va de soi.

Si l'on veut mieux comprendre l'invulnérabilité souveraine que Marx attribue au sujet, il faut distinguer entre la conception de l'homme développée explicitement dans les textes de Marx et l'idée de soi que le lecteur acquiert en lisant ces textes. Je lis que l'être humain réel se trouve pris dans les rapports de production et que ses représentations sont déterminées par celles-ci ; mais du simple fait que je saisis la pertinence de cette description, elle cesse de s'appliquer à moi. En lisant cette description, je me dédouble en un individu objectivé et un regard objectivant.

Sans doute acceptai-je dans une certaine mesure de me reconnaître dans l'individu objectivé que restituent les énoncés de Marx. Mais j'y reconnais surtout les autres, car, en ce qui me concerne, je suis déjà en train de m'identifier au regard objectivant qui surplombe tous ces individus objectivés. Je m'associe au regard de Marx, regard qui pénètre les rouages de la société, domine l'Histoire et voit se dessiner l'avenir. Le caractère implacable d'un savoir qui se veut critique et désidéalisant a ainsi pour effet paradoxal de faire de moi – mais sans le dire – un sujet souverain.

Les textes de Marx ne sont évidemment pas les seuls à produire ce type d'effet : ceux, par exemple, de Bourdieu, de Foucault ou, surtout, d'Althusser sont également susceptibles de le produire. Le simple fait de se placer, si l'on peut dire, en posture de connaissance, tend à creuser un fossé entre regard objectivant et individus objectivés. Mais ce fossé se trouve considérablement accentué dès lors que la question d'exister n'est pas posée. Si en effet je me pose cette question (si je reconnais qu'avoir conscience de soi ne s'accompagne pas *ipso facto* du sentiment d'exister, mais expose au vide, au sentiment de n'être pas grand-chose, de souffrir, d'être triste, d'être ignoré des autres, de n'avoir pas d'avenir, de se sentir sans valeur, etc.), alors les individus, bien qu'objectivés par le texte que je lis, ne m'apparaissent plus comme étant le jouet d'illusions auxquelles, pour ma part, j'échappe. Car alors je m'avise que pour jouir de quelque existence psychique, il faut bien d'une manière ou d'une autre se représenter qu'on a une place en ce monde, meubler par des représentations le vide qui menace toute conscience de soi et soutenir une certaine idée de soi. De sorte que, même si je ne partage pas les croyances des individus sur lesquels se pose mon regard critique, ceux-ci

ne me paraissent pourtant pas différer de moi aussi radicalement que si je les voyais *uniquement* à travers l'opposition entre connaissance vraie et illusion.

Le sentiment d'être logé à la même enseigne que les autres, je l'éprouve donc lorsque je conviens que la question d'exister se pose aussi bien pour moi que pour eux. Il y a là quelque chose d'humiliant, certes, mais qui, en contrepartie, me permet de remarquer un fait auquel, autrement, je serais resté aveugle. Car je puis maintenant reconnaître qu'à me vivre comme regard objectivant, j'éprouve un plus-être – une certaine jouissance ; et que celle-ci, comparée aux états de moins-être que je connais par ailleurs, me rend désirable le savoir qui me procure cette place de regard objectivant. L'intérêt que j'éprouve pour ce savoir – je puis maintenant en convenir – n'est pas seulement dû au fait que le savoir est préférable à l'erreur : cet intérêt est également causé par la nécessité de soutenir mon sentiment d'exister, il se greffe sur le désir qui me pousse à jouir davantage de moi-même. En me reconnaissant soumis à cette nécessité et à ce désir, je réduis le fossé qui me paraissait s'étendre entre moi, sujet connaissant, et les autres, individus objectivés.

Sous l'adhésion à la « science marxiste », un désir qui s'ignore

En somme, il est difficile pour le lecteur de Marx de savoir s'il adhère au marxisme parce qu'il juge que ce discours est vrai, ou si ce discours lui paraît vrai parce qu'il lui procure le plus-être d'un regard objectivant échappant à l'aveuglement des individus pris dans l'idéologie. Dès lors, en effet, qu'un discours qui nous

apporte un plus-être se recommande à nous au nom de la vérité (et non pas seulement au nom du plaisir qu'il nous procure), il nous faut croire qu'il est vrai pour pouvoir continuer d'en jouir. Nous sommes donc obligés du même coup d'ignorer cette jouissance elle-même et le désir que nous investissons dans ce discours : en prendre conscience, ce serait introduire la possibilité du doute, ce serait s'exposer à choir du niveau de plus-être auquel notre adhésion à ce discours nous a élevés. *Il y a des cas* (celui-ci est loin d'être le seul) *où, pour qu'un désir s'accomplisse, il faut qu'il s'ignore en tant que désir*.

En somme, plus un discours qui opère au nom du savoir procure de jouissance, plus il fonctionne en fait comme une croyance. Ceci, indépendamment du fait qu'il soit vrai ou faux : un discours bien fondé peut fonctionner comme croyance, il suffit pour cela qu'il procure à ceux qui y adhèrent un plus-être (qui se présente à leurs yeux comme un plus de savoir).

Voici qui illustrera ce que je viens de dire. Au cours des années 1970, j'ai souvent eu l'occasion de discuter avec des personnes qui fondaient leur position politique sur la « science marxiste ». Pour essayer de me convaincre, il fallait bien qu'elles partent d'une base qu'elles et moi partagions. Pour cela, mes interlocuteurs ne faisaient jamais appel au désir du bien que des interlocuteurs de bonne volonté sont censés partager : ils prenaient appui sur le caractère scientifique du matérialisme dialectique. Je réagissais à cette stratégie en leur rappelant (non sans y prendre un malin plaisir) leur désir de justice sociale et leur souci du bien de l'humanité. Mes propos, aussi étonnant que cela puisse paraître, les surprenaient souvent et leur déplaisaient toujours. Si je suis marxiste, me répondaient-ils, ce n'est pas par sens moral, c'est tout simplement parce que – les lois

objectives de l'histoire le prouvent – la révolution est inéluctable. Je revenais à la charge : mais si, au fond, tu veux le Bien. La plupart s'en défendaient de plus belle. Quelques-uns convenaient qu'ils n'avaient pas, jusqu'alors, envisagé les choses sous cet angle.

Qu'on se refuse à reconnaître un désir coupable, rien de plus naturel. Mais pourquoi refuser d'admettre qu'on désire le bien ? Il y a à cela une première raison : si mes interlocuteurs avaient reconnus être marxistes par désir du bien, ils auraient du même coup introduit le ver dans le fruit de la théorie : à partir du moment où nous admettons que notre désir y est pour quelque chose dans la conception que nous nous faisons du monde, nous ne sommes plus si sûrs d'avoir adopté cette conception parce qu'elle est vraie.

Liée à cette raison, il y en a une seconde : la considérable perte de jouissance que l'aveu du désir eut entraînée. En effet, se reconnaître animé par un désir, quel qu'il soit, c'est reconnaître implicitement qu'on manque. *La* vérité, au contraire, ne laisse pas de place au manque ; adhérer à un discours total permet de jouir d'un haut degré de rapport à la complétude (je me souviens d'un de mes camarades de licence s'exclamant : « Dans Marx, il y a tout »). Le désir de maîtrise et d'indestructibilité de soi trouve là une grande satisfaction : détenteur de la vérité, on reste invulnérable aux attaques des autres. On n'est pas quelqu'un qui *désire* être invulnérable (et qui par conséquent sait bien qu'il ne l'est pas) : on se sent invulnérable, on croit donc ne pas désirer l'être. On se sent être – au-dessus du désir, hors désir – en position souveraine. On pourrait approfondir l'exemple en confrontant les textes théoriques d'Althusser au témoignage de son autobiographie, *L'Avenir dure longtemps*. On verrait alors à quel

point l'affirmation que le matérialisme dialectique est une science constituait pour lui une sorte de cuirasse ou de *bunker* lui procurant un sentiment exaltant d'indestructibilité. Sentiment qu'il recherchait d'autant plus désespérément que, comme il le confesse à plusieurs reprises, il se trouvait en fait sans défense contre la marée du néant : « Je voulais me détruire, dit-il, parce que, depuis toujours, je n'existais pas[23] ». L'adhésion à un discours total peut constituer pour chacun de nous, comme elle le fut pour Althusser et certains de ses jeunes élèves, *une manière d'exister*. En m'identifiant à un discours qui, en tant que science, n'est plus celui de personne en particulier, je renonce à une parole qui, étant mienne, m'exposerait aux autres. Je me retranche ainsi derrière une sorte d'effacement. Mais un effacement qui m'apporte la maîtrise suprême dont jouit celui qui se sait hors d'atteinte.

23. L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, Stock/IMEC, 1992, p. 270 ; voir également pp. 53, 81-82, 85, 202, 220 et 268-271.

9.
Autour de l'« économie générale » de Georges Bataille

Sous le matérialisme affiché, le dualisme larvé

Le marxisme conserve deux types de présupposés idéalistes. L'un, souvent pointé, concerne ce qui doit être : la persistance d'une « ruse de la raison » qui fait que l'enchaînement des causes conduit de lui-même à une fin providentielle. L'autre, que j'ai mis en évidence, sous-tend le tableau de ce qui est : l'existence psychique de l'être humain, étant toujours déjà là, il n'y a pas à rendre compte de la manière dont elle se produit. Lorsqu'on constate qu'il y a chez Marx une eschatologie laïcisée (pour reprendre une expression utilisée par Castoriadis), on croit possible de la distinguer de son apport scientifique. On conserve ainsi l'idée que le matérialisme de Marx repose sur une base indépendante du dualisme. Au contraire, lorsqu'on prend en considération la croyance en une existence psychique qui irait de soi, on constate que cette croyance est commune au dualisme et au matérialisme. Le regard objectivant du matérialiste a beau

répudier ostensiblement les conceptions dualistes, lui-même n'en doit pas moins son détachement et sa hauteur au déni typiquement dualiste de la nécessité, qui pèse sur lui comme sur les autres, de soutenir son existence psychique.

Prenons un exemple : ouvrons *L'Homme-Machine* de La Mettrie, un matérialiste du XVIII^e^ siècle que Marx connaissait bien. L'auteur y rend hommage à Descartes, qui « a le premier parfaitement démontré que les animaux étaient de pures machines »[1]. La Mettrie va même jusqu'à supposer que Descartes, en professant une distinction radicale entre les deux substances – l'âme et la matière –, ne faisait que masquer ses convictions matérialistes. On voit bien ici en quel sens le matérialisme est un sous-produit du spiritualisme : ce n'est pas en dépit de sa croyance dans la substance de l'âme que Descartes parvient à concevoir le corps comme une machine, c'est au contraire parce qu'il s'identifie tout entier à cette substance pensante qu'il peut se désolidariser de son corps au point de le regarder comme une machine (Descartes était évidemment loin de soupçonner les stupéfiantes propriétés d'auto-organisation de la matière que la biologie explore aujourd'hui). La Mettrie rejette l'idée que l'âme est une substance de nature spirituelle. Mais il n'en continue pas moins d'y loger, comme l'avaient fait Descartes et bien d'autres avant lui, le regard de la science : *le sujet connaissant reste une substance spirituelle au sens où son existence lui est toujours déjà donnée et se trouve pour lui hors de question.*

Supposons au contraire que La Mettrie se soit perçu en tant que sujet ayant à soutenir son existence. La conscience, alors, ne lui serait pas apparue seulement comme une propriété

1. J.O. de La Mettrie, *L'Homme-Machine*, Gallimard, « Folio », 1999, p. 206.

autrefois attribuée à l'âme et désormais explicable par l'organisation du corps, car se serait également posée à lui la question de savoir comment le corps soutient le sentiment d'exister. Ce qui l'aurait obligé à renoncer, non pas, sans doute, à toute forme de matérialisme, mais à cette forme de matérialisme qui est en fait est sous-produit du spiritualisme.

La pensée chinoise – rappelons-le au passage – est « matérialiste » au sens où elle ne fait pas de différence de nature entre matière et esprit ; toutefois ce matérialisme, ne s'étant pas constitué contre un spiritualisme et à partir de lui, est très différent de celui qui s'est développé en Europe. Cette différence apparaît clairement lorsqu'on s'avise de l'importance de la notion de *loi* dans les sciences occidentales. Comme l'a justement souligné Joseph Needham, l'idée d'un monde physique soumis à des lois s'est constituée sur un fond religieux : la croyance en un Dieu qui, étant extérieur au monde, lui dicte ses lois comme un roi l'impose à ses sujets[2]. Constituer la science, à l'âge classique, c'est en quelque sorte reconstituer la pensée de Dieu. En Chine, la recherche de la maîtrise technique est évidemment présente, mais elle ne se greffe pas, comme chez nous, sur l'idée d'un Grand Horloger extérieur au monde et d'une transcendance du sujet connaissant par rapport à l'objet de connaissance. Il s'agit plutôt d'appréhender une configuration dynamique et mouvante (que celle-ci soit naturelle ou sociale) en se considérant comme un élément de celle-ci.

Le problème que j'ai soulevé à propos du matérialisme de La Mettrie ou de Marx n'est pas, aujourd'hui, un problème

2. J. Needhman, *La Science chinoise et l'Occident*, Seuil, « Points », 1977, chapitre 6 « La loi humaine et les lois de la nature ».

dépassé. Considérons, par exemple, le passionnant ouvrage du neurobiolologiste Antonio Damasio, *Le Sentiment même de soi*[3]. Damasio s'intéresse aux bases neurologiques de la conscience de soi. La philosophie, estime-t-il, nous a donné une bonne description de l'esprit, alors que notre connaissance du fonctionnement du cerveau est encore très insuffisante. C'est là faire preuve d'une belle confiance dans la conception européenne de l'esprit ou du soi. Peut-être Damasio y est-il incité parce que cette conception, qui tend à assimiler l'esprit à nos facultés de connaissance, correspond assez bien à celle qu'un savant peut se faire de lui-même : unité consciente s'établissant sur la base de fonctions cognitives traitant les données sensorielles afin d'élaborer des représentations du milieu environnant, avec un versant émotionnel qu'il convient de ne pas sous-estimer, l'ensemble étant susceptible d'un épanouissement éthique et créatif. La complexité des processus neurologiques et de leur intégration porte le savant à la rencontre d'une conception de la conscience comme couronnement de cette activité. Les recherches sur le comportement social des singes ou la vie relationnelle des nourrissons conduiraient, il me semble, à nuancer cette orientation ; car ces travaux, tout en répondant aux exigences scientifiques que Damasio partage, offrent des points de passage entre le champ de la neurologie et celui d'un questionnement sur les conditions de développement d'une existence psychique. Difficile, par exemple, d'étudier les bases neurologiques du sens de la permanence de soi sans considérer la mémorisation des interactions par le bébé (singe ou humain) non seulement avec son environnement matériel, mais avec ses semblables.

3. A. Damasio, *Le Sentiment même de soi*, Odile Jacob, 1999.

Le nourrisson (j'y reviendrai) est l'objet de comportements spécifiques de la part de ses proches qui l'identifient et le distinguent des autres, de sorte que l'empreinte répétée de ces comportements relationnels tisse en lui l'étoffe de sa « mêmeté ». À s'intéresser à ce type de faits, et plus généralement aux articulations entre vie biologique et vie relationnelle, on est conduit à nuancer aussi bien la conception du corps comme unité fonctionnelle autonome que la conception du sujet héritée de la tradition spiritualiste. Car on ne peut plus, alors, s'interroger sur l'émergence de la conscience sans que l'attention soit attirée sur les modalités d'existence de l'animal ou de l'enfant dans le réseau relationnel où il occupe une place ainsi que sur le degré d'existence que ce réseau lui apporte.

Lorsque j'ai commencé à mettre en doute le caractère « naturel » de l'existence de soi, j'ignorais tout des recherches auxquelles je viens de faire allusion. À ce moment de ma jeunesse – c'était en 1970 – j'aimais me répéter la célèbre phrase de Marx : « Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté »[4]. En fait, je ne donnais pas à cette phrase le sens qu'elle avait chez Marx, puisqu'il s'agissait uniquement, pour lui, de l'existence matérielle. Le sens que je prêtais alors à la phrase cristallisait à mes yeux l'idée, qui me paraissait vertigineuse, de la possible inexistence de moi-même (une idée bien distincte de celle, alors très en vogue – Marcuse, Reich, etc. – selon laquelle la société réprime notre être véritable). Le vertige sur lequel débouchait mon idée venait de ce qu'elle me rapprochait du néant. Celui-ci

4. K. Marx, *Avant propos à la Critique de l'économie politique*, *Œuvres*, *Économie*, Gallimard, tome I, 1965.

en effet n'était plus cet immense rien qui, peut-être, s'étendait au-delà des dernières étoiles ; il était en moi. Comme si c'était à la place même du néant et contre lui que s'exerçait ma propension à exister. Je vois bien aujourd'hui que de telles impressions impliquaient une bonne dose d'angoisse, ce qu'à l'époque je refusais de m'avouer. Toutefois, alors que, progressivement, l'étreinte de l'angoisse se relâchait, l'idée persistait. J'ai compris il y a quelques années seulement que l'une des raisons pour lesquelles cette intuition, tout en ayant sa place dans mon expérience de la vie, n'en avait pas dans le monde des idées était qu'elle ne relevait ni de l'existence « matérielle », ni du domaine « spirituel » (ni de l'économie, ni de la morale). Je me suis alors rendu compte que je n'étais pas seul à me heurter à cette difficulté. À cet égard, l'un des témoignages les plus passionnants me semble être l'essai que Georges Bataille fit paraître en 1949, *La Part maudite*.

La distinction entre économie marchande et économie des personnes

Comme la plupart des intellectuels de sa génération, Bataille était sensible à l'attrait du marxisme et aux mouvements révolutionnaires. Toutefois, il ne partageait ni l'économisme de Marx, ni l'idée que celui-ci se faisait de l'être humain. On pourrait dire (en simplifiant évidemment beaucoup) qu'au XIX^e^ et au XX^e^ siècle, l'homme des Lumières – raison, bonté naturelle, harmonie, intérêt bien compris, etc. – s'est largement imposé dans le monde des idées (mettons à part, bien sûr, Nietzsche et Freud), alors que l'homme des passions et de la démesure

continuait à s'illustrer dans la littérature. Étant donné sa personnalité et son intérêt pour la littérature, Bataille ne pouvait se reconnaître dans une vision raisonnable de l'être humain ni admettre qu'un idéal de justice sociale se réduise à la satisfaction générale des besoins. Cependant, il ne s'est pas contenté d'exprimer sa vision de l'expérience humaine dans le champ littéraire, il s'est également efforcé de lui donner une forme philosophique.

Bataille présente *La Part maudite* comme un ouvrage d'« économie générale ». L'expression implique que l'économie marchande (celle d'Adam Smith, de Marx ou de Keynes) ne constitue qu'un secteur de l'activité humaine. Elle sous-entend également que le complément ou le supplément que vise Bataille n'est pas le domaine de la morale et des valeurs spirituelles. Bataille décrit des pratiques sociales et culturelles qui gardent quelque chose d'économique (elles mettent en jeu des biens), mais qui échappent pourtant à la logique de l'utilité et du profit matériel. Des pratiques qui engagent les individus aussi fortement et intimement que l'adhésion à un idéal spirituel, mais qui gardent un caractère concret et social, impliquant des groupes plus ou moins nombreux ou même des peuples entiers. Bataille s'inspire notamment de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss : il a été frappé par la description du *potlatch*, cette surenchère de dons pratiquée dans certaines sociétés traditionnelles, au terme de laquelle celui qui donne ou qui détruit la plus grande quantité de biens établit sa prééminence sur les autres membres du groupe. Bataille se penche également sur des pratiques telles que dépenses somptuaires, guerres, conquêtes sans visée de profit matériel, construction d'une église, sacrifices de victimes animales ou humaines (le sacrifice aztèque en particulier le fascine).

Par quels critères Bataille distingue-t-il de l'économie marchande son « économie générale », que l'on pourrait aussi désigner comme une économie des personnes ? On trouve dans *La Part maudite* (ainsi que dans « La Notion de dépense », un article de 1933 qui a été joint à l'ouvrage) une série de dichotomies :

utilité / dépense effectuée pour elle-même,
intérêt / désir,
raison / folie,
moyen / fin,
subordonné / inconditionnel,
échange / don,
acquisition / destruction.

Ces critères, joints aux exemples par lesquels Bataille en illustre la portée, lui permettent-ils d'élaborer une théorie satisfaisante de l'« économie générale » ? Il me semble que non. À ce demi-échec, je vois trois raisons : *primo*, la tendance de Bataille à voir dans ses singularités les plus douteuses les traits d'une humanité supérieure ; *secundo*, la persistance chez lui d'une posture romantique qui, à bien des égards, apparaît comme un recyclage de celle que Byron avait brillamment inaugurée ; *tertio*, le retour de ce que son économie générale voulait précisément éviter : le partage entre matériel et spirituel. Mais ces trois éléments sont précisément ce qui séduit au premier abord et ils ont largement contribué au succès de Bataille, de sorte qu'ils tendent à masquer ce qu'il y a de véritablement novateur dans *La Part maudite*. Je vais donc préciser l'incidence des trois raisons que j'ai énumérées. Ce qui m'aidera ensuite à amorcer le repérage de ce

vaste domaine de l'existence humaine qui n'est ni « matériel » ni « spirituel ».

1. L'importance de l'équation personnelle de Bataille se manifeste dans l'absence même d'un terme que ses descriptions suggèrent pourtant très fortement. Du côté des besoins et de l'utilité, Bataille place le simple *plaisir*; du côté d'une affirmation inconditionnelle et illimitée de soi, on ne trouve pas de terme correspondant. On voit bien, surtout si on connaît d'autres essais de Bataille (comme *La littérature et le mal* où il est question, entre autres, de Sade) que Bataille est fasciné par l'au-delà du plaisir. Pour désigner celui-ci, on peut utiliser le terme de *jouissance* (comme le fait Lacan dans son article *Kant avec Sade* et en d'autres occasions). Un mot que Bataille, au contraire, utilise abondamment est celui de *destruction*. S'identifier à une force de destruction : voilà la jouissance par excellence. Ce trait n'est pas particulier à Bataille, l'amorce en est présente chez chacun de nous. Ce qui est propre à Bataille, c'est d'en faire un critère définitoire des pratiques non-utilitaires. Il est certain qu'en détruisant – dans la guerre, les sacrifices sanglants et certains potlatchs –, les êtres humains s'affirment comme existant au-delà du besoin et de l'utilité. Mais ils le font aussi de bien d'autres manières qui ne sont pas destructrices. À cela, Bataille ne prête pas attention parce que pour lui, toute recherche d'un plus-être doit être subversion et que toute véritable subversion doit défier les lois, même les plus fondamentales.

2. Les lieux communs qui se sont imposés avec le mouvement romantique sont aujourd'hui encore très présents. Seulement, mis au goût du jour grâce à certains renouvellements de mots et d'images, ils ne nous paraissent plus spécifiquement romantiques. En dépit de son byronisme forcené, nous n'identifions

donc pas immédiatement Bataille comme un romantique. Pourtant, il se place explicitement du côté de « la protestation romantique opposée au monde bourgeois »[5]. Explicites également, les valeurs de la nuit, de l'ivresse et de la folie ; la référence au poète « réprouvé », rejeté de la société, et du même coup s'élevant au-dessus du commun. L'horizon mesquin des besoins étant celui du bourgeois, son dépassement dans le désir et la démesure est le fait d'êtres rares, aristocrates cruels et magnifiques comme Nietzsche les aimait – mais néanmoins conscients de « la valeur humaine totale de la Révolution ouvrière »[6]. Pris dans une posture qui lui donnait une idée aussi avantageuse de lui-même, il n'est pas étonnant que Bataille, sous couvert de cerner la manière dont le désir s'inscrit dans l'existence sociale, cède trop souvent à une exaltation de son propre désir. De sorte qu'alors, au lieu de décrire ce qui s'ajoute au comportement économique utilitaire dans l'existence sociale des hommes tels qu'ils sont, Bataille dresse le tableau d'un individu « souverain » (un terme qu'il affectionne) et pour ainsi dire affranchi de la condition humaine. Ne lui jetons pas la pierre pour autant puisque Bataille cède à une propension spontanée dans laquelle nous pouvons tous nous reconnaître : celle qui consiste à greffer sur un effort de connaissance un désir de plus-être (cette propension relève précisément de ce que Bataille nomme « économie générale » et de ce que j'appelle « production sociale de l'existence »).

3 – Il n'est pas étonnant qu'emporté par une conception surhumaine de l'accomplissement de soi, Bataille ne parvienne pas

5. G. Bataille, *La Part maudite*, Minuit, 1995, p. 67.
6. *Idem*, p. 43.

à éviter cette rupture avec la vie ordinaire qui traditionnellement, dans la pensée européenne, caractérise le niveau du « spirituel », étage noble qui s'élève au-dessus du rez-de-chaussée roturier de la vie matérielle. On le voit bien lorsque Bataille, à côté du caractère généreux et libérateur qu'il reconnaît au mouvement ouvrier, regrette que le communisme ajoute à « une affirmation radicale des forces matérielles et réelles… une négation non moins radicale des valeurs spirituelles ». Un rabattement fondé, selon lui, « sur les goûts des prolétaires, auxquels échappe communément le sens des valeurs spirituelles, qui réduisent d'eux-mêmes l'intérêt de l'homme à l'intérêt clair et distinct, qui envisagent l'univers humain comme un système de *choses*, subordonnées les unes aux autres »[7]. Il est possible que les gens ordinaires aient moins de goût pour les « valeurs spirituelles » que les personnes cultivées (peu de goût en tout cas pour le mysticisme cher à Bataille), mais, contrairement à ce qu'affirme Bataille, cela n'implique pas que leur univers se limite aux choses utiles. Comme tout le monde, les prolétaires font un usage non-utilitaire de certains biens marchands, par exemple en partant en vacances ou en organisant des repas de fête. Comme tout le monde, ils se livrent à des activités qu'ils perçoivent comme des fins en soi et par conséquent comme des occasions d'exister pour eux-mêmes, sans se subordonner à une fin utile ou imposée : échanger des plaisanteries, se mettre en valeur aux yeux de l'entourage, chercher la bagarre, boire un coup, faire une sortie en famille ou avec des amis, prendre soin de son chez-soi, faire l'amour, aller à la chasse, au bal, au cinéma, jardiner, bricoler, etc. Bref, des pratiques sociales et culturelles.

7. *Idem*, p. 177.

En somme, poussé par sa structure personnelle, son romantisme et l'emprise qu'exerce sur lui le partage matériel/spirituel, Bataille reconduit le vieil idéal héroïque qui traverse toute l'histoire de la pensée européenne. C'est pourquoi, dans le large éventail des pratiques à la faveur desquelles les êtres humains produisent ou entretiennent leur sentiment d'exister, il se focalise sur les extrêmes. Lorsque, dans ces conduites extrêmes, apparaissent des traits qu'elles partagent avec de plus ordinaires, il sous-évalue ces traits.

Cela apparaît clairement dans sa lecture de l'*Essai sur le don*. Bataille propose une remarquable analyse des pratiques de *potlatch*. Il voit bien que le don ou la destruction de biens précieux ne constitue pas un acte gratuit de la part de ceux qui s'y livrent : il s'agit d'un acte social qui s'effectue au vu et au su des autres. Le donateur leur apparaît donc comme ayant le pouvoir de donner ou de détruire ses biens. De ce fait, les biens visibles qu'il a perdus se transforment en un bien immatériel qu'il acquiert du fait même de cette perte : le gain de prestige que son geste lui confère.

À ce point de son analyse, Bataille aurait pu suivre le fil qui relie ce type de prestations à d'autres formes de relations sociales décrites par Mauss. Certains biens, par exemple, (dans les sociétés traditionnelles mais aussi dans nos grandes sociétés modernes) ne tirent pas leur valeur de leur utilité, mais de la personne qui les a produits ou à laquelle ils ont appartenu ; celui à qui ce bien est donné ou vendu acquiert ainsi un certain plus-être. Comme dans le *potlatch*, il y a articulation entre l'avoir et l'être, mais elle ne s'effectue pas de la même manière. Ici, le plus-être prend sa source dans la valeur éminente qui est attribuée à la personne dont l'objet émane, valeur qui, en quelque sorte, imprègne

l'objet. Ce n'est donc pas la destruction de l'objet qui confère un plus-être, mais sa conservation et son acquisition. Les biens en question peuvent être matériels (une pierre sculptée grâce à laquelle se transmet le lien aux ancêtres, la relique d'un saint, un vêtement portant la griffe d'un « créateur » à la mode, un tableau de maître, etc.). Ils peuvent également être immatériels : certains discours, par exemple, portent la marque de l'intellectuel célèbre qui les a produits ; le fait d'avoir assimilé un tel discours permet de jouir d'un certain standing intellectuel et par conséquent d'un plus-être.

Le lien que des objets établissent entre l'avoir et le plus-être pourrait s'illustrer de bien d'autres manières. Il est exceptionnel en effet qu'un bien marchand réponde uniquement à un besoin utilitaire. Dans la plupart des cas, sa valeur d'usage ne lui vient pas seulement de son utilité *stricto sensu*, mais en même temps aussi du fait qu'il contribue à nous faire participer à la vie sociale, nous aide à y faire bonne figure, nous permet de nous livrer avec d'autres à des activités qui entretiennent notre sentiment d'exister.

Il faudrait considérer enfin les biens, matériels ou immatériels, qui ne proviennent de personne en particulier, qui ne s'achètent ni ne se vendent, biens communs que nous intériorisons par apprentissage, par imitation ou sans même nous en apercevoir : chansons, danses, savoir-faire, connaissances, manières d'être, manières de penser, formes de sensibilité, empreintes laissées en nous par paysages, villes, saisons, rencontres, événements heureux ou malheureux, etc.

Mais ce vaste champ n'intéresse pas Bataille. Les réflexions qu'il fait à propos du *potlatch* s'orientent dans une tout autre direction : à ses yeux, le processus social qui compense la perte

par un gain de prestige constitue un compromis. Bataille veut croire que l'échange n'est qu'une dégradation du don qui, originellement, aurait été seul pratiqué. Idéalement, le *potlatch* devrait être pure affirmation de soi, et par conséquent dépense absolument gratuite : « Un luxe authentique exige le mépris achevé des richesses »[8]. Ici, Bataille quitte le terrain de l'observation des faits pour mieux nourrir l'idéal d'une indépendance héroïque. Pour lui, dépasser la zone de l'utilitaire, c'est du même coup (bien qu'il ne le dise pas) quitter celle où, pour exister, on dépend des autres et où on se lie à eux par des échanges qui ne sont à strictement parler ni intéressés, ni désintéressés. Aux yeux de Bataille, seul un désintéressement radical constitue un dépassement de l'existence servile et utilitaire (en cela Bataille reste proche de Kant pour qui, le caractère inconditionnel la loi morale transcende non seulement nos intérêts matériels, mais également nos liens existentiels, affectifs et sociaux). Ce que montre l'observation, au contraire, c'est qu'entre les conduites intéressées et l'idéal de pur désintéressement prend place le domaine de ce qui n'est ni « matériel » ni « spirituel ». Ce domaine répond à la nécessité où sont les êtres humains de produire et d'entretenir leur sentiment d'exister.

Les pratiques qui relèvent de ce domaine ne sont pas pures. Les visées d'intérêt s'y mêlent souvent, ce qui n'empêche pas qu'elles puissent comporter une part de désintéressement et de réelle générosité. J'arrive au bureau ; avant de me plonger dans les tâches qui m'attendent, j'échange quelques paroles aimables avec mes collègues. Mon comportement n'est pas tout à fait étranger au souci de conserver ma situation ou de l'améliorer.

8. *Idem*, p. 114.

Il est possible aussi que je sois mu par un sincère altruisme. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il reste qu'à travers cet échange de paroles mes collègues et moi entretenons mutuellement notre sentiment d'exister ; considérée de ce point de vue, notre conversation n'est ni intéressée, ni désintéressée.

À travers ce que dit Bataille du sacrifice et de la religion, on voit également qu'il évite de les relier à d'autres pratiques qui sont profanes et banales, mais dans lesquelles pourtant s'affirme aussi bien un au-delà de l'utilitaire. « La construction d'une église, dit-il à propos de la société médiévale, n'est pas l'emploi profitable du travail disponible, mais sa consumation, la destruction de son utilité ». Cette manifestation de gratuité, destinée en principe à célébrer la gloire de Dieu, constitue par là même une attestation visible de ce que chaque fidèle se reconnaît être en son for intérieur. L'église participe ainsi de ce qui définit la religion en général : réponse « au désir que l'homme eut toujours de se trouver lui-même ». « La *chose sacrée*, dit-il plus loin dans une formule presque hégélienne, extériorise l'intimité : elle fait voir au dehors ce qui en vérité est au dedans »[9].

En suivant le fil si bien amorcé par Bataille (avec, toujours, le souci de mettre en évidence une économie *générale*), on pourrait montrer comment des pratiques profanes contribuent elles aussi à aménager le monde extérieur pour que chacun « s'y retrouve » et y jouisse ainsi d'une expansion de soi, un « soi » qui, autrement, resterait virtuel, irréalisé. De l'église dont parle Bataille, on passerait ainsi, par exemple, à l'autel des ancêtres qui a sa place dans bien des maisons asiatiques, mais auquel la distinction entre sacré et profane s'applique mal. Puis à d'autres formes

9. *Idem*, p. 168-169, 165 et 223-224.

d'aménagement de l'espace : le « coin télévision », le bouquet de fleurs, le tableau accroché au mur, tout ce qui décore un intérieur, tout ce qui fait qu'on s'y sent chez soi. Et on pourrait étendre cette exploration au paysage : flâner dans les rues, marcher dans la campagne, pratiquer un sport sont des activités que nous pratiquons pour elles-mêmes, et dans lesquelles nous jouissons d'une certaine actualisation ou expansion de nous-mêmes.

Loin de s'engager dans cette voie, Bataille restreint au contraire la portée qu'il vient d'accorder à la religion et fait valoir une exigence aussi radicale que celle qu'il avait manifestée à propos du *potlatch*. En prenant appui sur ce qui n'est pas elle, dit-il, la conscience ne se réalise qu'imparfaitement. Il lui faut viser « le *rien* de la pure dépense », car « il s'agit d'en arriver au moment où la conscience cessera d'être conscience de *quelque chose* »[10].

Cette déclaration éclaire l'interprétation que Bataille fait du sacrifice. Une interprétation qui, certes, touche à un point essentiel, mais qui néglige aussi tout un versant de l'économie du sacrifice. Bataille souligne la violence du sacrifice, opération qui retire à la victime son caractère d'existant limité et fait jaillir d'elle, dans l'effusion du sang, ce en quoi elle rejoint l'illimité et « la pléthore impersonnelle de la vie »[11]. Le sacrifice, ainsi, exprime dans le monde visible le fait que la conscience humaine excède les limitations auxquelles, précisément, la plie son appartenance à ce monde. L'illimitation, Bataille le voit bien, ne peut se manifester comme telle que dans un processus de destruction. Le désir humain, dans ce qu'il a d'illimité, a partie liée avec un vertige de dédifférenciation et d'anéantissement. Pourtant, quoi

10. *Idem,* p. 224.
11. *Idem,* p. 93-99, et *L'Érotisme,* 10/18, 1965, p. 100-101.

qu'en dise Bataille, même dans le cas du sacrifice aztèque, la mise à mort de victimes en grand nombre n'a pas pour seule fin la destruction la plus immense. Car l'énergie que le sacrifice libère a aussi pour fonction d'alimenter l'économie cosmique. D'autres formes de sacrifice, en se référant aux fondations conjointes de l'ordre du monde et de l'ordre humain, contribuent au maintien de celui-ci ou à sa réparation. Si violente que soit la destruction, elle reste liée à une visée régénératrice. Le sacrifice n'accomplit donc pas « le rien de la pure dépense » : la force vitale qu'il met en circulation est censée revenir, au terme d'un circuit plus ou moins long, à ceux qui y participent. La perte est donc compensée par un bénéfice. *In melius transmutare*, transformer en quelque chose de mieux : cette formule médiévale résume parfaitement un trait commun au sacrifice, aux pratiques religieuses et à l'effort moral, mais aussi à tout un éventail d'activités profanes visant un plus-être ou un mieux-être. Une telle formule n'est pas l'emblème d'une affirmation souveraine et illimitée de soi ; elle présuppose plutôt le fait que la condition humaine expose, en même temps qu'à un manque de nourriture ou d'autres objets de besoin, à un manque d'être ; de sorte que notre désir se trouve engagé dans les circuits d'une « économie » où il s'agit de transformer quelque chose en « quelque chose de mieux », quelque chose qui vaille comme substance de soi.

Le plus élémentaire parmi ces processus de « transformation en quelque chose de mieux » est peut-être la cuisine (tout ce qui fait qu'on trouve *bon* ce qu'on mange). L'attention portée par les sociétés humaines à la préparation des aliments illustre bien la manière dont la production et la consommation matérielles, déterminées en premier lieu par des nécessités biologiques, le sont également par l'« économie générale » qui se greffe sur

elles. À ce caractère fondamental du feu culinaire, le sacrifice fait souvent écho en se présentant comme une sorte de supra-cuisine où se jouent à la fois une séparation et un lien entre l'existence fragile des humains et celle, intangible, des dieux[12].

D'après Benveniste, la notion de *sacré*, telle du moins qu'elle se présente dans le monde indo-européen, comporte deux dimensions, que manifeste généralement l'usage de deux termes (en latin, *sacer* et *sanctus*, en grec, *hieros* et *hagios*). *Sacer* prend parfois le sens de *souillure*, car le sacré est ce qui est *retranché* du monde des échanges ordinaires. Est *sanctus* ce dont l'*intégrité* est préservée (le mot qui a donné l'allemand *heilig*, saint, signifie santé, salut, intégrité physique ; les mots anglais *holy*, saint, et *whole*, entier, ont la même racine). Ce qui est sacré au sens de *saint* présente donc une valeur éminente, mais rien ne s'oppose à ce que celle-ci se manifeste dans le monde ordinaire et profane. Les deux dimensions de la notions de *sacré* – le retranchement et l'intégrité – témoignent bien du fait que l'acte de mettre à part ou de sacrifier, avec la perte qui en résulte, est en même temps la source d'un gain quant à l'intégrité du corps, de l'esprit ou de la société. Ces précisions permettent de souligner le fait que Bataille ne retient que la première dimension du sacré, ce qui revient à tronquer la conception d'une économie qu'il voulait pourtant « générale ».

Ces remarques ne suffisent cependant pas à récuser l'accent placé par Bataille sur une « dépense » et une « consumation » sans finalité. Celles-ci en effet s'effectuent sans raison au sens où, quelles que soient les finalités qui en sont l'occasion ou le

12. Je pense évidemment à l'ouvrage de M. Detienne et J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, 1979.

prétexte, c'est bien la propension à exister qui se manifeste à travers elles, un mouvement qui n'a pas plus de sens ou de raison que l'immense dépense d'énergie qui s'effectue à travers le déploiement de la matière et des innombrables formes de vie – dont la nôtre.

L'intuition de Bataille se justifie également sur un plan moins métaphysique : dans la mesure où la finalité sans fin qui anime chaque être se combine avec celle des autres, il en résulte un mouvement global que personne n'est en mesure de contrôler. En effet, l'organisation sociale de l'activité humaine ne permet guère de contrôler que ce qui dans cette activité, mobilise des moyens en fonction d'objectifs donnés. Or, au caractère fonctionnel des activités humaines se mêle inévitablement la pure et simple propension à exister. Les formes d'organisation auxquelles donnent lieu la production matérielle et l'économie marchande ne consistent donc pas seulement en une combinaison d'intérêts individuels plus ou moins complémentaires ou opposés. La marche de ces organisations résulte également de la combinaison des propensions au plus-être qui, inévitablement, se greffent sur leur caractère fonctionnel et produisent des effets qui ne se réduisent jamais à leur objectif déclaré.

Imaginons, par exemple, des ouvriers qui travaillent dans une usine sidérurgique. Pour chacun d'eux, produire son existence, c'est gagner sa vie, et c'est également entretenir son sentiment d'exister. Dans le cas où les ouvriers se sentent exister à travers l'exercice de leur force physique et leur connaissance du métier, la direction peut avoir l'impression (trompeuse) qu'ils ne cherchent qu'à gagner leur vie et qu'il leur suffit de toucher un salaire en échange du travail exigé d'eux. Mais si, par exemple, les ouvriers des ateliers de fonderie se désaltèrent à coup de

canettes de bière et se sentent exister en montrant qu'ils tiennent le coup (c'est-à-dire dans une rivalité mimétique qui échappe au contrôle de chacun d'entre eux), leurs supérieurs hiérarchiques sont évidemment moins sereins car dans ce cas, le mode de production du sentiment d'exister ne se greffe pas harmonieusement sur les exigences de la production matérielle.

Sans doute le milliardaire George Soros a-t-il une bonne expérience de ce processus dans lequel les propensions à exister – même lorsqu'elles se traduisent par des calculs rationnels comme c'est le cas pour les opérateurs qui interviennent sur les marchés financiers – s'additionnent et se renforcent mutuellement, engendrant des effets aussi irrationnels qu'incontrôlables, tantôt bénéfiques, tantôt désastreux. Au Forum de l'économie mondiale qui se tint à Davos en 1998, il prit ses auditeurs à contre-pied en déclarant que la foi dans la vertu auto-régulatrice des marchés n'était pas fondée ; ceux-ci, dit-il, pouvaient aussi bien se transformer en un projectile dont on aurait perdu le contrôle et qui, sur sa folle trajectoire, ferait chuter les économies ; certes, il arrivait qu'en s'additionnant, les désirs qui s'investissent dans les marchés se contrebalancent, mais il était stupide d'en faire une loi, car ils pouvaient aussi bien se trouver pris dans un emballement mimétique incapable de se freiner lui-même[13].

Ces exemples suffisent à montrer que la part des comportements humains qui déborde la zone où ceux-ci se trouvent assujettis à une utilité, une fonction, une raison ne correspond

13. Je puise cette information dans le rafraîchissant petit livre de Lewis Lapham, *La Montagne des vanités. Les secrets de Davos*, Maisonneuve et Larose, 2000, p. 72-73 ; je m'appuie également sur le remarquable essai de l'économiste A. Orléan, *Le Pouvoir de la finance ;* Odile Jacob, 1999.

pas pour autant à une expression de soi souveraine et illimitée. Cette part renvoie au contraire à la nécessité où nous place notre peu d'être d'entrer dans une « économie » où il s'agit de produire et d'entretenir notre sentiment d'exister. *Le fait que nous désirions éprouver ce sentiment d'une manière inconditionnelle ne change rien au fait qu'en réalité il dépend de conditions qui ne dépendent pas de nous*. Une telle conclusion va à l'encontre de notre désir de plus-être, elle a quelque chose d'humiliant, et Bataille n'était certes pas homme à accepter pareille humiliation. Aussi, pour lui, notre être ne dépend pas de conditions qui lui permettent de se produire et de s'entretenir ; il s'agit seulement de *se retrouver*. Chez Bataille (et bien d'autres, car c'est là un trait général de la conception occidentale de soi), le sujet plein et indivis est censé préexister à l'état où il pâtit de son peu d'être ; il lui faut donc, comme c'est le cas dans le scénario chrétien de la Chute et de la Rédemption, regagner ce qu'il n'aurait pas dû perdre – *ce qu'au fond il n'a pas réellement perdu puisque le germe s'en trouve encore en lui*. L'homme, dit Bataille, s'est éloigné de lui-même, son désir fondamental est de « se trouver soi-même (d'avoir une existence souveraine) », il lui faut donc « revenir à sa propre vérité », faire retour au point où la conscience de soi se suffit à elle-même, dans une « pleine et irréductible souveraineté »[14]. Cultiver une telle représentation de son être est une manière de se procurer un plus-être. Il y a là une illustration involontaire du fonctionnement de l'« économie générale » en même temps qu'une manière de méconnaître celle-ci.

Bataille revient souvent sur la nécessité d'une perte par laquelle l'homme du besoin et de l'utilité devient homme de désir.

14. G. Bataille, *La Part maudite*, p. 167, 170, 172, 176, 223 et 224.

De fait, intégrer un certain manque, en faire quelque chose qui ne nous empêche pas de vivre, cesser de subordonner le sentiment de sa propre intégrité à une impossible complétude, voilà le prix à payer pour que nous puissions nous ouvrir au possible, pour que notre désir se détache quelque peu d'un impossible objet qui le comblerait comme le fait l'objet qui répond au besoin, et pour que ce désir embraye sur le monde qui nous entoure et nous permette d'y faire notre chemin. Mais ce n'est pas du tout de cette manière que Bataille conçoit la nécessité d'une perte. La perte, chez lui, rejoint le sublime de la destruction et l'affirmation de soi dans l'impossible : elle atteste que j'existe au-delà de toute détermination. Loin de s'inscrire dans une philosophie de l'incomplétude, elle situe l'être-soi dans la complétude. Loin de constituer un renoncement à jouir de soi sans partage, elle cultive au contraire le fantasme d'une jouissance pleine et entière, celle-ci dût-elle conduire à l'autodestruction.

En somme, à l'intuition qu'a Bataille d'une « économie générale » se mêle le désir de s'affranchir de toute économie dans une auto-affirmation prométhéenne.

Ce qui est au fondement de la présomption prométhéenne, c'est – nous l'avions déjà vu à propos de Marx – la croyance que l'existence psychique de soi va de soi. J'ai commencé à montrer à quel point le renoncement à cette croyance est décisif pour penser ce qui, dans les réalités humaines, échappe à la distinction entre « matériel » et « spirituel » et ne relève ni de l'économie marchande ni de la morale. J'aimerais, pour clore ce chapitre, souligner le rôle joué par la croyance que l'existence psychique va de soi dans la conception de l'*homo economicus*.

La théorie économique, et plus généralement le libéralisme impliquent une certaine conception de l'être humain. Selon cette

conception, chaque individu est à même de réfléchir sur les moyens les plus adaptés aux fins qu'il poursuit et par conséquent opère des choix en pesant à l'avance les avantages et les inconvénients, les coûts et les bénéfices de ses actions. Autrement dit, il est censé exister indépendamment des réalités sur lesquelles s'exerce son action. Une telle conception présente pour la théorie économique un double avantage : elle va de soi et elle lui ouvre un champ très vaste, qui s'étend jusqu'à la frontière qui le sépare des « valeurs spirituelles », celles de la morale, de la religion et de l'art. Un découpage aussi favorable aux pratiques économiques et à la pensée qui en justifie l'étendue n'est pas unanimement accepté. Ceux qui l'ont combattu au nom du marxisme avaient en vue non pas une limitation du champ de l'économie, mais, en quelque sorte, une rédemption de l'ensemble de ce champ grâce au « renversement du capitalisme ». Les critiques de droite du libéralisme avaient plutôt en vue l'instauration (ou la restauration) d'un lien social unitaire et fort. Dès 1930, Carl Schmitt soulignait le fait que le libéralisme ne pouvait qu'osciller entre l'économie et la morale sans arriver à reconnaître la nature propre du politique[15]. Une critique sur laquelle il est intéressant, aujourd'hui encore, de se pencher[16], mais à laquelle, alors, Ernst Jünger faisait écho en rêvant d'une révolution nationale mettant fin à la domination de l'économie bourgeoise et promouvant la grandeur d'une puissance capable de s'affirmer sans compter (un nietzschéisme prométhéen et viriliste qui n'est pas sans faire

15. C. Schmitt, *La Notion de politique*, Flammarion, 1992, en particulier p. 114 et suivantes.
16. Voir, sur ce point, *The challenge of Carl Schmitt*, Chantal Mouffe, Verso, London, New York, 1999.

penser à Bataille)[17]. Aujourd'hui, ceux qui sont conscients de la nécessité d'élaborer une nouvelle pensée sociale cherchent à limiter l'expansion du domaine économique-utilitariste en soulignant l'importance vitale de ce qui, dans les rapports humains, va au-delà de l'utile. Malheureusement, il leur est difficile de mettre en valeur cette importance autrement qu'en se fondant, en dernier ressort, sur des considérations morales. Ce qui a pour effet indirect de confirmer la cartographie même qui alloue un champ si vaste au domaine économique ! Le lecteur se souviendra ici d'un point sur lequel j'ai insisté au cours des chapitres précédents : « penser autrement » ne consiste pas à opposer ce qui doit être à ce qui est, mais à faire voir *dans ce qui est* autre chose que ce qu'on y voit habituellement.

Le désir d'exister se mêle au « choix rationnel »

Reste à montrer comment le fait que l'existence psychique de soi ne va pas de soi, qu'elle demande à être produite et entretenue a une incidence dans le champ de la pensée économique. Pour cela, j'évoquerai rapidement quatre questions qui touchent aux fondements de la théorie économique.

1. Le point de vue de la rationalité économique s'applique légitimement aux calculs et aux choix qui s'exercent dans le cadre d'un rapport entre moyens et fins. Mais les choses deviennent moins claires lorsqu'on considère les fins elles-mêmes[18]. Gagner

17. E. Jünger, *Le Travailleur*, Christian Bourgois, 1989.
18. La difficulté a été clairement montrée par P. Demeulenaere, *Homo œconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, PUF, 1996, p. 278.

de l'argent peut être regardé comme une fin économique (pour se maintenir face à la concurrence, une entreprise doit, comme on dit, dégager du profit), mais gagner de l'argent est également une passion, comparable à la passion du jeu, au don juanisme ou au goût du pouvoir[19]. Gagner de l'argent est une manière de jouir de la vie et d'affirmer son existence aux yeux des autres. À cet égard, la notion d'*homo economicus* est ambiguë. L'*homo economicus* poursuit rationnellement ses intérêts. Cependant, certains de ceux-ci s'imposent à lui comme des fins en soi. Ces fins relèvent-elles de l'utilité rationnelle, ou bien ne doit-on pas aussi reconnaître en elles une sorte de passion – ou plutôt une manière d'exister – qui, étant largement partagée et approuvée, a fini par passer pour un comportement rationnel ? Une manière d'être guerrière est « rationnelle » dans les sociétés où elle correspond à la logique sociale dominante puisque c'est en se comportant en guerrier qu'on y acquiert une existence sociale ou qu'on la renforce. De même, le comportement économique est « rationnel » dans les sociétés où la logique sociale dominante est économique. Il est vrai qu'aucune société ne peut vivre sans un minimum d'organisation économique et qu'on ne peut être heureux sans un minimum de bien-être matériel, ce qui confère au comportement économique un caractère objectivement rationnel. Mais l'importance de l'économie dans les grandes sociétés modernes va bien au-delà de ce caractère rationnel. L'économie est devenue la course dans laquelle aucune société ne peut refuser de s'engager, tout simplement parce que les autres

19. S. Latouche, dans « Le rationnel et le raisonnable : les antinomies du postulat métaphysique de la raison économique », *Revue du Mauss*, 1994 , a justement souligné que passion et intérêt ne s'excluent pas nécessairement, qu'un intérêt peut être une passion .

aussi sont engagées dans cette course. Le discours économique a pu ainsi s'imposer comme *la* description de la réalité que tous partagent. Elle a acquis la valeur d'une fin en soi et est devenue une immense machine qui nourrit le désir d'exister d'un très grand nombre d'humains en même temps qu'elle se nourrit de ce désir. À cause de ce dernier trait, on peut dire que dans l'économie elle-même, il n'y a pas seulement de l'économie ; dans sa rationalité pas seulement du rationnel ; dans son utilitarisme, autre chose que de l'utilité.

2. La théorie économique ayant tendance à regarder les fins du comportement humain comme des « utilités » que chaque individu poursuit en connaissance de cause, il n'est pas étonnant qu'elle soit portée du même coup à désenchâsser les rapports économiques des rapports sociaux, autrement dit à surévaluer l'indépendance de l'*homo economicus* par rapport à l'ensemble de la vie sociale qui soutient son être et ses relations avec les autres. Ce point a été notamment souligné par Jean-Pierre Dupuy et par l'économiste Bernard Guerrien, tous deux estimant que la théorie économique ne saurait être indépendante des autres sciences sociales[20]. D'autres auteurs, comme Karl Polanyi et, plus récemment, Granovetter et Swedberg ou Bourdieu se sont efforcés de montrer comment les activités économiques restaient liées à d'autres aspects du fonctionnement social[21].

---

20. J.-P. Dupuy, entretien publié dans *Le Monde des Débats*, n°14, décembre 1993. B. Guerrien, *Dictionnaire d'analyse économique*, La Découverte, articles « Néo-classique (théorie) » et « Individualisme méthodologique », et « La théorie économique : mythes et réalités », *Revue du MAUSS*, n°9, 1990.

21. K. Polanyi, *La Grande transformation* (1944), Gallimard, 1983 ; M. Granovetter et R. Swedberg (editors), *The Sociology of Economic Life*, Boulder et San Francisco, Westview Press, 1991 ; P. Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, Seuil, 2000.

À cet égard, on peut observer que tout comportement économique prend appui sur des représentations partagées (qui se transmettent aussi bien grâce à des institutions que de manière informelle). Ces représentations permettent aux agents de se situer les uns par rapport aux autres et de s'appuyer sur certaines garanties dans les relations qu'ils nouent entre eux. Les représentations partagées constituent un lien social entre nous et les autres ; c'est pourquoi faire un choix rationnel, c'est toujours *aussi* faire un choix qui puisse se justifier aux yeux de ceux dont nous dépendons, qui ait un sens aux yeux de ceux qui comptent pour nous. Ces facteurs relationnels, nous les intégrons généralement sans nous en rendre compte, de sorte que même lorsque nous pensons nous être déterminés en fonction de critères tout à fait objectifs, les liens qui nous rattachent à d'autres n'en jouent pas moins un rôle. André Orléan a bien mis en évidence ce phénomène à propos des croyances partagées par les opérateurs en bourse et de l'entraînement mimétique auquel sont sujettes certaines de leurs décisions[22]. Un individu, si rationnel qu'il se veuille, ne peut vérifier par lui-même l'ensemble des facteurs qui entrent en jeu dans ses décisions ; il lui faut bien s'appuyer sur certaines représentations qu'il se contente de recevoir des autres. Ceci vaut donc tout particulièrement pour les représentations de l'avenir : par définition, l'avenir est inconnaissable, et pourtant les activités économiques (on peut même dire : toutes les activités sociales et relationnelles) se fondent sur des anticipations. Ce qui soutient cette confiance, c'est le fait qu'elle soit partagée par un grand nombre, c'est le fait de s'appuyer sur des représentations qui font autorité, c'est le fait que les

22. A. Orléan, *Le Pouvoir de la finance*.

partenaires économiques auxquels on a affaire jouissent d'un certain crédit. Ceci est encore plus vrai dans le cas des opérateurs financiers puisque les valeurs boursières ont d'autant plus de prix qu'un plus grand nombre d'opérateurs croit en elles, et inversement. Ce phénomène (dit « autoréférentiel ») joue un rôle dans d'autres secteurs de la vie sociale, qu'il s'agisse du prix des reliques dans la chrétienté médiévale ou bien, aujourd'hui, du cours des œuvres d'art, des modes vestimentaires, ou encore du prestige dont jouit tel ou tel auteur dans le champ universitaire. Les valeurs autoréférentielles ont deux faces : elles apparaissent comme une propriété des biens auxquelles elles sont attribuées, mais en même temps elles font lien entre ceux qui se fient à elles et elles soutiennent le sentiment qu'ils ont de leur propre valeur.

En somme, les comportements économiques restent des interactions sociales. À ce titre, en même temps qu'ils remplissent une fonction explicite, ils jouent également un rôle, de manière plus ou moins implicite et inconsciente, dans la production et l'entretien du sentiment d'exister.

3. L'idée qu'un ajustement spontané s'opère entre l'offre et la demande, de sorte que s'établit ainsi une harmonie globale entre des intérêts à première vue divergents et dont la rationalité n'est calculée qu'au niveau des individus, cette idée – que condense la fameuse expression de « main invisible » – fait partie du projet fondateur de la théorie économique. Les modèles sur lesquels se fonde la main invisible ont été critiqués par des économistes. Mais ce qui soutient la croyance en celle-ci, ce ne sont pas seulement des modèles économiques, c'est aussi l'espoir que l'organisation économique des sociétés humaines apaise les tensions désastreuses auxquelles celles-ci sont en proie, reprenant

ainsi avantageusement le rôle régulateur autrefois attendu de la providence divine et de l'Église. Il est possible que l'économie joue ce rôle *dans une certaine mesure*. Mais pour qu'elle le remplisse aussi bien que le courant libéral l'espère, il faudrait non seulement que le « théorème de la main invisible » se révèle fiable, mais encore que les présupposés anthropologiques de la théorie économique soient vérifiés. Ces présupposés, comme je l'ai suggéré à propos de Marx, reposent eux-mêmes sur la croyance que chaque être humain serait doté par nature d'une existence psychique suffisante, de sorte que ce qui serait fondamentalement en jeu dans ses rapports avec les autres, ce seraient les besoins et non le désir, l'intérêt et non les passions. Désir et passions ne sont pas complètement évacués, mais regardés comme nettement distincts de l'intérêt rationnel, et par conséquent maîtrisables. Ce qui, fondamentalement, est nié, c'est qu'il n'est pas en notre pouvoir de nous tenir au-dessus de l'enjeu d'exister ; ce qui reste ignoré, par conséquent, c'est que même nos activités rationnelles sont portées par notre désir d'exister.

4. Une autre question importante aussi bien pour la théorie économique que pour ceux qui la critiquent est celle de sa possible extension à des réalités non-marchandes. En 1992, le prix Nobel d'économie a été attribué à Gary Stanley Becker, un représentant de l'école de Chicago, pour avoir « élargi l'analyse économique à de nouveaux domaines des comportements humains et des relations humaines ». Becker, par exemple, a considéré l'élève ou l'étudiant en tant qu'investisseur rationnel anticipant les bénéfices de ses efforts ; il a également mis en rapport le temps consacré par une mère à ses enfants avec le salaire qu'elle pourrait percevoir si elle passait ce temps à travailler ; il a montré comment l'affection que porte un membre

d'une famille aux autres membres est bénéfique pour ceux-ci, mais aussi pour lui, etc. Certains auteurs (comme Alain Caillé dans sa *Critique de la raison utilitaire*[23]) rejettent vigoureusement cette démarche : la pensée économique, disent-ils, non contente de minimiser le rôle que jouent les facteurs sociaux autres qu'économiques dans le fonctionnement même de l'économie, voudrait en plus étendre son emprise sur des phénomènes qui ne relèvent pas de l'économie marchande ! Je ne partage pas le radicalisme de ce rejet dans lequel, me semble-t-il, la protestation morale va droit à la sentence avant que le dossier ait été suffisamment instruit.

Il y a en effet deux manières d'étendre le point de vue économique et non pas une seule. En pratique, les deux manières se mêlent, ce qui est une raison de plus pour les distinguer au plan conceptuel.

La première consiste à postuler que l'être humain fonctionne comme un individu rationnel non seulement dans le champ de ses activités économiques, mais aussi dans les autres domaines. L'être humain est ici conçu comme étant dans une position de maîtrise, c'est-à-dire ontologiquement extérieur au champ dans lequel se présentent avantages, inconvénients et objectifs.

La seconde manière d'étendre le point de vue économique repose sur l'idée que nous sommes affectés par des coûts et des bénéfices même lorsque nous ne sommes pas en mesure de les évaluer en connaissance de cause et d'orienter volontairement nos choix. Cela revient à postuler que le champ dans lequel interviennent ces coûts et ces bénéfices revêt une portée ontologique, c'est-à-dire qu'il a pour enjeu plus-être ou moins-être,

23. A. Caillé, *Critique de la raison utilitaire*, La Découverte, 1989, p. 41.

de sorte que nous ne jouissons pas d'une position d'extériorité par rapport à ce champ.

Dans le comportement de chacun de nous se mêlent les deux grands types d'« économie », l'une qui est prise en charge par un calcul rationnel (à partir d'une position d'extériorité), l'autre qui régit notre propension à exister (à partir d'une position d'implication). En se mêlant, les deux deviennent pratiquement indiscernables l'une de l'autre. Se mettre en posture de peser rationnellement le pour et le contre, c'est se représenter soi-même comme étant extérieur au champ que l'on objective. C'est donc se percevoir comme un sujet pour qui la question d'exister ne se pose pas. Mais cela n'empêche pas qu'en réalité on continue d'être soumis à cet enjeu. De toute manière, quelque distance que nous prenions par rapport à ce qui soutient notre existence, *il est évidemment impossible que nous préexistions aux processus selon lesquels et grâce auxquels s'opère la « production » de notre sentiment d'exister*. Ce qui veut dire que le sujet rationnel (ou sujet connaissant) reste toujours enchâssé dans le sujet existant, reste toujours quelqu'un pour qui il est question d'exister. Le sentiment de maîtrise que nous goûtons dans l'exercice de nos pouvoirs rationnels constitue en fait l'une des variétés du sentiment d'exister ; mais une variété qui a ceci de particulier qu'étant absorbée par ce qu'elle maîtrise (ou croit maîtriser), elle ne se perçoit pas en tant que sentiment d'exister répondant au désir et non pas seulement à la raison. Le désir étant par définition une force dont on n'est pas maître, tout désir de maîtrise porte donc en lui une contradiction insoluble. Cette contradiction passe généralement inaperçue, tout simplement parce que la conscience se focalise sur sa propre maîtrise et se complaît en elle, de sorte qu'elle ignore le désir qui à la fois

sous-tend cette maîtrise et la contredit. Il est difficile en effet, lorsque nous sommes engagés dans une activité qui nous procure un sentiment de maîtrise, qu'en même temps nous ayons conscience de le faire pour nous procurer un plus-être. Car cet éclair de lucidité, en nous rappelant que nous *dépendons* de ce à quoi s'attache notre sentiment d'exister, nous ferait du même coup déchoir de notre position de maîtrise : nous perdrions ainsi le plus-être que nous venons de gagner.

Il est bien possible que les économistes de l'école de Chicago soient quelque peu empêtrés dans cette contradiction (ne leur jetons pas la pierre, ils sont loin d'être les seuls !). Mais cela ne prouve aucunement qu'une approche économique de la vie psychique, relationnelle et sociale soit *ipso facto* entachée d'un utilitarisme réducteur. L'utilitarisme est valide là où une position d'extériorité et de maîtrise est fondée. Quitter le terrain de l'utilitarisme, c'est seulement sortir de la zone où, dans notre rapport au monde et aux autres, la question de notre être peut être mise de côté. Les réalités humaines qui ne se ramènent pas à l'utilité, loin de nous libérer des enjeux de gain et de perte, confèrent à ceux-ci une portée ontologique. C'est bien ce qu'avaient en vue les Pères de l'Église quand ils parlaient de l'« économie du salut ». Comme le dit très bien Marie-José Mondzain, « l'économie est d'abord l'art de Dieu pour convaincre et sauver les hommes » ; son pivot est l'incarnation, « Dieu a eu historiquement besoin du Fils, le Fils de l'Église, et l'Église du pouvoir temporel… en fonction d'un même principe cohérent et logique : l'*oikonomia* »[24]. L'Europe de la Chrétienté n'était

24. M.-J. Mondzain, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Seuil, 1996, p. 27 et 31.

donc pas moins fondée sur l'économie que la nôtre, l'Europe de l'Euro. Seulement, il ne s'agissait pas d'une économie des biens utiles, il s'agissait d'une économie de l'être, ou plus précisément d'un ordre dont la justification était qu'il correspondait à l'économie réelle de l'homme et de son désir en tant que dans cette économie il est question de son être.

Freud lui aussi, à sa manière, a mis au jour une économie du désir humain, et ce serait faire un contresens que de le taxer d'utilitarisme. De même, en sociologie, les métaphores économiques auxquelles recourt Bourdieu (capital social, capital culturel, capital symbolique) ne prouvent aucunement qu'il demeure rivé à l'économisme de Marx. Ce qu'il faut plutôt souligner ici, c'est que tout en mettant en lumières des aspects du fonctionnement de notre économie psychique, Freud, Bourdieu et d'autres (comme La Rouchefoucauld ou Nietzsche, par exemple) laissent planer une incertitude quant à la sorte de bien sur lequel, en dernier ressort roule cette économie. Car aucun d'eux n'a tout à fait renoncé à l'individu, au sujet-substance qui échappe à la question d'exister, de sorte que tout en touchant du doigt une économie vitale, ils ne vont pas jusqu'à reconnaître son caractère proprement ontologique.

10.
« Connais-toi toi-même » : psycho *vs* philo

C'est là : un porche qui donne sur les quais, près de l'endroit où sont installés les marchands de plantes et de fleurs. La morgue de l'Hôtel-Dieu. Sous le porche, l'entrée d'une pièce où sont des amis de la famille, autour du cercueil ouvert. Il est là, sa tête d'un gris livide reposant sur un oreiller de satin. Je pense : je vois un cadavre. Je suis partagé entre le désir d'échapper à ça, de ne pas voir, et l'idée que je dois rester là un moment, comme les amis que j'accompagne. Une partie de moi me dit qu'il est préférable que je le voie, je ne sais pas pourquoi. Je ne sais pas ce qui se passe en moi à cette vue. Je ne sais pas dans quelle mesure je réalise qu'il s'agit d'un cadavre. C'était un ami de Danièle et de Yann, je suis venu pour eux plus que pour lui, car je l'ai peu connu. Yann ne voit pas la même chose que moi : il a sous les yeux le corps d'un ami d'enfance, un long fil de souvenirs aujourd'hui rompu. Quant à moi, je pense que mes enfants, un jour, jetteront un dernier regard sur mon cercueil ouvert

avant que je disparaisse à jamais. Je le pense, et je ne le pense pas, il m'est impossible de le penser vraiment.

Ce qui, certainement, ajoute à la douleur de Danièle et Yann, c'est que leur ami s'est suicidé. Il est parti de chez lui où il vivait avec sa femme et ses trois enfants et il est allé dans une chambre d'hôtel avaler plusieurs tubes de comprimés. Ce n'est pas un événement extérieur qui lui est tombé dessus, il n'a pas non plus été victime d'un changement intérieur brutal, d'une dépression soudaine. Plutôt d'un lent travail de sape, un néant qui se faisait oublier et cependant s'insinuait, s'étendait souterrainement, tandis qu'en surface, en paroles, les apparences de l'être se maintenaient. À condition de maintenir scellée la lourde dalle intérieure sous laquelle la virulence du chaos refermé restait livrée à elle-même, sans recours, sans pouvoir s'engager dans la lente alchimie qui, peut-être, aurait permis que de ce rien il advienne quelque chose.

Qu'est-ce qui nous tient en vie ? On ne sait pas. Il arrive que ça tienne moins solidement qu'on le voudrait. Dans cette histoire, ce n'est pas tant la mort qui me ramène à cette idée que la longue impasse qui la précède (une vie qui lentement se vide) et ce qui en résulte aujourd'hui (pour les proches, une part de leur vie brusquement arrachée). C'est le constat de la souffrance joint à l'éternel « que faire ? ». Pour lui qui n'allait pas bien, que pouvait-on faire ? et maintenant, sa femme, ses enfants, que vont-ils faire ?

Je me souviens d'une conversation avec une amie psychologue – appelons-la Pascale. Elle me disait que si la philo n'intéressait pas grand monde en dehors de l'université, c'était que la philo elle-même s'intéressait peu aux gens, à l'inverse de la psycho qui, du coup, s'était répandue dans toutes les classes de la société. De sorte qu'aujourd'hui, la plupart de ceux pour qui le souci de

soi n'était pas un vain mot rencontraient sur leur chemin la psychologie ou la psychanalyse.

Le discours « psy », il me fallait bien le reconnaître, avait fait valoir ses prétentions quant à la connaissance de soi, alors que celle-ci, depuis plus de deux millénaires, relevait de la religion et de la philosophie. Parmi les soucis qui nous préoccupent, il arrive que l'un d'eux finisse par nous apparaître comme un « problème personnel » et que nous cherchions un recours dans l'approche « psy ». Nous nous familiarisons alors avec ce domaine par des lectures, par des conversations avec nos proches, le cas échéant par une thérapie. Tout cela nous incite à des formes d'introspection dans lesquelles la connaissance de nous-mêmes ne se sépare pas d'un questionnement sur nos relations avec les autres. Pascale, il me semble, avait raison au moins sur un point : de telles pratiques posent indirectement une question à la philosophie : quel rôle remplit celle-ci si elle abandonne au discours « psy » connaissance de soi et recherche de la sagesse, des visées qu'elle a pourtant toujours revendiquées ? La philosophie écarte la question en instituant un partage : la « psy » prend en compte les difficultés de la vie ordinaire, celles que l'on vit parmi les autres – le singulier, l'accidentel, l'inessentiel ; mais seule la philosophie permet véritablement à l'homme d'accéder à l'essentiel et de se penser dans son universalité. Ce partage implique que, pour étudier des questions philosophiques comme : « qu'est-ce que l'homme ? que devons-nous faire ? que pouvons-nous espérer ? », il n'est pas nécessaire de demander une contribution aux savoirs « psy » (ni même, plus généralement, aux sciences humaines).

Il fallait bien répondre à Pascale. J'admettais, lui dis-je, que la plupart des gens qui s'intéressent à la philosophie le font sans

doute davantage parce qu'ils y voient un riche patrimoine de la pensée que dans l'espoir de mieux s'orienter dans l'existence. Pourtant, son jugement me paraissait trop sommaire. Les philosophes lisent volontiers ces brillants explorateurs de l'âme humaine que furent Montaigne, Pascal ou la Rochefoucauld. Les préoccupations psychologiques tiennent une grande place chez les philosophes anglais des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles (Hobbes, Locke, Hume, Adam Smith) et chez les philosophes français des Lumières. On peut ajouter que Nietzsche, qui admirait les moralistes français, impressionnait Freud par sa pénétration psychologique. Pour finir, je rappelais à mon amie que la psychologie n'est devenue tout à fait indépendante de la philosophie qu'à une date assez récente, de sorte que chez plusieurs auteurs du XX^e^ siècle psychologie et philosophie restent associées (George Herbert Mead ou Merleau-Ponty, par exemple), ou, comme chez Lacan, psychanalyse et philosophie.

Pascale ne contestait rien de tout cela. Elle me rappela cependant que Lacan était avant tout un théoricien de la psychanalyse et que la philosophie n'était guère plus qu'une composante de sa culture. Et elle maintenait ce qu'elle avait dit, que la philosophie, dans l'ensemble, se caractérisait par *le refus de penser que dans notre être même il est question de nos relations avec les autres, et que dans nos relations avec les autres il est question de ce que nous sommes*. Ce refus ne datait pas d'hier. Elle se souvenait d'avoir lu le *Phèdre* de Platon. Il semblait que, pour Platon, notre « âme » était en quelque sorte tombée du ciel, ce qui excluait que nos liens avec nos semblables en forment la substance. N'était-ce pas là un parti pris lourd de conséquences ? Elle ajouta qu'elle avait vu au théâtre un acteur célèbre lire des textes d'un philosophe stoïcien. Tant qu'ils étaient restés dans leur cadre scolaire ou

universitaire, ces textes avaient conservé à ses yeux toute leur noblesse. Mais, placés dans ce nouveau contexte, les préceptes d'Épictète lui avaient paru tout simplement pompeux et ridicules. « Si ton fils meurt, lança-t-elle en parodiant l'acteur, dis-toi que tu l'as rendu aux dieux ! »

Du coup, j'ai remis le nez dans les *Entretiens* d'Épictète. Épictète, il est vrai, insiste sur le fait que les liens d'affection ne doivent pas nuire à l'autonomie du sage. « Si tu embrasses ton enfant, ton frère ou ton ami […] rappelle-toi que tu aimes un être mortel… ; il t'a été accordé pour le moment, mais non sans qu'il puisse t'être enlevé. […] Désirer ton fils ou ton ami en un temps où ils ne t'ont pas été donnés, c'est, sache-le bien, désirer des figues en hiver. […] Même quand tu jouis de leur présence, mets-toi devant l'esprit des représentations contraires. Quel mal y a-t-il à murmurer entre ses dents, tout en embrassant son enfant : "Demain il mourra" »[1]. Toujours la même leçon : ce qui ne dépend pas de nous, nous ne devons pas nous laisser aller à croire que cela fait partie de nous. Grâce à notre jugement rationnel et à notre volonté – donc en prenant appui uniquement sur ce qui dépend de nous –, nous avons le pouvoir d'être ce que nous sommes véritablement ; c'est ainsi que nous nous rendons libres et que nous vivons comme des dieux. Il y a là un héroïsme altier, qui, au fond, ne se détache jamais tout à fait du virilisme romain. Or, le virilisme, loin de dépendre de nous, procède d'un désir et d'un entraînement mimétique qu'on ne maîtrise pas. D'où, mêlée à une recherche de la sagesse, une possible démesure que Cicéron, pourtant favorable au stoïcisme, déplorait. Il ne faut pas écouter, dit-il, ceux qui veulent que

1. Épictète, *Entretiens*, Livre III, chap. XXIV, 85-88.

la vertu soit dure comme fer. Le sage doit garder un sentiment d'humanité, et pour cette raison, ses liens d'amitié peuvent le conduire à éprouver de la douleur[2].

Bien des auteurs, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, ont critiqué la trop visible présomption qui s'attache à la conception de soi promue par le stoïcisme. Cependant, en dépit de leurs réserves ou de leurs condamnations, la plupart d'entre eux adhéraient tout de même au noyau fondamental de cette conception de soi : qu'on le veuille ou non, le stoïcisme constitue, au même titre que le platonisme, l'une des bases de la tradition lettrée européenne.

Cette conception de soi révèle un trait qui lui est essentiel lorsqu'Épictète reprend à son compte le conseil donné par les anciens : « Connais-toi toi-même ». Pour le stoïcien, se connaître soi-même, ce n'est pas, comme le pensaient les anciens, savoir en quoi la nature des hommes diffère à la fois de celle des bêtes de celle des dieux. C'est savoir au contraire que, si le corps nous est commun avec les animaux, néanmoins, « nous sommes tous nés de Dieu » de sorte que chacun peut dire « Je suis fils de Dieu » : la véritable nature des hommes réside dans la raison, la pensée et la volonté, cette nature est divine et elle constitue, aussi bien pour Sénèque que pour Épictète, un gage d'invincibilité[3]. Le christianisme (en particulier chez Saint Augustin), est loin d'accorder une telle puissance à la volonté, mais cela ne l'empêche pas d'entériner le passage opéré par le platonisme et le stoïcisme d'une tripartition (dieux/hommes/animaux) à une bipartition

2. Cicéron, *L'Amitié*, XIII, 48.
3. Épictète, *Entretiens*, livre I, chap. III, 1-9, et I, IX, 6. Voir également, II, VIII, 10-15, II, XIII, 16-19, et Sénèque, *De la constance du sage*.

(Dieu/animaux), c'est-à-dire à un dualisme, l'homme lui-même se définissant comme étant partagé entre ce qu'il est de manière inessentielle (un corps animal) et ce qu'il est en vérité (un être de nature divine).

On a beaucoup insisté sur la conséquence la plus directe de cette conception de soi : l'âme et le corps nettement distingués et regardés comme deux substances d'essence différente (de sorte qu'en la critiquant, la pensée moderne et séculière croit volontiers en avoir fini avec le dualisme). On a peut-être moins réfléchi sur les conséquences indirectes d'une telle conception : en faisant du sujet une substance, un noyau d'être, elle introduisait une coupure entre deux champs qui, dans les conceptions de soi étrangères aux doctrines de salut, n'en font qu'un : le champ de l'être et celui des relations avec les autres. En simplifiant beaucoup, on peut dire que les paganismes ne séparent pas « être » et « être en relation avec les autres », alors que dans les conceptions de soi platonicienne, stoïcienne et chrétienne, le niveau des relations avec les autres et celui de l'Être (celui du véritable être-soi) se distinguent et se hiérarchisent (le sensible et le social en bas, la pensée et le spirituel en haut). Ayant formulé les choses avec un tel degré de généralité, je devrais évidemment rappeler les différences, à commencer par celles qui séparent la religion chrétienne des grands courants de la philosophie antique. Peut-être surtout celle-ci : alors que le christianisme partage avec le stoïcisme un ascétisme du *détachement*, il donne également, au contraire du stoïcisme, une place essentielle à l'*attachement* : amour de Dieu pour ses créatures (auxquelles il envoie son fils pour les sauver), possibilité pour les humains de s'adresser à Dieu comme à une personne, devoir de L'aimer par-dessus tout, devoir de charité. Dieu est la vérité, mais celle-ci

s'atteint moins par la connaissance que par la force d'un lien personnel. La place occupée par l'amour et l'attachement dans le discours chrétien le démarque nettement du virilisme stoïcien et convient bien à une religion qui entendait s'adresser aussi bien aux femmes qu'aux hommes. Il faudrait rappeler également à quel point le rapport à la souffrance est différent dans la philosophie et dans la religion. Le concept a des vertus anesthésiques. Tant qu'on philosophe, on vit dans un monde meilleur : on ne pense pas à ses souffrances, on les oublie, on croit les surmonter. Le christianisme, au contraire, ne cesse de parler de la souffrance : celles du Christ, car le fidèle doit participer à son sacrifice ; celles de la condition humaine, car elles sont la conséquence de la Chute ; celles du prochain, car la charité doit chercher à les alléger. Ces différents éléments – souffrances de la déchéance, souffrances de l'amour rédempteur, dette infinie des hommes à l'égard de Dieu, histoire globale de la chute et du salut – ne sont pas seulement reliés entre eux par une philosophie conceptualisée, mais aussi par le récit évangélique. Un grand drame qui se situe au point de croisement unique de l'humain et du divin et qui confère une intensité poignante à la figure du Juste crucifié, à sa passion et à son message.

Le mystère de l'Incarnation, qui est au centre du christianisme, lui confère une force qui manque au concept. Une force que la philosophie, cherchant, à partir de Hegel, à reconquérir le concret, aurait bien voulu lui ravir. Mais il n'est pas facile de conserver à la pensée le privilège d'un accès à la transcendance de la pensée tout en prétendant la marier avec l'immanence.

Les professeurs qui initient leurs élèves à la philosophie leur répètent à satiété que « philosophie » veut dire « amour de la sagesse » et que « Connais-toi toi-même » est la première maxime

de sagesse. Mais en fait, comme François Jullien l'a justement souligné (en faisant ressortir les différences entre conception européenne et conception chinoise de la sagesse), notre tradition philosophique tend à subordonner la sagesse à la connaissance de la vérité, une vérité qui serait à la fois savoir totalisant et souverain bien. De sorte que, pratiquement, la recherche d'une sagesse qui serait une manière d'être, une adéquation de soi avec la réalité s'efface au profit d'une démarche de connaissance, une adéquation des idées avec la réalité[4]. Dans la tradition philosophique, se connaître, c'est se connaître en tant que pensant, c'est se connaître par la pensée et dans la pensée. Il n'est donc pas étonnant que la pratique d'un long et patient travail sur soi pour se connaître et s'améliorer y passe au second plan au profit d'une pratique d'élévation de soi dans et par la pensée (Michel Foucault et Pierre Hadot ont souligné à juste titre l'importance du souci de soi dans la philosophie antique, mais, du coup, ont peut-être sous-estimé la confiance que celle-ci plaçait dans la possibilité de se réformer soi-même par la pensée).

Or, ce que nous sommes en tant que nous sommes en relation avec d'autres ne saurait être ressaisi par le pouvoir de la pensée. Notre dépendance à l'égard des autres, notre dépendance à l'égard de ce que nous ne savons pas de nous et de ce qui est en jeu dans nos relations avec les autres ne sauraient être entièrement vaincues par nos facultés de maîtrise. Il y a là un champ de tracas, d'incertitudes et de souffrances par rapport auquel la philosophie nous apporte une échappée salutaire, une consolation, mais dans laquelle elle ne nous aide guère à nous repérer. Il faut bien reconnaître que le discours « psy », quels que soient les

4. Voir F. Jullien, *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, Seuil, 1998.

défauts qu'on peut lui reprocher, a au moins le mérite de mettre la main à la pâte de l'existence quotidienne. Il n'offre aucune théorie générale de l'être et de la condition humaine ; à cet égard, il ne pourvoit pas à ce qu'on peut attendre d'une philosophie. Mais il propose son aide à celui qui cherche à se connaître et poursuit un travail sur soi. En ce sens, il répond à un besoin dont la philosophie s'est depuis longtemps détournée.

Je me souviens de mon désir opiniâtre, lorsque j'étais un jeune homme, d'en rester à une vision simple des relations avec les autres – je dirais aujourd'hui : une vision superficielle, une vision idéalisée au prix d'un certain déni. Pour moi comme pour beaucoup d'hommes (car c'est sans doute moins vrai pour les femmes), ce qu'on appelle « la réalité » ou « le monde » était fait de choses, matérielles et immatérielles, plutôt que de personnes. Les autres personnes étaient, comme moi, face au monde, face à la réalité. La réalité, c'était le monde visible qui m'entourait, c'était les choses auquel j'avais affaire lorsque je m'adonnais au bricolage, c'était l'argent (celui que j'avais et celui que j'aurais voulu avoir), c'était le savoir (un monde d'idées qui, grâce à la lecture, pouvait indéfiniment s'agrandir, un royaume intérieur qui apportait le réconfort d'un lien indirect avec les autres, un domaine livresque et paisible où l'on pouvait s'accomplir sans être arraché à soi par la tourmente des rapports directs avec les autres). Je ne niais évidemment pas que les autres existent, et pourtant je me refusais à en admettre la réalité, c'est-à-dire la complexité spécifique. Pressentant vaguement que dans les interactions entre personnes, dans les personnes elles-mêmes et par conséquent aussi en moi il y avait une complexité d'un tout autre ordre que la complexité des objets matériels et des objets de pensée, je préférais ignorer mon ignorance. Il fallait, pour

sauvegarder un sentiment de maîtrise, que le peu que je comprenais de moi et des autres m'apparaisse suffisant. Une telle attitude d'autoprotection est très commune, et il est commun aussi que les difficultés de la vie nous obligent à ne pas en rester là. Notre adaptation aux réalités humaines passe alors par un affinement de notre sensibilité, mais aussi – et c'est sans doute ce qui nous coûte le plus – par un processus de désidéalisation. C'est peut-être là un prix que les femmes sont davantage préparées à payer que les hommes. Non qu'elles aient moins besoin qu'eux de se protéger et de s'idéaliser, mais elles ne le font sans doute pas tout à fait de la même manière : il semble qu'elles fondent plus spontanément leur existence sur la réalité des relations entre personnes que sur la conviction que la réalité est avant tout la réalité des choses (matérielles ou immatérielles). Il est donc possible que je me sois « féminisé » au cours des années (ou, pour dire les choses autrement, que ma masculinité ait insensiblement changé d'assiette).

Mais est-ce que cela veut dire aussi que mes préoccupations philosophiques, étant devenues inséparables d'une curiosité à l'égard des personnes, de leur complexité et de la relative opacité de leurs interactions, ont cessé *ipso facto* d'être philosophiques ?

11.
Trois limites de la liberté de penser

J'imagine parfois, tout en sachant ce rêve irréalisable, que quelqu'un, arrivé à la fin de sa vie, pourrait se trouver délivré de la nécessité de faire reconnaître sa valeur et de la maintenir aux yeux des autres, libéré des appartenances sociales qui nous rendent involontairement partiaux. J'imagine que cette personne serait alors en mesure de parler plus librement de la manière dont elle a vécu la condition humaine, de l'impression qu'elle en retire, de ce qu'elle en a compris. Si cette personne prenait sa plume, elle n'écrirait pas pour se faire valoir, elle n'aurait pas le désir d'impressionner, elle ne déploierait pas des insignes intellectuels séduisants dont le lecteur désirerait se parer à son tour, elle ne chercherait pas à léguer un message d'espoir ni même à ajouter à la vie une vérité sur « le sens de la vie ». Elle témoignerait, c'est tout. Un tel témoignage ne nous dévoilerait donc rien que nous n'ayons déjà rencontré en pratique. Et pourtant cette transparence même, qui serait due à la liberté de pensée de l'auteur, en rendrait la lecture profitable.

Bien sûr, il y a des écrivains qui ont tenté cela – promener un miroir le long du chemin de la vie. Mais, avec quelque succès qu'ils l'aient fait, le résultat est un récit, pas une philosophie. Et même en admettant qu'un récit témoigne fidèlement de la réalité, si quelqu'un entreprenait de traduire ce récit en idées, il lui ferait perdre sa valeur de miroir. Tout ce qu'on vit ne peut pas se raconter, et tout ce qui se raconte ne peut pas se penser.

Un discours d'idées (je ne fais que résumer des choses aujourd'hui bien connues) est moins libre de se modeler sur la réalité qu'un récit ou qu'une description. Ceux-ci, bien entendu, restent tributaires de formes apprises (manières de raconter, manières de voir). Mais les idées aussi ont leur architecture propre ; et celle-ci épouse beaucoup moins aisément les contours spécifiques de la réalité que le récit (chacun sait qu'il est plus facile de relater des faits et des événements que de les penser, d'en pénétrer la nature, d'en démêler les causes, d'en saisir la portée). Les systèmes d'idées dans lesquels nous pensons et dans lesquels nous parlons de la réalité constituent eux-mêmes une réalité. Une réalité dont les fondations nous échappent, car, de même que nous venons au monde en tant que membres de l'espèce *homo sapiens* vivant sur la planète terre, nous venons également au monde *dans* le langage, et *dans* les systèmes de représentations et les discours qui se sont formés grâce au langage. Ceux-ci constituent notre milieu naturel, et il nous est aussi impossible de vivre en dehors de lui que de respirer sous l'eau. Sur ce que nous serions si nos représentations et notre langage étaient autres, nous pouvons faire des hypothèses. Mais ces hypothèses, nous sommes bien obligés de les élaborer dans notre langage et sur la base de nos représentations.

« Seule l'illusion de la toute-puissance de la pensée, écrit justement Pierre Bourdieu, peut faire croire que le doute le plus radical soit capable de mettre en suspens les présupposés… que nous engageons dans nos pensées »[1]. Il est possible de se dégager de certains lieux communs, mais non de tous. Impossible de penser en dehors de tout système d'idées préconstruit, impossible de sortir entièrement du sillage laissé par les discours qui nous ont précédés et qui ont formé le nôtre. En ce sens, lorsque je crois penser par moi-même, c'est que je n'ai pas conscience des lieux communs à partir desquels je pense. Et c'est aussi que je n'interroge pas le lieu commun qui veut que penser par soi-même soit un idéal accessible. La conquête de la liberté de pensée a son imagerie, et celle-ci se conforme à peu près aux mêmes scénarios que ceux qui illustrent la libération politique : Luther, Galilée, Voltaire, Zola s'élèvent contre un adversaire en qui se conjuguent le pouvoir d'opprimer et celui de maintenir dans l'ignorance. Certes, il est possible de penser par soi-même au sens de « décider par soi-même », de « savoir ce qu'on veut ». Mais il n'est pas possible de se défaire des idées reçues et de produire des connaissances par soi-même : ce qui est possible, c'est d'examiner les faits par soi-même et de s'appuyer sur eux pour contester les idées admises. Penser par soi-même, c'est penser par les faits. Le scénario individualiste, en invitant l'activité de pensée à se voir comme une affirmation de soi, lui tend le piège d'un lieu commun séduisant. Répéter la posture prométhéenne n'est pas être prométhéen, c'est être conformiste.

Je me souviens d'un livre sur *Les Évasions célèbres* qu'on m'avait donné lorsque j'étais enfant, un de ces gros livres à tranche dorée

1. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p. 21.

que les élèves du siècle dernier recevaient à la distribution des prix. Il s'agissait bien pour les personnages dont je lisais l'histoire de conquérir leur liberté, mais ce n'était pas par la révolte qu'ils y parvenaient. Et ces prisonniers n'étaient pas des héros, c'étaient des gens comme vous et moi. Seulement, la captivité leur avait appris à devenir tenaces et pragmatiques, à prendre leur temps et à changer de méthode si une première tentative se révélait infructueuse (est-ce Latude ou un autre prisonnier à qui il avait fallu des années pour seulement desceller une pierre ?). Je m'imaginais à la place du prisonnier, le temps de ma vie s'écoulant aux prises avec une tâche obscure et qui avançait infiniment plus lentement que je n'aurais voulu. Peut-être ces récits m'impressionnaient-ils tant parce qu'ils préfiguraient le côté pénible des travaux auxquels, plus tard, j'allais consacrer ma vie professionnelle. Gratter le crépi des discours en circulation afin de dégager peu à peu le granit d'un présupposé sous-jacent devenu invisible à force d'être pris pour une réalité évidente. Repérer à tâtons les jointures de la lourde pierre, réfléchir à la manière dont on pourrait bien, un jour, la faire jouer – quel levier ? quels points d'appui ? quelle force pour la déplacer ?

Je passe à la deuxième limite de la liberté de pensée, une limite déjà abordée au cours des chapitres qui précèdent. On peut la formuler ainsi : lorsque nous nous faisons une idée de ce que nous sommes et de ce qu'est le monde dans lequel nous vivons, cette idée constitue, bien sûr, une *représentation* de la réalité, mais elle constitue également (même si c'est à notre insu) une *réaction* à la réalité, une manière de réduire la discordance fondamentale.

La vieille distinction entre raison et passion est une manière de prendre acte de cette limite mais aussi d'y échapper. Elle

implique classiquement l'opposition entre agir et subir : en tant que notre esprit est rationnel il se meut de lui-même, en tant qu'il est affecté et dominé par le corps, il est mû, il pâtit. Cette distinction a quelque chose de commun avec la distinction entre spirituel et matériel (ou corporel). L'une et l'autre font appel à cette armature fondamentale de la pensée européenne qui consiste à concevoir entre le visible et l'invisible une différence de nature et une hiérarchie telles que la dimension invisible de nous-mêmes s'enracine dans une réalité indépendante de la réalité visible. Cette indépendance, quand elle n'est pas garantie par l'existence de Dieu, peut l'être, au moins, par le très haut privilège que notre tradition accorde à la pensée et à la connaissance. Un privilège qui n'est pas sans rapport avec la certitude de soi que le stoïcien plaçait dans le détachement à l'égard de ce qui ne dépend pas de nous.

Le fait que « raison » et « passion » sont deux mots qui ont chacun leur sens ne prouve aucunement que les réalités auxquelles ils s'appliquent sont nécessairement distinctes l'une de l'autre. En bonne logique, l'hypothèse selon laquelle une activité rationnelle serait en même temps passionnelle ou réactionnelle doit donc être envisagée. Aussi rationnelle que soit une activité de pensée, elle n'en est pas moins une manière d'exister. Après tout, l'activité de pensée reste l'activité d'un être humain en chair et en os, d'un être aux prises avec un environnement qui l'affecte. Je reviens ici à quelque chose que j'ai suggéré plus haut : la nécessité d'aménager la discordance, de l'estomper en élaborant un environnement habitable n'agit pas seulement sur la pensée de l'extérieur, mais aussi de l'intérieur. La pensée ne s'est pas formée sur la base d'un sujet connaissant qui transcenderait le sujet existant, elle se constitue comme l'une des

activités du sujet existant. Elle est soumise, comme nos autres activités à la nécessité de réagir à ce qui nous affecte. En ce sens, elle est donc « passionnelle », y compris lorsqu'elle est rationnelle.

Il peut être utile ici, pour préciser cette idée, de la situer par rapport à la distinction proposée par Piaget entre deux types de processus mentaux, l'assimilation et l'accommodation. En *accommodant*, l'esprit s'efforce de modifier ses propres ressources en vue de mieux appréhender les faits auxquels il est confronté. En *assimilant*, au contraire, il ramène ces faits à d'autres pour lesquels il dispose déjà de représentations qui lui permettent de les traiter. D'après Piaget, l'activité cognitive de l'enfant progresse à la fois grâce à l'assimilation et à l'accommodation, tantôt par l'une, tantôt par l'autre (les phases d'accommodation se traduisant par un remaniement et une complexification des représentations). Les études cliniques sur le développement de l'enfant n'ont pas le même objet que les études cognitives et ne peuvent donc ni infirmer ni confirmer celles-ci. En revanche, elles montrent que les processus cognitifs ne se développent pas indépendamment de ce qu'on pourrait appeler l'assiette existentielle de l'enfant (il est bien connu par exemple que les résultats scolaires ne dépendent pas seulement des capacités intellectuelles mais aussi de la place sociale et relationnelle de l'enfant, et de la manière dont il réagit à celle-ci). La formation et le maintien de cette assiette impliquent évidemment des réactions aux facteurs qui agissent sur elle. Certaines de ces réactions s'effectuent selon un processus adaptatif qui ressemble à l'accommodation de Piaget. À l'absence passagère de la mère, par exemple, l'enfant réagit normalement en élaborant des représentations spécifiques qui lui permettent à la fois d'anticiper son retour et de maintenir,

malgré la discontinuité dont il fait l'expérience, l'assurance de sa propre continuité. Cependant, l'exigence vitale de sauvegarder son existence psychique conduit également l'enfant à des réactions qui consistent davantage à se protéger de la réalité qu'à s'y adapter. Si par exemple le sentiment qu'il a de sa valeur se trouve abaissé à la suite de quelque déboire relationnel, l'enfant peut en chercher réparation en fondant cette valeur sur une représentation de lui-même qui, aux yeux d'un tiers, paraît illusoire. S'il éprouve des sentiments trop violents (inacceptables, illégitimes, incompatibles avec les formes d'existence sociale auxquelles il s'identifie), il lui faut les ignorer ou au moins les méconnaître suffisamment pour qu'ils lui paraissent justifiés. Un environnement qui met en danger son assiette psychique et l'expose à la détresse peut le conduire à se réfugier dans des activités (regarder la télévision, jouer avec son ordinateur, s'absorber dans le savoir, etc.) qui interposent un cocon anesthésiant entre cet environnement et lui.

Marx et Nietzsche ont décrit des mécanismes de cet ordre. Marx (dans *L'Idéologie allemande*) en analysant les idées de la classe dominante comme une élaboration justificatrice ; Nietzsche (dans *La Généalogie de la morale*) en regardant les valeurs morales les plus communément estimées comme une idéalisation au moyen de laquelle les « hommes du troupeau » se masquent leur impuissance et la justifient. Pourtant, lorsque je souligne le fait que nos idées ne relèvent pas seulement d'une logique de la vérité mais aussi de ce qu'on pourrait appeler une économie de l'existence subjective, je ne me place pas dans une posture critique analogue à celle de Marx ou de Nietzsche, je ne me mets pas à l'école des « maîtres du soupçon ». Il ne s'agit pas pour moi de disqualifier certaines idées ou valeurs pour les remplacer par

d'autres, il ne s'agit pas de stigmatiser un aveuglement auquel je prétendrais échapper. Il s'agit au contraire de reconnaître que l'activité de pensée (y compris, bien sûr, la mienne), tout en ayant son régime propre qui lui permet de se placer au service de la connaissance, se trouve en quelque sorte enchâssée dans un régime plus général et tout à fait vital qui vise au maintien de notre assiette existentielle. Cette nécessité ne pèse pas seulement sur les faibles, sur les exploiteurs ou sur « ceux qui se font des illusions », de sorte que les esprits forts y échapperaient : elle est notre lot à tous.

Pour exprimer de la manière la plus simple l'idée que notre activité de pensée s'exerce, comme les autres processus vitaux, sur fond de la nécessité de nous maintenir en vie, on pourrait partir d'une comparaison. Lorsque nous nous abritons sous un toit nous ne croyons pas pour autant qu'il a cessé de pleuvoir, lorsque nous portons un pull-over nous ne pensons pas qu'il fait chaud : nous avons conscience que ces moyens de protection sont une manière de réagir à l'environnement dont ils nous protègent. Mais lorsque c'est par des idées que nous réagissons à la réalité, ces idées nous aident à nous maintenir face à elle. Bien souvent, elles agissent en remplaçant une représentation déplaisante par une autre qui l'est moins. Nous ne voyons donc pas ce qui fait de ces idées une forme de méconnaissance puisque, pour cela, il faudrait nous laisser atteindre par ce dont, précisément, elles nous protègent. Untel, par exemple, se comporte avec moi de telle manière que j'en conclus que « c'est un imbécile ». Le jugement me paraît objectif ; il me laisse ignorer une partie des raisons qui m'ont poussé à l'émettre, il me laisse méconnaître le fait que ce jugement constitue *aussi* une manière de réagir dans le cadre de ma relation avec Untel et de préserver

une certaine idée que j'ai de moi. Autre exemple : je déclare que « je me fiche pas mal de l'opinion des autres ». Je songe évidemment à des comportements que j'ai eus (ou que je crois que je pourrais avoir) et qui témoignent en faveur de cette indépendance d'esprit. Du coup, je ne vois pas, je ne vois plus les cas où au contraire je me montre très désireux d'être bien vu par les autres. Ce qu'il y a de vrai dans mon affirmation me dissimule le fait qu'elle constitue aussi une revanche ou une défense contre ces situations de dépendance.

Passons à la troisième limite de la liberté de penser. Les gens qui nous entourent ont une certaine vision d'eux-mêmes et du monde, ils parlent de certaines réalités et non d'autres, et ils en parlent d'une certaine manière. Comme ces gens sont eux aussi une réalité – une réalité dont l'incidence sur notre existence est considérable –, il n'est pas étonnant que nous ayons tendance à penser d'une manière qui ne nous coupe pas des personnes, des groupes et des institutions qui constituent les supports de notre existence relationnelle et sociale. La nécessité où nous sommes de partager un discours commun avec les personnes ou les groupes par lesquels il nous importe d'être acceptés réduit évidemment beaucoup notre esprit critique à l'endroit de ce discours. C'est là une loi qui se vérifie dans tous les groupes sociaux et dans tous les corps de métier, y compris dans les professions intellectuelles qui accordent la plus grande valeur à la pensée critique.

Contrairement aux deux premières, cette troisième limite à la liberté de pensée est connue depuis longtemps. Si le mot d'ordre d'« oser penser par soi-même » a été lancé il y a plus de deux siècles, c'est bien dans l'espoir de combattre efficacement la propension humaine à s'aligner sur ceux qui comptent (les

proches, le plus grand nombre, les représentants de l'autorité) et par conséquent à reconduire les idées reçues. Mais le bilan que l'on peut faire aujourd'hui de ce combat n'est pas aussi positif qu'on aurait pu l'espérer. Et ces résultats mitigés ne sont pas dus seulement, comme on le croit trop souvent, à un manque de courage. En réalité, les bornes qui limitent notre liberté de pensée, je l'ai déjà dit, ne nous sont pas seulement imposées *de l'extérieur* (de sorte qu'avec de l'audace on pourrait les vaincre), mais aussi *de l'intérieur*. En somme, ce que l'on peut savoir du fonctionnement de l'esprit humain ne confirme pas tout à fait la confiance que les philosophes des Lumières avaient placée dans l'émancipation du sujet pensant, et le mot d'ordre de « penser par soi-même » se révèle suffisamment flou pour abriter indistinctement une exigence réalisable et une complaisance narcissique. Nous avons vu d'abord – première limite de la liberté de pensée – que celle-ci ne s'adapte pas aux faits directement mais indirectement, par l'entremise des discours que nous avons intériorisés. Ensuite, deuxième limite, que les pensées qui nous viennent constituent un mode de réaction aux réalités qui nous affectent. Enfin, que la troisième limite (disons pour simplifier : le conformisme), a été sous-estimée.

Cette troisième limite, il semblait qu'elle était imposée de l'extérieur ; on croyait donc qu'en « secouant le joug de l'autorité », on s'en débarrasserait. Or il est apparu qu'en s'affranchissant des autorités dogmatiques, on ne devient pas pour autant indépendant. Car ce n'est pas seulement le poids de l'autorité qui fait plier la pensée individuelle, mais plus largement la pensée des autres. Nous pouvons nous libérer de telle ou telle autorité, mais nous ne pouvons pas aller jusqu'au point de nous couper de tous les autres. Nous pouvons à la rigueur

nous éloigner des idées qui sont prisées dans tel ou tel cercle et nous exposer ainsi à être nous-mêmes dépréciés (mé-prisés) par ces cercles. Mais il faut qu'il en reste d'autres avec lesquels nous maintenons une affiliation. Car il est nécessaire, non pas seulement pour notre bien-être social, mais plus radicalement pour le maintien de notre être que nous conservions au moins une certaine place, une certaine valeur pour certaines personnes. À cet égard, les idées et les discours fonctionnent comme des insignes. Ils ne se rapportent pas seulement à ce dont ils parlent ; ils renvoient aussi à ceux qui les manient : ils constituent une sorte de monnaie – plus précisément une manifestation de l'existence de soi appréciable par les personnes et les groupes qui comptent aux yeux de ceux qui se manifestent ainsi (j'y reviendrai).

Les métaphores économiques sont commodes lorsqu'on essaie de comprendre le fonctionnement de ce genre de « monnaie » ou d'insigne, cependant il ne faut pas trop s'y fier ; ce fonctionnement relève en effet davantage de l'économie psychique que de l'économie marchande, d'un champ dans lequel nous sommes pris que d'un champ dans lequel nous agissons en connaissance de cause. Le comportement mimétique qu'induit le cours élevé d'une « monnaie » (si frappant, par exemple, chez les disciples de Lacan) ne répond pas ou pas seulement à un calcul, il répond surtout à un désir, il est subi plus que choisi. Il procède moins d'un raisonnement guidé par l'intérêt que d'une fascination – fascination comparable à celle qu'éprouve le narrateur de Proust pour les Guermantes. Et de même que le narrateur, dans *La Recherche du temps perdu*, justifie son désir en se persuadant que l'objet désiré est lui-même d'une valeur suréminente (illustrant ainsi l'affirmation de Spinoza selon

laquelle nous jugeons une chose bonne parce que nous la désirons et non l'inverse), l'amant du savoir est lui aussi convaincu que sa propension à manier tel type de discours ou à assimiler la pensée d'Untel n'est pas causée par son propre désir d'accéder à un plus-être, mais par les qualités objectives de cette pensée ou de ce discours et par leur pouvoir explicatif supérieur.

Ces observations sur la vie sociale de la profession à laquelle j'appartiens dérivent sans doute, pour une part, du désir de me croire au-dessus de ce qui détermine les autres. Mais elles sont également liées à la conscience que j'ai des difficultés de mon métier. Si, comme je le crois, ma manière de penser est liée à une manière d'être (une posture psychique en quelque sorte), je ne suis pas libre d'en changer délibérément comme on change de méthode, d'objet d'étude ou de source d'information. Comment augmenter une liberté que je ne suis pas libre d'accroître par mes propres moyens ? Je me rends compte en écrivant cela que, jusqu'à présent, j'ai cherché à répondre à cette question en pratique et sans la poser explicitement. Il me semble qu'au fil des années, j'en suis venu à considérer que, dans mes contacts avec des gens qui exercent une autre profession que la mienne ou qui sont d'un autre genre que moi, dans ces relations d'amitié ou de hasard apparemment extérieures à mon travail, il y a tout de même quelque chose qui, indirectement, concerne ma recherche. C'est que le contact avec des êtres en chair et en os dont la manière d'exister diffère de la mienne exige de moi (exige de nous) un effort d'adaptation. Et cet effort, qu'il réussisse ou qu'il échoue, contribue à me faire sentir que ma manière de penser – à laquelle j'attribue spontanément le caractère universel de la raison et de la science – est en réalité plus dépendante que je ne voudrais le croire d'une manière d'être contractée, pour

une large part, au contact du petit milieu professionnel auquel j'appartiens. Cette expérience vécue de la disparité et de la difficulté de s'y adapter est tout autre chose qu'une réflexion sur la diversité humaine ou sur la « rencontre de l'autre ». C'est une expérience à laquelle tout être humain est exposé et qui fait partie du vécu le plus banal : par désir ou par nécessité, essayer de « faire avec » une ou plusieurs autres personnes, de faire que quelque chose passe, que quelque chose se passe tout en sentant que ça ne va pas de soi.

Acquérir des connaissances sur la diversité humaine n'est pas une nécessité de la vie quotidienne, c'est une démarche de savoir. Lorsque, par la lecture ou la conversation, j'apprends quelque chose sur des gens qui vivent ou qui ont vécu autrement que moi (ils appartiennent à une autre société, une autre époque, une autre classe, à l'autre sexe), ces informations prennent place dans mon esprit au titre du savoir, elles infirment certaines de mes idées ou elles les confirment. Ces petits événements mentaux se produisent sur le fond de ce que je suis. Ils correspondent bien à mon activité de chercheur, ils confortent donc la manière d'être sur laquelle, obscurément, cette activité s'est greffée et avec laquelle elle est en symbiose. Ils changent peut-être ce que je pense, mais non ce que je suis. De nouvelles informations peuvent bien modifier notre vision du monde et même lui faire violence ; pourtant, tant qu'elles sont du domaine du savoir, elles n'entament pas notre manière d'être avec les autres. Et du coup, elles n'interrogent pas non plus en nous la manière de penser qui est liée à cette manière d'être. Michel Foucault considérait que son *Histoire de la folie* et, plus tard, *Surveiller et punir* pouvaient constituer pour leur lecteur une véritable expérience et transformer le rapport que celui-ci avait avec la folie et avec

lui-même[2]. D'une manière comparable, Jacques Derrida, même s'il n'a pas fait de cure psychanalytique, se regardait néanmoins comme étant en analyse parce que, dit-il, les auteurs qu'il lit l'interrogent[3]. De telles déclarations témoignent bien de la propension des intellectuels à surestimer les pouvoirs du livre et, d'une manière générale, les pouvoirs de la pensée (je fais cette constatation à regret : il me serait évidemment agréable de penser que ce que j'écris a le pouvoir de changer le lecteur). En réalité, un écrit, un savoir ne peuvent nous aider à changer que lorsqu'ils entrent en résonance avec une autre amorce de changement qui, elle, naît de la vie ordinaire, c'est-à-dire dans nos interactions avec des êtres de chair.

2. Voir les interviews cités par James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Harper Collins, Londres, 1994, p. 113 et 211-212.
3. Interview diffusée le 17 novembre 1998 à la télévision sur la chaîne *Histoire*.

12.
La condition humaine, indéfinissable

Il arrive qu'après quelques heures passées devant l'ordinateur, je sorte pour acheter de quoi préparer mon dîner ou pour rejoindre des amis. Je passe ainsi de mon chantier intérieur aux rues de la ville ; d'un univers né de la relation entre une suite de phrases et un invisible essaim d'idées, de souvenirs ou d'impressions, à un autre univers qui, dans son évidence visible et du fait qu'il n'a nul besoin de moi pour exister, me paraît, à chaque fois que je le retrouve, merveilleusement libre de l'obligation d'avoir un sens. J'éprouve alors un sentiment de gratitude envers les cafés et les boutiques qui se succèdent sous mes yeux, leurs lumières, leurs couleurs, les passants, le flux des voitures, les immeubles que des milliers de mains ignorées ont construits, les arbres, le ciel, et, finalement, l'existence du monde et l'activité des hommes. Avec un joyeux soulagement, je confie la conscience que j'ai de moi à un environnement qui ne vit pas de phrases, un monde qui n'est pas une représentation du monde et qui ne prétend pas me dire quoi que ce soit d'important ; qui ne

demande au contraire qu'à être parcouru, qu'à être pratiqué selon les modes d'emploi qui, depuis longtemps, font partie de moi au même titre que les mouvements de mon corps, les gestes familiers et les menus propos de la vie quotidienne. Ces sorties, en somme, relèvent de ces moments où je sens, n'ayant besoin pour cela d'aucune extase mais seulement d'un peu de bonne humeur, que la vie n'est pas ailleurs.

D'autres fois, les impressions que j'éprouve sont plus ternes. C'est comme si, entre mon quartier et moi, le courant ne passait plus. Tout le monde connaît ça : on se demande ce qu'on fait là. En fait, on sait très bien ce qu'on fait là, on va au supermarché, ou on attend le bus après la journée passée au bureau, ou encore on marche vers la voiture qu'on a garée un peu plus loin. Tous les traits de l'environnement, à la fois singuliers et insignifiants, on les reconnaît – la silhouette de l'immeuble d'en face, le bruit du métro aérien, le bitume après la pluie, la tête d'un voisin. Les lieux, les gens, l'emploi du temps, tout est familier. Et pourtant, à l'arrière-plan de ces certitudes routinières rôde un vague « mais qu'est-ce que je fais là ? » Dans ces moments-là aussi, on admet sans doute que la vraie vie n'est pas ailleurs, mais à regret. Alors que la conscience est absorbée par les occupations du moment, on éprouve en coulisses, vaguement, une sorte d'étonnement ou de perplexité – on se dit « c'est ma vie, c'est un moment de ma vie », on se le dit à peine car, au fond, on ne sait qu'en penser.

À côté de moi, au café, deux vieilles dames bavardent dans une demi-torpeur. On peut toujours nourrir une conversation en demandant des nouvelles d'amis ou de parents. « Et Jeannot alors, comment ça va ? – Toujours la même petite vie ». Cette réponse se grave dans ma mémoire, j'imagine des amis parlant

de moi : « Et Flahault, qu'est-ce qu'il devient ? – Oh, ça a l'air d'aller, toujours sa petite vie ».

Je feuillette un album de photos de Sebastiao Salgado. Les humains au travail, un peu partout dans le monde. Je m'arrête sur une photo prise dans une mine d'or au Brésil. Une grande ravine terreuse, des échelles qui semblent avoir été faites à la hâte avec de longues perches, et des hommes aux pauvres vêtements couleur de terre, des hommes par centaines, qui descendent, et qui remontent en rangs serrés sur les immenses échelles, chacun chargé d'un sac. La scène a été photographiée en 1986, mais elle est intemporelle. Elle fait penser aux masses d'hommes enterrés dans les tranchées de la grande guerre et aux millions d'Africains, de Chinois ou de Russes broyés par le travail forcé.

Ce n'est peut-être que l'un des aspects de la condition humaine, mais il est massif : misère, souffrance, constant souci de la vie matérielle (un aspect dont témoignent bien les interviews rassemblées dans *La Misère du monde*[1]). Pour ceux qui sont plus chanceux, la petite vie. Petite, pas aussi grande qu'on voudrait, mais c'est toujours ça. Voilà qui ne constitue certainement pas une révélation pour le lecteur – mais, après tout, je ne prétends rien lui apprendre qu'il ne sache déjà. J'essaie seulement d'évoquer une impression que nous éprouvons parfois, l'impression qu'au-delà de notre situation particulière, notre vie participe de la condition humaine en général. Nous nous disons : « C'est ça – même à des gens très différents de moi il doit arriver d'éprouver la même chose ». « Ça » : quoi au juste ? Difficile à dire. Difficile de cerner ce qui, en deçà des singularités de notre expérience,

1. *La Misère du monde*, sous la direction de P. Bourdieu, Seuil, « Points », 1998.

participe du fonds commun, sinon par des phrases dont, aussitôt qu'on les a dites, on voit trop bien la platitude. Et en supposant que nous ressaisissions quelque chose de ce fonds commun, que sommes-nous capables d'en penser ? Pas grand-chose.

Je dîne avec mon frère ; nous ne nous sommes pas vus depuis longtemps. « Quand on était gosses », me dit-il vers la fin de la soirée (après que nous ayons bu un certain nombre de verres de vin), « on ne voyait pas papa vieillir, ou si on le voyait on n'y faisait pas attention. Quand il parlait de prendre sa retraite, ça ne nous faisait pas plus d'impression que s'il avait parlé d'acheter un nouveau costume. Ça n'avait pas de réalité. On avait l'impression que nous, on grandissait, mais que les parents restaient identiques à eux-mêmes. Et voilà que moi, aujourd'hui, j'ai dépassé l'âge que papa avait quand on était petits. Je n'arrive pas à y croire et pourtant c'est vrai. Voilà que maintenant, c'est moi qui vais prendre ma retraite. C'est incroyable ! » Les observations de mon frère portent sur une expérience universelle. C'est sans doute pour cela qu'elles m'ont frappé et que je m'en souviens. Mais que dit-il ? Il dit qu'il ne comprend pas, qu'il n'arrive pas même à réaliser ce que pourtant il constate. Il n'a rien à en penser, et moi non plus. Le vieillissement, chose à la fois tout à fait naturelle et tout à fait contraire à ce que nous sommes ; chacun essentiel pour lui-même et pourtant simple maillon dans une chaîne temporelle, un parmi tant d'autres. Toujours cette discordance fondamentale ; on a beau la cerner avec des mots, le poids de ce qu'on doit renoncer à saisir par la pensée reste le plus fort. Le deuil, par exemple. On dit « faire son deuil » – mais est-ce moi qui fais mon deuil – de ma jeunesse, d'une personne qui remplissait ma vie –, ou n'est-ce pas plutôt le deuil qui se fait en moi, tant bien que mal, avec le temps, et

sans que je sache comment ? On ne sait jamais au juste ce que c'est que de vivre. Mais ce qui est sûr, c'est que ce non-savoir, au fond, ne nous tracasse guère, car l'essentiel n'est pas de savoir mais de vivre.

Si ce que nous éprouvons ne peut être exprimé et expliqué aux autres, nous croyons généralement que c'est parce que nos impressions, nos sentiments, nos désirs ont quelque chose de trop singulier pour pouvoir se couler dans le langage qui, lui, est commun. Mais lorsque ce que nous éprouvons est au contraire très commun, dans ce cas aussi nos possibilités d'expression se révèlent terriblement insuffisantes. Peut-être les écrivains, même les plus doués, ne peuvent-ils aventurer leurs phrases qu'entre deux écueils, celui des singularités ou des sensations trop fines pour que les mots puissent les cerner, et celui d'une condition commune que le langage reste impuissant à ressaisir. Tout simplement, peut-être, parce que le langage n'est lui-même que l'une des réalités dont cette condition est faite.

Pourrais-je au moins préciser cette dernière idée ? L'inconnaissable de la condition humaine n'est pas la même chose que l'inconnaissable métaphysique. L'esprit humain a l'étrange pouvoir de rêver l'infini et le néant, de sorte qu'il arrive parfois à certains d'entre nous de s'abîmer dans des questions vertigineuses : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Si le monde est une réalité absolue qui n'a ni début ni fin, comment est-il possible que cet absolu se traduise en fait par cette somme de particularités incroyablement contingentes au sein desquelles nous sommes plongés ? N'est-il pas étrange que le monde ait déployé pendant des millions d'années un immense spectacle sans qu'il y ait eu âme qui vive pour le contempler ? Et ces pensées vertigineuses induites par l'étonnante croyance en une personne

radicalement antérieure au monde : comment, par exemple, en admettant que le monde ait été créé par cette entité solitaire, a-t-elle pu se créer elle-même ? Et n'est-il pas curieux aussi (mais cette question est peut-être moins « métaphysique » que les précédentes) que le langage nous ait rendus étrangers à notre chair, (pourtant en tous points semblables à celle des autres animaux), au point que cette chair, dans ses processus vitaux les plus normaux comme les maladies, le vieillissement, la mort, la décomposition, voire, plus prosaïquement, la digestion, nous effraie parfois davantage que les profondeurs de la nuit ?

Mais point n'est besoin de se plonger dans ces questions insondables pour éprouver une certaine perplexité quant à la condition humaine. Laissons donc de côté les questions « métaphysiques » (ce que nous n'avons d'ailleurs aucun mal à faire car, au fond, elles ne nous tracassent guère), et limitons nos interrogations à la vie que nous menons parmi nos semblables : même dans ce cas il nous est impossible de parvenir à une vue d'ensemble de notre condition. Penser, en effet, est une activité qui présuppose certains cadres, qui s'inscrit dans certains types de discours et de pratiques. Il y a le genre de choses auxquelles on pense au cours d'une insomnie, celles qu'on pense en parlant de ses difficultés sentimentales ou conjugales avec un ou une ami(e), celles qu'on pense lorsqu'on est lassé d'un travail routinier, celles qu'on pense lorsqu'on est de bonne humeur, celles que pense un cadre supérieur, ou un chômeur, ou un Chinois, ou un Africain, un jeune, un vieux, un homme, une femme ; celles qu'on pense en écoutant un discours religieux, en regardant le journal télévisé, ou, le cas échéant, en lisant un ouvrage de philosophie. La condition humaine est sans doute la somme de ces innombrables situations, ou le dénominateur commun qui se dissimule en elles.

Dans chacun de ces cadres, qui est comme une facette de la condition humaine, il nous est possible de tenir un discours sur celle-ci. Nous la pensons alors telle qu'elle se donne à voir à partir de ce cadre, et nous en disons ce que le type de discours qui est disponible dans ce cadre nous permet de dire. Ainsi, par exemple, les réflexions philosophiques qui nous sont suggérées par l'insomnie sont généralement plus pessimistes que celles qu'un professeur distille à ses élèves ; ces pensées noires sont elles-mêmes bien différentes du pessimisme diurne que nous inspire souvent la lecture du journal ; l'optimisme que nous communique un ouvrage humaniste n'est pas le même que celui qui nous envahit au cours d'une promenade ensoleillée ; et ainsi de suite. Si le discours détenant *la* vérité sur la condition humaine nous est inaccessible, c'est parce que ce discours de vérité devrait nécessairement, pour dominer les différents discours correspondants aux différents cadres dont j'ai parlé, les situer les uns par rapport aux autres comme le fait une vue d'avion par rapport à de multiples vues perspectives prises du sol. Le discours qui tracerait le cadastre au sein duquel se regrouperaient tous les cadres particuliers dans lesquels les êtres humains font l'expérience de la condition humaine devrait lui-même être hors-cadre. Chose impossible, car, en pratique, un discours de tous les discours, une pensée de toutes les pensées, ne pourraient être mis en chantier que dans un cadre approprié. Lequel, au bout du compte, ne serait qu'un cadre *de plus* (impliquant un type spécifique d'institution, de mode d'élaboration, de pratiques relationnelles, de destinataires) et non pas une pensée hors-cadre qui serait en position d'évaluer toutes les pensées produites à partir des différents cadres d'expérience.

Il y a pourtant une puissante tradition qui nous invite à voir le monde à partir d'un repère qu'elle présente comme absolu. D'après cette tradition, la pensée de la mort offrirait le seul point de vue d'où évaluer tous les points de vue. Elle constituerait en quelque sorte l'ombre portée d'une quatrième dimension, un peu comme l'étrange crâne, au pied des ambassadeurs peints par Holbein, qui n'est visible qu'à partir d'un tout autre point de vue que ceux qui permettent de voir le tableau dans son ensemble. Les Stoïciens, déjà, préconisaient ce fameux exercice, repris par le christianisme, de se représenter soi-même au terme de sa vie, et je me souviens que le prêtre qui nous enseignait le catéchisme à mes camarades et à moi nous donnait le conseil de vivre chaque journée comme si c'était la dernière. La méditation d'Heidegger dans *L'Être et le temps* est certes plus élaborée, toutefois elle n'est pas si éloignée de l'idée chrétienne de la mort – la mort comme lieu d'évaluation véritable et comme négatif (au sens photographique) de l'accomplissement absolu de soi. Peut-être la vieille idée dualiste d'une épuration de l'âme persiste-t-elle chez Heidegger, une réduction de soi à soi jamais plus radicale que lorsque nous nous voyons arraché à ce qui se mêle à nous sans être nous.

Je pensais à cette question – le point de vue de la mort – en visitant, il y a quelque temps, le Département des antiquités égyptiennes du musée du Louvre. En contemplant les innombrables vestiges que nous ont livrés les tombes égyptiennes, je me demandais quel message les vivants adressaient ainsi aux vivants par l'intermédiaire des morts – ou plus précisément par l'intermédiaire de la mise en scène qu'ils faisaient de l'état d'être mort. Devant l'abondance des biens terrestres ou de leur image enfermés dans ces tombes et maintenant étalées dans tant

de vitrines et de salles, on est bien obligé de conclure que les Égyptiens se représentaient les morts non pas comme des êtres réalisant enfin ce qui constituerait leur véritable substance (se rapprochant ainsi d'une divinité immatérielle), mais au contraire comme des êtres exposés à un terrible manque de tout ce qui fait l'existence substantielle des humains et des dieux. Pour les Égyptiens en effet, comme pour d'autres sociétés païennes, les biens qui divinisaient l'existence n'étaient pas d'une autre nature que ceux qui l'humanisaient. C'est pourquoi les biens terrestres qui meublaient la tombe d'un pharaon, loin d'infirmer le caractère divin de celui-ci, venaient renforcer au contraire l'affirmation que le pharaon durait au-delà de la mort. Un mort dans une tombe vide aurait été comme un vivant réduit à la seule « nuit de la conscience de soi » (j'emprunte l'expression à Hegel) –, c'est-à-dire, pour les Égyptiens, réduit à néant. Réciproquement, un vivant réduit à lui-même aurait été comme un mort dans une tombe vide (c'est bien pourquoi, dans de nombreuses sociétés, on redoute que les morts manifestent une avidité sans bornes, l'illimitation même qui hante les vivants, mais radicalisée).

Somme toute, le point de vue de la mort peut conduire à deux types d'évaluation opposés. Pour les anciens Égyptiens comme, en fait, pour le plus grand nombre des humains, se placer au point de vue de la mort, c'est réaffirmer que nous n'avons qu'une seule vie. Nous sommes alors invités à mieux en apprécier la valeur et à y rechercher notre bien avec davantage de discernement. Le discours que la femme aubergiste tient à Gilgamesh va dans ce sens ; de même *L'Ecclésiaste* (texte bien plus tardif puisqu'il a été rédigé au III^e^ siècle avant J.-C.) : « Le sort des fils de l'homme et le sort des bêtes est le même ; telle la mort de

l'un, telle la mort de l'autre », aussi n'y a-t-il de bon pour les humains « que de se réjouir et de se procurer du bonheur durant leur vie »[2]. La mort, ici, n'est pas le lieu d'un discours de vérité supérieur aux autres lieux ou cadres dans lesquels nous vivons la condition humaine : il n'y a nulle révélation, nul accomplissement à en attendre. Pas de dépréciation générale des choses humaines, mais seulement de certaines d'entre elles. Pas de répudiation des désirs séculiers, mais seulement de ceux qui nous piègent et nous détournent de la joie. Il n'y a pas d'absolu dans la vie, mais il n'y en a pas davantage dans la mort.

L'autre perspective, on l'a vu, fait au contraire de la mort un lieu de vérité, un absolu supérieur à tous les relatifs – prétention qui me paraît discutable pour deux raisons. La première, c'est qu'il n'y a pas de raison de disqualifier d'emblée et pour ainsi dire sans examen le paganisme des Égyptiens et de tant d'autres peuples (même si c'est ce qu'a fait la tradition religieuse et philosophique occidentale). Ici, je rejoins la thèse de Marc Augé dans *Génie du paganisme*[3] : l'étude des conceptions « païennes » peut nous aider à penser des pans de notre vie quotidienne que nos propres conceptions n'éclairent pas.

La seconde raison, c'est que, chez ceux qui soutiennent le point de vue de la mort comme lieu de vérité, cette conviction se soutient dans le cadre où se pratique leur discours religieux ou philosophique, mais que cela ne change pas grand-chose aux pratiques qui s'effectuent dans d'autres cadres : ces autres cadres (par exemple prendre un repas, bricoler, se comporter dans la vie professionnelle de manière à bénéficier de l'estime des autres,

2. *Ecclésiaste*, 3, 19 et 3, 12.
3. M. Augé, *Génie du Paganisme*, Gallimard, 1982. Voir en particulier p. 15.

avoir des relations sentimentales ou sexuelles, etc.) n'en continuent pas moins à fonctionner comme des lieux propres d'expérience de la condition humaine. Si les pratiques de la vie quotidienne paraissent pouvoir se subordonner au point de vue de la mort comme vérité, c'est seulement parce qu'à partir de celles-ci aucun grand discours sur l'homme ne peut être tenu qui soit de nature à rivaliser avec les discours de l'absolu. Ce silence ne prouve donc nullement que les manières d'être correspondant à ces pratiques ont moins de valeur quant à l'accomplissement de soi que le discours de vérité énoncé du point de vue de l'absolu. Sauf à croire qu'on ne trouve le véritable accomplissement de soi qu'en s'identifiant à un discours de vérité, comme la tradition religieuse et philosophique occidentale nous y invite.

Il y a bien une condition humaine, mais l'une des vérités que l'on peut apprendre à son sujet, c'est qu'on est dedans et que par conséquent *la* vérité de la condition humaine reste insaisissable. De fait, dans la vie quotidienne nous nous passons fort bien de *la* vérité. Ceci, non pas à cause d'un coupable oubli, mais tout simplement parce qu'apprendre à vivre, comme l'ont bien compris les Chinois, c'est rechercher une certaine adéquation *de soi* avec la réalité (les personnes qui nous entourent, la vie sociale, le cours des choses), et non pas seulement une adéquation *des idées* avec la réalité. La question de l'adéquation de soi à la réalité ne se réduit pas à un plat conformisme (Confucius l'avait déjà souligné : « l'honnête homme cultive l'harmonie mais pas la conformité. L'homme de peu cultive la conformité mais pas l'harmonie »[4]). Le monde relationnel, social et naturel dans lequel nous sommes plongés présente différentes facettes, souvent

4. Confucius, *Entretiens*, XIII, 23.

en discordance les unes avec les autres. Pour éviter de s'enferrer dans des formes d'adéquation immédiatement gratifiantes mais stériles ou nocives à plus long terme, le discernement est nécessaire. L'indifférence à l'égard de *la* vérité n'est pas nécessairement le signe d'un manque de discernement. Cette indifférence s'explique souvent, au contraire, par le fait que nous portons attention à ce que nous vivons et à ce qui nous entoure, que nous y appliquons notre discernement et notre curiosité, et que, par conséquent, nous évitons qu'un discours s'impose à nous *à la place* de la réalité.

Dans ces conditions, il nous est difficile d'expliquer notre rapport à la vérité, car d'un côté nous cherchons à nous dégager du fétichisme de la vérité qui imprègne profondément notre tradition de pensée, alors que d'un autre côté nous n'en continuons pas moins, en nous interrogeant sur notre rapport à la réalité, à débusquer des illusions – donc à chercher des vérités. J'ai pris conscience de cette difficulté en lisant Paul Veyne, que je vois tantôt s'en prendre avec une altière pugnacité, comme le firent Nietzsche ou Foucault, au culte de la vérité (« l'idéal même de vérité est une des particularités de l'Occident »), et tantôt au contraire prôner une approche patiente des faits dans l'espoir que s'y découvrent des vérités de la condition humaine (« se faire une idée objective de ce qu'est l'homme en général et cesser de vivre dans un monde d'illusion »)[5]. Ces deux mouvements ne sont contradictoires qu'en apparence : dans la mesure où notre désir de vérité vise une position de surplomb par rapport à la condition humaine, vise quelque chose qui s'y ajouterait et nous en sauverait, il fait obstacle à notre adéquation à la réalité, et par

5. P. Veyne, *Le Quotidien et l'Intéressant*, p. 167 et 243.

conséquent nous empêche de découvrir les vérités qui nous aideraient à cultiver une meilleure adéquation.

En exigeant que le véritable accomplissement de soi dépende d'une vérité supérieure, notre tradition de pensée, du même coup, abandonne la sagesse à la vie pratique. Ou, plus exactement, elle réclame pour elle *le mot* de sagesse (combien de fois n'aura-t-on pas répété que « philosophie » signifie « amour de la sagesse » !), mais elle laisse à l'expérience de la vie l'apprentissage réel qui seul permet d'acquérir ce qui correspond à ce mot. Ce partage a eu le grand avantage de libérer la pensée et de l'encourager à se lancer dans nombre d'entreprises audacieuses. Mais, en contrepartie, il a introduit un divorce entre, d'une part, les prétentions des discours de vérité à guider vers la sagesse, et d'autre part, les conditions réelles grâce auxquelles des gens ordinaires s'orientent au mieux dans leur vie. La pensée chinoise, dont les philosophes occidentaux sont prompts à pointer les insuffisances, s'est montrée au contraire plus capable que la nôtre d'éviter ce divorce. L'image, classique en Chine, de la nasse et du poisson peut nous aider à comprendre comment le culte de la vérité peut faire obstacle à une heureuse adéquation avec la réalité. La nasse permet de prendre le poisson, le réseau des mots permet d'atteindre un sens ; il ne faudrait pas que la nasse fasse obstacle entre le pêcheur et le poisson, que le langage s'interpose entre soi et la réalité[6]. Dans notre tradition, ce risque n'est guère souligné : ce qui est mis en valeur, au contraire, c'est le pouvoir du langage de représenter la réalité, d'en fournir, en quelque sorte, un double, un décalque transparent. C'est

6. Voir F. Jullien, *Le Détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Grasset, 1995, chapitre XII, « Nasse et poisson ».

pourquoi sans doute il a fallu attendre le XX^e^ siècle pour que la linguistique et l'analyse du discours mettent l'accent sur la relative opacité du langage, sur le fait qu'étant lui-même une réalité, il a son ordre propre (qui ne correspond pas à celui des réalités qu'il prétend représenter) et une efficacité spécifique dans son énonciation (une action qu'il faut distinguer de l'information qu'il véhicule). Les Chinois, semble-t-il, n'ont jamais perdu de vue le fait que la parole agit dans le champ des relations humaines, un champ dans lequel on s'oriente moins par des savoirs explicites que par une sorte de tact ou de sensibilité. Cela les a disposés à comprendre comment des paroles, par leur consistance propre et par le fait que les prononcer est un acte, constituent une réalité qui vient s'ajouter aux autres réalités déjà présentes ; de sorte qu'au lieu de s'effacer devant ces réalités pour guider la sensibilité et l'aider à se mettre en meilleure adéquation avec elles, elles risquent de s'interposer et de faire écran.

Bien que la condition humaine ne puisse être ressaisie dans sa totalité par la pensée, il est cependant possible d'en repérer certains traits, de les relier les uns aux autres par des formulations et ainsi d'approcher certaines vérités. Lesquelles, à leur tour, peuvent nous aider à mieux nous repérer dans notre expérience. Je me suis souvent fait ce genre de réflexions lorsque, parlant avec des amis d'expériences qui ont laissé leur trace en moi, je rejoignais des souvenirs et des préoccupations dont ils me faisaient part et sur lesquels nous nous interrogions ensemble. À la suite de telles conversations, et bien que celles-ci n'aboutissent en général à aucune conclusion précise, j'ai souvent senti que raconter pouvait être plus profitable qu'expliquer ou théoriser : formulé prématurément, le discours explicatif tend à coloniser la réalité et à la schématiser, à refermer la pensée sur

elle-même et à l'enferrer dans ses préjugés. À s'aligner trop vite sur un discours qui fait autorité, on se prive du même coup de la pertinence possiblement en germe dans des propos privés. Lorsque la sincérité et la simplicité sont encouragées par une atmosphère amicale, raconter et décrire permettent au contraire d'approcher certaines réalités humaines d'une autre manière que le discours savant. Avec l'avantage qu'on ne se prive pas pour autant des richesses du savoir puisqu'on peut toujours, ensuite, mettre en relation ces conversations avec des lectures.

13.
La propension à effacer la condition humaine

Reconnaître qu'il n'est pas de point de vue extérieur à partir duquel on puisse dominer la condition humaine et la prendre dans les filets d'un savoir global constitue un aveu humiliant pour qui investit dans la connaissance l'enjeu d'un rapport à la complétude. Il est alors tentant de compenser cette limitation en faisant du caractère indéfinissable de la condition humaine le socle même de la liberté. On reviendrait ainsi à Sartre, à la contingence, à la fameuse affirmation que « l'existence précède l'essence » (manière de dire qu'il n'y a pas de nature humaine) et par conséquent à un sujet qui affirmerait sa souveraineté.

Pourtant, le fait que la condition humaine ne puisse être entièrement ressaisie dans les filets de la connaissance ne prouve évidemment pas qu'elle n'enserre pas notre existence. La disparité des situations dans le cadre desquelles nous faisons l'expérience de notre condition, disparité que le fil d'un récit biographique peut unifier, mais non celui d'un savoir absolu, n'empêche aucunement que nous restions soumis à cette

condition. Les écrivains – précisément parce qu'ils se vouent au récit et non au savoir – acceptent cette pluralité et laissent se mêler les différentes couleurs de l'existence (même si chaque auteur a sa tonalité préférée). Investissant leur désir de maîtrise dans l'exercice de leur art, ils tirent de cette activité une satisfaction qui leur permet de renoncer à celle que d'autres recherchent dans la maîtrise du monde par la pensée. La littérature ne se sent donc pas tenue de nous délivrer *la* vérité, ni de nous montrer que nous ne sommes pas assujettis à la condition humaine.

Toutefois, il faut bien reconnaître que la veine tragique, si magnifiquement exploitée par le récit chrétien, a également profondément marqué la littérature occidentale. Dépeindre la condition humaine sous les couleurs du tragique est encore, paradoxalement, une manière de refuser son caractère immaîtrisable et d'éluder la nécessité de faire son chemin dans l'incomplétude : on montre la complétude perdue, le vide immense qui se révèle dans la déréliction. Il y a là quelque chose de noir, de désespéré et qui fait mal. Et c'est justement ça qui fait du bien, car ainsi naît la jouissance du tragique. La jouissance du tragique vient de ce qu'on se représente soi-même dans le négatif de la complétude. Or, *rien n'est plus proche de la complétude que le vide laissé par son absence*. L'un et l'autre relèvent de l'absolu, tous deux s'opposent ainsi à l'incomplétude qui est de l'ordre du relatif. Il y a là un noyau d'imagination – on pourrait presque dire un fantasme – qui a imprimé sa marque à la fois dans le champ religieux, littéraire et philosophique.

On pourrait illustrer le sort de l'être humain chassé du paradis imaginaire de la complétude en disant que deux chemins se présentent à lui. Ces chemins semblent d'abord n'en faire qu'un qui se nomme incomplétude. Pourtant, peu à peu, ils se séparent

et divergent. L'un conserve un lien invisible avec la complétude, il en est le négatif (à la fois le contraire et l'équivalent) et traverse donc un paysage tragique. L'autre au contraire s'accommode de l'incomplétude. À mesure que le voyageur s'y avance, *la* vérité, évidemment, s'éloigne et disparaît. La condition humaine, au contraire, s'impose. Il en rencontre chemin faisant les traits douloureux ou plaisants, qui sont autant de vérités. Mais celles-ci, à la différence de *la* vérité, ne promettent aucun salut si l'on entend par « salut » une forme de complétude, c'est-à-dire un dépassement de la condition humaine.

Ceci nous ramène à un point soulevé tout à l'heure : pour nous repérer dans le cours de l'existence, il faut tout de même bien que nous nous fassions une idée de ce qu'est notre condition. Et ici, je rencontre à nouveau cette fameuse affirmation : « il n'y a pas de nature humaine », souvent donnée comme un repère premier, un déniaisement. Je vais m'y arrêter un moment, car sous son allure tranchante, elle cache une bonne dose de confusion – confusion révélatrice de notre propension à effacer la condition humaine.

L'affirmation qu'il n'y a pas de nature humaine constitue avant tout une réaction – réaction tout à fait salutaire – contre une tendance, écrasante au XIX^e^ siècle et dans la première moitié du XX^e^, qui est d'imputer à la nature ce qui revient à la culture : la femme, le Juif, le Noir, l'Allemand, le Français, etc., chacun a son « type », ses traits physiques et psychiques caractéristiques. Dans cette perspective, dire qu'il n'y a pas de nature humaine, c'est dire que les conditions sociales et l'éducation y sont pour beaucoup dans ce que nous sommes ; c'est refuser les *a priori* qui stigmatisent une classe, un sexe, une culture, une race. Réaction humaniste donc, qui est bien dans le fil de la pensée des Lumières

et qui, à partir des années 1940, fut considérablement soutenue par l'anthropologie culturaliste.

La fameuse phrase de Simone de Beauvoir, « On ne naît pas femme, on le devient », illustre bien cette orientation. On sent dans cette phrase qu'à la fois la société est rendue responsable de ce qui pèse sur les femmes et que celles-ci, si elles se libèrent, en seront transformées. C'est que, comme on va le voir, la formule « il n'y a pas de nature humaine » ne procède pas seulement d'une lutte contre les préjugés. En fait, elle se fonde sur deux ensembles de représentations, et ce sont ces deux contextes qui donnent à la phrase de Simone de Beauvoir les implications que je viens de formuler. Ces deux ensembles de représentations restent généralement à l'arrière-plan et leurs présupposés sont tenus pour des évidences. C'est de là que vient la confusion : lorsqu'on dit qu'il n'y a pas de nature humaine, on croit savoir ce qu'on dit alors qu'on ne le sait qu'en partie.

Le premier de ces deux contextes remonte à l'humanisme de la Renaissance. On peut dire, en simplifiant, qu'il gravite autour du personnage de Prométhée. Prométhée est le héros philanthrope qui a donné aux hommes un feu que les dieux entendaient se réserver. Mais c'est également le *plasticator*, celui qui a façonné le premier être humain. Au croisement de ces deux Prométhée naît un emblème exaltant de l'individu moderne, qui rejette le joug de l'autorité et qui, tel un dieu, se modèle lui-même. De la phrase de la Genèse, « Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance », la Renaissance avait commencé à tirer une affirmation prométhéenne : l'homme a été créé créateur, il peut se modeler et se façonner lui-même.

Le second de ces contextes est fourni par l'ensemble des sciences de l'homme et de la société. Il a pour effet de rétrécir

considérablement l'importance du noyau substantiel, naturel ou transcendant, qui, traditionnellement, soutient les prétentions de l'individu à dépasser par la raison et la liberté les déterminations qui pèsent sur lui. Ici, la « nature » qui est niée n'est pas seulement celle qui est supposée distinguer les hommes les uns des autres, c'est également celle qui est censée constituer leur essence commune. Marx le souligne bien : l'homme en général n'existe pas, les hommes sont déterminés par les rapports qui s'établissent entre eux indépendamment de leur volonté. La pensée de Nietzsche, les travaux de Freud, ceux de Bourdieu, de Foucault et d'autres ont provoqué des réactions comparables à celles que Marx avait d'abord suscitées : quoi, plus de libre arbitre ? plus d'accomplissement universel de l'être humain ? plus de choix désintéressé des valeurs ? quelle conception réductrice !

Ces deux contextes, on le voit, confèrent des significations opposées à l'affirmation que l'homme n'a pas de nature. L'une souligne son assujettissement (l'homme n'a pas de nature qui lui permette de transcender son existence sociale), l'autre exalte sa liberté (l'homme n'a pas de nature qui puisse l'empêcher de se transformer lui-même). Ainsi formulées, les deux significations paraissent donc inconciliables. Pourtant, en pratique, elles se concilient aisément : on passe de l'une à l'autre insensiblement et sans heurt. En partant du contexte prométhéen, on peut dire en effet que l'homme, s'il n'est pas prisonnier des déterminations dans lesquelles leur nature enferme les animaux, reste tributaire de cette seconde nature que constituent les coutumes de la société à laquelle il appartient. Il suffit de radicaliser ce raisonnement pour rejoindre la position que les sciences humaines ont contribué à soutenir, celle qui montre à quel point les hommes

sont modelés par les déterminations sociales. Mais si l'on part au contraire de cette dernière position, on rejoint aussi facilement l'affirmation prométhéenne : en prenant conscience de ce qui nous détermine, nous nous en libérons intérieurement ; à plus longue échéance, en agissant sur la société, nous suscitons les conditions d'une transformation des hommes. Ainsi, dans la pensée de Marx, les lois de fer qui déterminent la société ne sont nullement incompatibles avec ses convictions prométhéennes. Chez Lénine, la connaissance de ces lois vient même soutenir la main de fer d'un volontarisme sans précédent.

Le pivot commun aux deux sens opposés et qui leur permet de se concilier réside dans ce qu'on pourrait appeler le « sujet de la connaissance », c'est-à-dire le regard savant qui, en embrassant l'ensemble des facteurs qui assujettissent l'être humain, se voit lui-même les transcender. De sorte que, comme je l'ai montré dans le chapitre consacré à Marx, l'affirmation explicite de l'assujettissement humain et le geste même de destituer le « sujet » souverain, s'accompagnent du geste contraire, celui de le rétablir sur un trône plus inexpugnable parce qu'invisible et pour ainsi dire secret. Chez certains auteurs comme Nietzsche ou Bataille, ce rétablissement fondé sur une expérience de maîtrise par la connaissance est contesté au nom d'une expérience inverse, celle d'être emporté par une énergie dionysiaque immaîtrisable. Et pourtant celle-ci aussi permet de nourrir un sentiment de toute-puissance. Nietzsche destitue le sujet souverain tel qu'il était conçu sur le modèle du cogito cartésien ; toutefois, l'ayant arraché au trône que lui le offrait le pouvoir de la pensée, il le réinstalle sur le nouveau trône que lui apportent la force de la vie et la volonté de puissance. De quelque manière qu'elle

soit justifiée, la souveraineté du « sujet » se situe en fait dans le prolongement de l'anthropologie propre aux doctrines de salut, anthropologie qui a si profondément marqué la pensée occidentale. Le présupposé fondamental est celui d'une source ou d'un noyau transcendant qui porterait la conscience de soi : la raison chez les Stoïciens, l'âme pour les Platoniciens et les Chrétiens, le sujet dans la philosophie contemporaine, l'« instinct » et la volonté de puissance chez Nietzsche. Cette sorte de croyance répond si bien à notre désir et elle est si profondément ancrée dans notre tradition que nous avons beau l'oublier ou même la rejeter, elle n'en persiste pas moins à notre insu et continue de soutenir nos conceptions. C'est pourquoi, comme on l'a vu, il est possible de nier l'idée d'une nature humaine – « nature » au sens d'un noyau substantiel et transcendant – tout en conservant la croyance intime en une telle source.

En somme, l'affirmation que l'homme n'a pas de nature fait passer au second plan la condition humaine, à la fois en mettant l'accent sur les effets déterminants de conditions sociales spécifiques et en laissant entrevoir la possibilité de transformer radicalement celles-ci. Ainsi se glissent dans cette affirmation la présomption humaine et le désir de préserver un idéal de complétude.

Pour rendre cela plus clair, je prends un exemple. *Les Mots et les choses* de Michel Foucault s'achève sur une phrase aussi provocatrice que séduisante annonçant que l'« homme » va bientôt disparaître comme au bord de la mer un visage dessiné sur le sable. Comme on ne se priva pas de le faire remarquer lors de la sortie de l'ouvrage (en 1966), après Nietzsche et « la mort de Dieu », il ne restait plus qu'à annoncer « la mort de l'homme ». Mais on pouvait également voir dans la phrase

de Foucault une tentative d'effacer le visage de Sartre, alors si présent dans le paysage intellectuel.

Sartre avait prononcé en 1945 une conférence au succès retentissant (Boris Vian en livra un récit fantaisiste dans *L'Écume des jours*) sur le thème *L'Existentialisme est un humanisme*. Rétrospectivement, la tentative d'associer Marx et Heidegger paraît étrange – comment peut-on se proposer de marier le matérialisme au spiritualisme ? –, toutefois, à l'époque, Sartre n'était pas seul à chercher un humanisme dans cette voie. L'authenticité sartrienne impliquait, d'après Foucault, que l'on coïncide avec un soi préexistant, que l'on retrouve son vrai soi ; Sartre ne rompait donc pas avec l'âme-substance telle que la concevait Descartes. C'était là, estimait Foucault, un retour à l'humanisme traditionnel et un affadissement de l'idée heideggerienne d'un effacement – accomplissement de soi dans la mort – une idée qui rejoignait le goût qu'éprouvait Foucault pour la destruction du moi ordinaire et la recréation d'une nouvelle forme d'existence à travers une expérience-limite. Sartre, donc, accordait au « sujet » une souveraineté que Foucault jugeait illusoire (car même s'il se démarquait de Lacan, de Lévi-Strauss ou d'Althusser, Foucault reconnaissait participer comme eux d'un mouvement pour lequel le « sujet » était moins le maître de sa pensée qu'il n'était assujetti aux discours qui le traversent). Et pourtant, au fond, la critique de Sartre par Foucault était moins une manière de renoncer au sujet prométhéen que de rendre celui-ci plus subversif plus invulnérable.

Pour mieux montrer comment le « il n'y a pas de nature humaine » tend à éluder la condition humaine, replaçons ce bref épisode de la vie intellectuelle française dans une séquence historique plus longue. Dans *La Nausée*, publié en 1938, Sartre

avait mis en scène un personnage passablement ridicule : l'Autodidacte. L'Autodidacte expose au narrateur ses vues philosophiques. La vie a un sens, lui dit-il, « il y a un but, monsieur, il y a un but…, il y a les hommes ». « Il est humaniste », songe le narrateur ; « il a de l'âme plein les yeux […]. J'ai fréquenté autrefois des humanistes parisiens, cent fois je les ai entendus dire "il y a les hommes" »[1]. L'Autodidacte croit en l'homme, il se déclare athée mais au fond il est resté idéaliste. Sartre lui oppose le narrateur, Roquentin. Roquentin, lui, est *vraiment* déniaisé ; il a fait l'expérience de la nausée – l'existence nue, l'existence dépouillée des illusions par lesquelles on s'efforce habituellement de donner un sens à la vie. Certes, l'Autodidacte a vécu une expérience de dépassement de la vie ordinaire, une expérience de communion avec les autres hommes dans le dénuement d'un camp de prisonniers, lors de la Première Guerre mondiale, mais cette expérience reste moins radicale que celle de Roquentin. On voit que ce n'est pas dans la quotidienneté que l'un et l'autre trouvent leur vérité, mais dans l'exception qui leur permet d'échapper à celle-ci. Comparée à l'expérience de l'autodidacte, celle de Roquentin, dans sa noirceur nauséeuse et son dépouillement des significations qui, habituellement, habillent le monde, est supposée témoigner d'une véritable sortie du social et de sa facticité, ainsi que de l'absence de nature humaine. Cette expérience se présente comme une sorte de table rase, un état dans lequel se dévoile l'infinitude humaine dans ce qu'elle a de potentiellement destructeur (ce qui rend l'expérience plus séduisante que celle sur laquelle se fonde l'Autodidacte). Elle constitue ainsi la pierre de touche d'une

1. J.-P. Sartre, *La Nausée*, p. 160.

sorte d'anti-humanisme. Ou si l'on veut, d'un humanisme *hard*. Mais avec le temps, la position de Sartre s'adoucira, *ce qui permettra à Foucault d'adopter à l'égard de Sartre la position que Sartre avait lui-même prise par rapport aux humanistes d'avant-guerre*. En attendant que Foucault lui-même s'adoucisse quelque peu, comme il semble le faire dans *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*.

L'annonce de la « mort de l'homme » était trop radicale pour qu'on puisse vraiment y croire. Et de fait, son anti-humanisme était une manière de préserver le « sujet » dans un sanctuaire plus inexpugnable que celui de l'humanisme sartrien.

Le lecteur commence à repérer le mouvement qui à la fois oppose et relie humanisme *soft* et humanisme *hard*. Le ressort de cette dialectique est le suivant : un auteur, une époque critiquent un idéal au nom, bien sûr, de la réalité. Mais cette « réalité » n'en continue pas moins d'abriter secrètement un avatar de l'idéal : la critique désidéalisatrice préserve un noyau de complétude. En dépit de la lucidité qu'elle revendique, elle n'a donc pas pour effet d'engager dans la voie de l'incomplétude. Elle promeut au contraire de nouvelles figures de complétude qui ont l'avantage d'être plus séduisantes, plus discrètes et par conséquent moins vulnérables à la critique. Ce mouvement de réduction du moi et de retranchement s'effectue dans une posture de défi et reste sous-tendu par le désir de supplanter ses rivaux. C'est pourquoi, à mesure qu'il porte ses fruits, il s'infléchit : dès lors que ses hauts faits ont apporté au pourfendeur une certaine renommée, celui-ci peut se détendre un peu ; il a même intérêt à offrir à ses supporters un visage plus amène. À la faveur de cet adoucissement, ce qui se présentait comme un anti-humanisme commence alors à laisser filtrer un humanisme

(même si sous celui-ci persiste secrètement la démesure qui animait sa version *hard*).

On pourrait montrer, en remontant encore dans le temps, que la critique que la philosophie des Lumières avait faite des ambitions excessives de la religion impliquait une « économie » comparable : mettre en avant la désidéalisation qu'exige la prise en compte de la réalité, mais conserver tout de même quelque chose de l'idéal antérieur. Débarrassé du péché originel qui le renvoyait à son destin surnaturel, l'homme se voyait désormais tel qu'il était, en proie à des maux biens réels et non plus à ceux dont prétendaient l'affranchir de trop hautes espérances. Il n'y avait donc plus à s'en remettre à la grâce de Dieu (et aux bons offices du clergé) ; on pouvait, on devait lutter contre l'oppression sociale. La désidéalisation portait ainsi avec elle une moins visible ré-idéalisation : n'étant plus marqué par le péché originel, l'homme était désormais tout disposé à vivre en bonne entente avec ses semblables ; en outre, il disposait du pouvoir prométhéen de se régénérer lui-même en changeant la société.

Certains esprits forts – Sade par exemple, ou lord Byron – réagirent à leur tour contre ce qu'ils considéraient comme une idéalisation idyllique. Ils exhumèrent donc certaines noirceurs que l'humanisme *soft* s'était employé à faire disparaître. Mais ces noirceurs, ils leur communiquèrent quelque chose de l'idéalisation antérieure : elles permettaient de nourrir elles aussi, bien que cette fois par la violence, l'affirmation prométhéenne de soi. Un mouvement comparable se reproduira dans le romantisme français : le second romantisme (Baudelaire, Flaubert) réagit à l'idéalisation *soft* du premier en mettant en avant une dureté nouvelle et une lucidité désabusée. Les remèdes de l'infini deviennent empoisonnés et les douceurs de la nostalgie cèdent

la place aux noirceurs du spleen. Mais qu'importe, du moment que l'on continue d'y puiser le pouvoir d'échapper à la médiocrité du bourgeois !

14.
Entre philosophie et sciences humaines

Tout à l'heure, en rappelant la manière dont Foucault s'était situé par rapport à Sartre, je suis resté assez proche des termes utilisés par Foucault lui-même. Mais en considérant d'un peu plus loin ce qui sépare les deux philosophes français, on voit assez vite que le marxisme de Sartre ne l'a pas empêché de garder une grande fidélité à un trait fondamental de la formation qu'il avait reçue : la foi en la capacité de penser par soi-même. Le philosophe pense, il a une pensée. Ce qui est frappant au contraire chez Foucault, c'est que tout en considérant qu'il restait philosophe, il a voulu faire métier d'historien. Aux yeux de certains, Foucault a donc trahi la cause, il est passé du côté des sciences humaines, comme avant lui Norbert Elias, Piaget ou Lévi-Strauss qui avaient tous les trois, dès leur jeunesse, perdu la foi dans la pensée spéculative. Et bien avant eux, Marx, qui avait tourné le dos à la métaphysique pour se plonger dans l'histoire et l'économie. La mise en question de la souveraineté du sujet pensant peut sans doute s'opérer de l'intérieur de la

philosophie, mais le fait est qu'au XX^e^ siècle cette mise en question s'est traduite le plus souvent par le choix d'abandonner la philosophie au profit de la sociologie, la psychologie, la psychanalyse, la linguistique, l'ethnologie ou l'histoire (un choix souvent lié à une orientation politique de gauche). Il en résulte aujourd'hui une situation qui, pour l'« honnête homme » ou l'honnête femme qui réfléchit sur l'orientation de sa vie et par conséquent rencontre certaines questions concernant la condition humaine, est assez curieuse. Les sciences humaines en effet sont, par définition, spécialisées. Elles évitent donc de répondre à des préoccupations qui, étant donné leur généralité, sont du ressort de la philosophie. Mais la philosophie aussi (en tout cas la philosophie dite continentale) ne répond guère à ces préoccupations car pour elle l'universel se situe davantage au niveau des valeurs, des principes et de l'autonomie de la pensée que de l'immanence, du concret et de l'observable. De sorte que, bien souvent, l'honnête homme ou l'honnête femme, bien qu'intéressé(e) par la philosophie et impressionné(e) par le prestige dont elle jouit, finit par s'en détourner en se disant que, « décidément, la philo, c'est trop abstrait ».

J'en étais là de mes réflexions lorsqu'un collègue m'a proposé de l'accompagner à un séminaire : « Philosophie et sciences humaines : voilà le thème – ça devrait t'intéresser ». Au cours de la discussion qui suit l'exposé, j'observe une fois de plus un phénomène caractéristique de la vie intellectuelle et qui m'a toujours intrigué. L'historien de l'art qui parle ce jour-là n'est pas enfermé dans sa discipline, loin de là ; il s'intéresse à la philosophie, il tend la perche aux philosophes présents dans notre petit groupe. Aussi la discussion est-elle aussi animée qu'excitante. Malheureusement, au bout d'un moment, je ne

comprends plus très bien de quoi on parle (prudemment, je m'abstiens d'intervenir). Étant enfant, il m'est arrivé d'écouter mon père et un ou deux autres adultes lancés dans une grande conversation. C'était là une expérience intimidante, car leurs propos étendaient leur empire sur des régions de la réalité aussi vastes qu'ignorées de moi ; et pour cette raison aussi, l'expérience me séduisait beaucoup. Dans le cas du séminaire dont je parle, je suis moins séduit, sans doute parce que, les années passant, certains plaisirs s'émoussent. Je ne me sens pas non plus intimidé, car je suis maintenant habitué à entendre des exposés ou à lire des textes auxquels je ne comprends pas grand-chose, et il y a longtemps que le constat de mon infériorité intellectuelle n'induit plus chez moi une attitude de révérence à l'égard de ces discours. Dans le séminaire auquel j'assiste, les collègues qui participent à la discussion paraissent éprouver une jouissance particulière, un sentiment d'aisance et de maîtrise comparable à celui que l'on pourrait prêter à de grands oiseaux qu'on verrait prendre leur essor et planer au-dessus des vagues. Le visage de l'une d'eux rayonne, tel celui d'un chrétien élevé à un état de lévitation mentale par la beauté du message évangélique. Ces remarques, j'en conviens, sont anecdotiques, et jusqu'ici, elles n'apportent rien sur les rapports entre philosophie et sciences humaines. Mais, patience ! Essayons de cerner l'essence du phénomène dont je viens d'être le témoin. Il y a des cas où la pensée jouit d'elle-même. C'est là, après tout, une manière d'être que je ne connais pas seulement par l'observation : je l'ai également vécue de l'intérieur. Si j'accepte de reconnaître les souvenirs que je garde de cette forme de satisfaction, je parviendrai peut-être à mieux la comprendre. Et en effet, je crois entrevoir l'une des conditions qui rendent possible ce plaisir de

l'esprit : il faut que s'efface la dualité entre pensée et réalité[1]. Le chercheur en sciences humaines se trouve généralement aux prises avec des données qui ne se laissent pas aisément rassembler et ordonner dans une vue d'ensemble ou une théorie. Tant qu'un discours reste jalonné de mots et de phrases qui renvoient aux faits, celui qui l'énonce se trouve confronté à autre chose qu'à sa propre pensée. Il se heurte ainsi à sa propre incomplétude, à un défaut de maîtrise qui va à l'encontre d'une position souveraine de sujet de la connaissance. Dans ce manque même, la curiosité trouve un plaisir. Pourtant, il n'est pas si facile de renoncer au désir de jouir de sa propre pensée, c'est-à-dire, au fond, de jouir de soi-même. Les références théoriques et l'usage de notions abstraites sont certes nécessaires ; cependant, à leur finalité légitime se mêlent ainsi des bénéfices secondaires : l'abstraction du discours lui permet de distendre les liens qui le rattachaient à des réalités dans lesquelles l'existence ordinaire se trouve plus ou moins empêtrée. Dialoguant de doctrine à doctrine à travers l'histoire de la pensée, on croit accéder à soi-même en accédant à ce monde meilleur où la pensée s'engendre à partir d'elle-même, est à elle-même sa propre réalité et trouve en elle-même les raisons de son essor. En ce sens, la pensée spéculative parachève le bien-être que nous procure la lecture : lorsque les heurts et les discordances de la réalité s'estompent et que celle-ci se résume à la succession régulière des pages, lorsque la réalité n'est plus qu'un texte, lorsqu'elle nous enveloppe dans le cocon douillet des signes, des images et des pensées, c'est comme si elle ne faisait plus qu'un avec nous.

1. Il y a plus de trois siècles, Locke avait fort bien décrit cet abus dans son *Essai sur l'entendement humain*, Livre III, chap. 10, § 14, « Prendre les mots pour des choses ».

Les lettrés qui, autrefois, s'adonnaient à des spéculations théologiques ou philosophiques étaient la plupart du temps animés par des convictions spiritualistes : l'esprit humain avait le pouvoir de concevoir des idées qui correspondaient à la réalité ; il importait, certes, de bien définir les concepts et de relier les propositions par un raisonnement rigoureux, mais il n'y avait pas à jeter le soupçon sur la correspondance fondamentale du langage avec la réalité, il n'y avait donc pas à assujettir l'activité intellectuelle à une laborieuse exploration des faits ni à une patiente élaboration des données. Mais les fruits de la connaissance ont chassé l'homme de ce paradis : trop de connaissances – acquises, précisément, grâce à l'observation, l'expérimentation et la mise en doute des idées préconçues – sont venues ébranler l'assurance d'une harmonie préétablie entre les mots et les choses, la certitude d'une correspondance naturelle entre la cartographie des concepts et le terrain de la réalité. Cependant, le fait que les critères modernes de la connaissance aient porté un coup fatal à l'ancienne confiance ne suffit évidemment pas pour mettre un terme au désir qu'éprouve l'intellectuel de jouir de sa pensée. Comme l'exemple que je viens de rapporter en témoigne, jouir de sa pensée, c'est vivre à travers celle-ci un rapport à la complétude dans lequel l'insuffisance du langage à ressaisir les réalités semble dépassée ; dans lequel, mieux encore, le discours laisse le champ libre à l'expansion de soi et fait oublier pour un temps la discordance fondamentale qui affecte la condition humaine.

Les convictions spiritualistes ou « idéalistes » n'expliquent qu'en partie l'assurance que la pensée a le pouvoir de dominer la réalité, sans quoi le renoncement à ces convictions empêcherait que l'on continue à se conduire comme si la pensée avait ce pouvoir. C'est qu'en effet, de telles convictions prennent elles-mêmes

leur source dans le désir que toute conscience de soi a de jouir d'un objet dont la complétude réponde à sa propre infinitude et lui permette de s'affirmer elle-même d'une manière inconditionnelle et souveraine. Il ne suffit donc pas qu'un philosophe renonce à toute prise de position spiritualiste ou idéaliste pour se trouver en phase avec le régime de pensée qu'ont adopté les sciences.

Ces réflexions permettent peut-être de mieux comprendre l'ambivalence dont sont empreintes les relations entre philosophie et sciences humaines.

Il y a quelques décennies, le marxisme était encore fortement présent dans la vie intellectuelle, et il opposait vigoureusement son « matérialisme » à l'« idéalisme » philosophique. Les sciences humaines semblaient prendre place aux côtés du marxisme. Celui-ci se présentait d'ailleurs comme une science plutôt que comme une philosophie, ce qui n'empêchait pas des esprits progressistes de l'adopter comme une philosophie : marxisme et philosophie, ou sciences humaines et philosophie devaient pouvoir s'articuler. En revanche, on ne pouvait pas être à la fois idéaliste et matérialiste, conservateur et progressiste : il fallait choisir. Aujourd'hui, il n'y a plus à choisir, le nerf de la guerre a disparu.

D'abord en effet, le marxisme, qui offrait un terrain où se rencontraient et le cas échéant se heurtaient philosophie et sciences humaines, semble oublié ; de sorte que rien ne s'oppose plus à ce que la division du travail universitaire impose la paix d'un « chacun sa spécialité ». Ainsi, les éventuelles discordances entre thèses professées par différentes disciplines apparaissent moins comme des contradictions à résoudre que comme des touches de couleurs variées susceptibles d'être combinées dans un discours ainsi doté d'une plus-value universitaire.

Ensuite les philosophes, dans l'ensemble (je simplifie, bien sûr), évitent de se déclarer ouvertement spiritualistes. Ceux qui parlent de religion ne disent généralement pas qu'ils y croient mais ne disent pas non plus qu'ils n'y croient pas. Ils défendent « les Valeurs », qui tiennent aujourd'hui la place consensuelle qu'occupaient dans les siècles passés les évidences premières de la « religion naturelle ».

Cette attitude ne gêne pas les chercheurs en sciences humaines dans la mesure où ceux-ci partagent les mêmes « valeurs » que les philosophes. Voici, par exemple, une étude sur le racisme. Par sa méthode (des séries d'entretiens pratiqués dans différents groupes socioprofessionnels), l'ouvrage est sociologique[2]. Mais par la manière dont, au-delà des données riches et intéressantes qu'il apporte, il réagit au racisme, il est moral. Autrement dit, l'ouvrage ne pousse pas l'exigence d'intelligibilité en direction d'une analyse anthropologique des attitudes racistes (ce qui aurait pu susciter un conflit avec l'habituelle interprétation morale du phénomène, avec la défense humaniste ou philosophique des « valeurs »). Comme tant d'autres livres de sciences humaines, celui-ci respecte le partage entre étude des conditions sociales (objectivables) et « valeurs » (qui ne se discutent pas). En somme, l'adhésion aux « valeurs » supplée à une investigation de la condition humaine qui reste négligée. L'ouvrage tient à répondre aux critères de sa spécialité scientifique ; il prend bien garde, par conséquent, de ne pas s'aventurer au-delà : les questions générales sur l'homme et la société sont des questions philosophiques : un scientifique ne philosophe pas, il aurait

2. P. Bataille, *Le Racisme au travail*, La Découverte, 1997.

l'air de revenir aux spéculations avec lesquelles, précisément, les sciences humaines ont voulu rompre.

Cependant, un chercheur qui, pour rester scientifique, laisse de côté toute interrogation philosophique risque par là même de réduire la portée scientifique de son travail. Tout chercheur porte inévitablement en lui certaines « évidences » premières concernant l'homme et la société – une sorte de philosophie ambiante. Celle-ci infléchit peut-être assez peu le travail du physicien ou du biologiste ; en revanche elle a une incidence directe sur celui du chercheur en sciences humaines. Ne pas interroger les « évidences » de cette philosophie ambiante équivaut à les reconduire ; et ainsi, possiblement, à entraver ou même à faire avorter le travail scientifique. L'histoire de la psychologie sociale entre les années 1930 et les années 1960 illustre bien cette difficulté : une confiance scientiste placée dans les vertus de la méthode expérimentale y conduisait à des résultats décevants ; c'est que les données recueillies, si intéressantes et suggestives qu'elles fussent, étaient trop souvent interprétées dans le cadre de présupposés anthropologiques que les chercheurs prenaient pour acquis parce qu'ils y adhéraient – mais aussi parce qu'ils craignaient qu'en les examinant ils paraissent faire de la philosophie et non de la science.

La réflexion épistémologique sur les sciences humaines n'a peut-être pas suffisamment prêté attention au fait que, dans ces disciplines, la communication scientifique implique inévitablement un terrain d'entente non-scientifique, lequel joue un rôle beaucoup plus étendu et problématique que dans des sciences « dures » comme la physique ou la biologie. En effet, qu'il s'agisse pour le lecteur d'un essai en sciences humaines de comprendre des processus historiques, sociologiques ou

psychologiques, il met nécessairement à contribution (mais bien souvent sans le savoir) la vision spontanée qu'il a de l'homme et de la société. Le lecteur en effet ne se convainc pas de la vérité de ce qu'il lit de la même manière qu'il constate que 2+2=4 puisque, pour comprendre le texte et en apprécier le bien-fondé, il lui faut nécessairement le rattacher à l'expérience qu'il a lui-même d'être un humain, *c'est-à-dire en fait à la manière dont il se représente cette expérience*. L'attention que le lecteur porte au raisonnement replace ainsi celui-ci dans le cadre de ses propres représentations. Pour objectives et « scientifiques » que soient les propositions du texte, les raisons pour lesquelles le lecteur y adhère ou n'y adhère pas ne tiennent donc jamais seulement à leur rigueur ; elles tiennent également au rapport de compatibilité ou d'incompatibilité que ces formulations entretiennent avec les représentations que le lecteur a assimilées sans le savoir et qui forment pour lui le décor naturel de son existence. Et ce « décor », il ne l'a pas adopté librement et rationnellement : il fait partie des moyens que la culture à laquelle il appartient met à sa disposition pour lui permettre de réagir aux réalités dans lesquelles il est plongé en y soutenant son être. Autrement dit, *les manières de penser sont toujours aussi des manières d'être*. Croire que l'on peut isoler radicalement les premières des secondes, c'est croire qu'il est au pouvoir du sujet connaissant de transcender radicalement ce qu'il est en tant que sujet existant.

Ceci éclaire quelque peu un fait devenu manifeste : les sciences humaines ont eu beau essayer de rattraper l'avance que la physique et la biologie ont prise sur elles, elles n'y sont pas parvenues. Et elles n'y parviendront jamais. Pour que des savoirs puissent être partagés par une communauté universelle, pour qu'ils

puissent se cumuler et progresser, il faut qu'ils soient exactement et intégralement transmissibles. Or, pour les raisons que je viens d'indiquer, la transmission des connaissances sur l'homme et la société – et à plus forte raison la transmission des connaissances philosophiques – ne peuvent s'effectuer que de manière très imparfaite.

Le lecteur d'un essai, comme le lecteur d'un roman, n'y apprend jamais rien qui soit incompatible avec la représentation qu'il a de lui-même. Ce qui vaut pour le lecteur vaut également pour l'auteur : celui-ci ne saurait comprendre les hommes plus profondément ou autrement qu'il ne se comprend lui-même. Sa vision « scientifique » reste reliée à la représentation qu'il se fait de lui-même. Laquelle, comme je l'ai dit, répond, au moins en partie, à la nécessité de soutenir son assiette existentielle et se greffe ainsi sur une manière d'être. La capacité d'un chercheur en sciences humaines ou d'un philosophe à pénétrer certains aspects de l'homme et de la société ne dépend pas seulement de son intelligence et de sa science ; elles dépendent aussi de la nécessité où il se trouve, *comme tout le monde*, d'écarter les représentations qui porteraient atteinte à la manière dont son moi s'est construit et à la nécessité d'adopter plutôt celles qui nourrissent le sentiment de sa valeur. Il est clair que ce qui porte atteinte à mes représentations de l'homme et de la société me met davantage en danger que ce qui vient modifier ma conception du monde physique. C'est pourquoi la « coupure épistémologique » grâce à laquelle, selon Bachelard, une théorie rompt avec les conceptions spontanées, si elle est réalisable dans les sciences de la nature, ne l'est pas dans la philosophie et les sciences humaines.

Toutefois, cela ne prouve pas que celles-ci ne puissent pas progresser. Et l'un des moyens pour elles de progresser, c'est de mettre à jour et d'interroger des présupposés jusqu'alors regardés comme des évidences, comme une émanation directe de la réalité. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu, le désir de « faire scientifique », et par conséquent de ne pas s'engager dans des questionnements qui pourraient paraître philosophiques, aboutit, paradoxalement, à assagir l'audace combative du chercheur et, dans bien des cas, à lui faire accepter sans examen une sorte de spiritualisme laïc qu'il partage alors paisiblement avec une tradition philosophique dont, pourtant, les sciences humaines avaient prétendu se dégager. Comme si le partage affiché et voulu permettait en fait d'autant mieux le maintien d'une continuité cachée, d'un fonds commun constitué par une conception spontanée de l'homme et de la société.

L'effacement de la condition humaine qui est favorisé par le partage entre philosophie et sciences humaines ne se traduit pas seulement par leur commune appartenance à la tradition du sujet moral impliquant le caractère transcendant des « valeurs ». Cet effacement se traduit également, je l'ai déjà souligné, par leur adhésion spontanée à une autre forme de transcendance, celle du sujet de la connaissance. Dans une telle représentation de la personne, l'expérience de soi telle qu'elle est vécue dans les activités de connaissance est naïvement élargie au sujet humain en général, et ce qui ne vaut que pour la posture du sujet connaissant devient le modèle implicite et sous-jacent d'une anthropologie supposée universelle. Ce modèle implicite peut alors fort bien coexister avec une conception explicite qui présente au contraire l'individu comme étant déterminé par la société.

Voici un exemple. Il s'agit d'un essai sur la dépression. L'auteur se propose de montrer pourquoi la dépression est devenue au XX^e^ siècle la principale forme de malheur intime et en quoi elle est révélatrice des mutations de l'individualité[3]. L'individu est modelé par la société : tel paraît être le présupposé fondamental, le terrain d'entente sur la base duquel le lecteur est appelé à partager les réflexions de l'auteur. Cette « évidence » n'a pas même à être rappelée, aussi l'auteur emploie-t-il à la place de celle-ci des formules moins triviales qui sont en résonance avec l'œuvre de Michel Foucault. Par exemple « explorer les modes d'institution de la personne ». Le mot « institution », précise l'auteur, « souligne la nature sociale du soi » ; « toutes les sociétés ont une représentation de la personne, quelle que soit cette représentation »[4]. La mise en sens et le modelage de la pâte humaine par la société pénètrent donc très profondément en chacun de nous : la réalité du soi, ce serait la manière dont le soi est institué par telle société et la représentation que celle-ci en donne.

Toutefois, ces « modes d'institution » ne vont évidemment pas jusqu'à rendre compte de la genèse de la conscience de soi. Aussi leur description laisse-t-elle subsister – mais sans le dire – un noyau suprasocial du « je ». Un « je » suprasocial qui se manifeste exemplairement dans le regard du savant qui surplombe et objective non seulement la société qu'il étudie, mais aussi le moi de ses membres. Du coup, la dépression apparaît elle aussi comme une « institution » sociale, une représentation, un artefact. Le mot « dépression » correspond bien à une certaine réalité, mais cette réalité relève seulement de la condition sociale.

---

3. A. Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société,* Odile Jacob, 1998, p. 9.
4. *Idem*, p. 12, 15, et, p. 253, note 7.

Cette condition sociale spécifiquement moderne permet ainsi d'escamoter l'interrogation sur une condition humaine dans laquelle s'enracinerait ce qu'on appelle aujourd'hui « dépression ». Et si la dépression doit être comprise en tant que produit des conditions sociales actuelles (au début du siècle la société produisait des névrosés, aujourd'hui, des déprimés), voici exorcisée, ou tout au moins éludée l'éternelle souffrance humaine, souffrance apparentée à celle qui, autrefois, appelait les noms de mélancolie, neurasthénie ou aboulie, et qu'ailleurs on attribue à l'action des esprits ou aux effets de la sorcellerie. Dans *La Fatigue d'être soi*, la réalité humaine nous est à tel point présentée comme tissée dans l'étoffe des représentations sociales qu'on finit par croire que l'étiquetage de « dépression » constitue un phénomène plus réel que la difficulté de vivre qu'il désigne, ou que cette difficulté n'a d'autre source que le jeu des représentations qui s'imposent à l'individu contemporain. Ce qui invite à croire qu'en se déprenant de ces représentations, on exorciserait du même coup la menace de la dépression.

Il y a sans doute une certaine jouissance pour le chercheur en sciences humaines à ramener la consistance des faits humains à celle d'un ensemble de représentations sociales. De cette manière en effet, bien que le chercheur ne s'attribue pas, comme le fait le leader révolutionnaire, le pouvoir prométhéen de recréer la réalité, il jouit tout de même du pouvoir d'en pénétrer les ressorts et de la recréer en pensée. C'est ainsi que le chercheur est tenté de « lire » les réalités sociales comme un texte, quitte à estomper les différences qui existent entre texte (au sens propre) et réalité. « Une histoire du visage », nous dit-on ainsi dans un essai qui porte ce titre, « ce sera tout d'abord… une histoire de l'émergence de l'expression, de cette sensibilité croissante, de cette attention

plus exigeante portée à partir du XVI^e^ siècle à l'expression du visage comme signe de l'identité personnelle »[5]. En fait, les auteurs de cette phrase ont bien en vue une attention plus grande portée à l'expression du visage, mais cette attention se manifeste *dans des textes* et non pas dans la vie courante. Ce qu'ils omettent de préciser. Ils ne le précisent pas parce que cela va de soi ; mais aussi parce qu'en bons lettrés, ils désirent, au fond, que la réalité des textes soit la réalité. Ainsi, la lecture que les auteurs font de ces textes du XVI^e^ siècle laisse-t-elle supposer que les gens de l'époque étaient devenus plus sensibles à l'expression des visages.

Pourtant, les études éthologiques et neurologiques sur la reconnaissance des visages et des expressions montrent que la sensibilité aux visages constitue d'abord un fait biologique, un trait que les humains partagent avec les singes, lesquels ont une très grande aptitude à distinguer les faces de leurs congénères, à les percevoir comme autant d'individus distincts, et à réagir aux nuances d'expression les plus fines[6]. L'histoire sociale du visage prend donc place dans le cadre d'une histoire naturelle. Le changement qui se produit au XVI^e^ siècle ne réside pas dans un accroissement de cette sensibilité ; il consiste dans le fait que le modèle de la lecture, c'est-à-dire d'une relation qui protège du face à face, commence à être appliqué au visage, ce qui permet de mettre les autres à distance et de se donner un pouvoir (plus ou moins illusoire) sur eux : n'importe qui réagit aux expressions, mais seul l'esprit averti « lit » sur les visages tout en évitant que

5. J.-J. Courtine et C. Haroche, *Histoire du visage. XVI^e^ – début XIX^e^ siècle*, Rivages, 1988, p. 19.
6. Pour des indications bibliographiques sur ces questions, je me permets de renvoyer à l'étude que j'ai consacrée au visage, *Face à face*, Plon, 1989.

les autres « lisent » le sien. En ce sens, les auteurs des anciens traités de physiognomonie désiraient eux aussi prendre la réalité pour un texte et, ainsi, étendre à de nouveaux objets le pouvoir de maîtrise et de mise à distance que procurent l'écriture et la lecture.

On pourrait dire, pour conclure sur les rapports entre philosophie et sciences humaines, qu'elles restent tributaires du vieux partage entre matériel et spirituel (ou immanence et transcendance) et qu'elles en proposent aujourd'hui une nouvelle version. Tournées vers l'homme séculier et social, vers l'homme de l'immanence, les sciences humaines s'interdisent de toucher à ce qui passe pour universel et transcendant : les faits relèvent des sciences humaines, les valeurs de la philosophie. Ainsi les sciences humaines, à cause de leur acceptation de ce partage (à cause également de leur spécialisation, de leur fragmentation), ont tendance à laisser de côté les questions d'anthropologie générale ou de philosophie, questions dont l'examen est pourtant devenu nécessaire à leur propre développement. Réciproquement, la philosophie n'accepte pas toujours de s'exposer aux connaissances acquises sur l'homme et la société et n'admet pas volontiers que ces savoirs pourraient la conduire à des révisions radicales.

Dans le christianisme, la distinction entre matériel (ou temporel) et spirituel implique aussi une hiérarchie du travail intellectuel : la théologie est évidemment la science la plus noble. Mais ce partage ne tend pas pour autant à effacer la condition humaine en tant qu'objet de pensée. Au contraire, le christianisme lie étroitement théologie et anthropologie : la condition humaine est très fermement définie par ces deux grands piliers doctrinaux que sont le dogme du péché originel et celui de l'Incarnation. Les vérités de la Révélation et le sacrifice du Christ

sont censés assurer la pénétration du spirituel dans le temporel, c'est-à-dire la « réparation » et l'accomplissement de l'être humain. Le malheur de la pensée moderne, c'est que la manière dont elle reste tributaire de l'ancien partage entre matériel et spirituel, loin de l'aider à situer la condition humaine, tend, comme on l'a vu, à effacer celle-ci. Après la dernière grande synthèse théologico-philosophique, celle de Hegel, la philosophie a cherché d'autres manières de « retrouver le concret », mais elle ne semble pas encore y être parvenue. Et les sciences humaines, qui, au contraire, inventorient l'homme concret, n'ont pas encore débouché sur une anthropologie générale.

15.
Il n'y a jamais eu de premiers hommes

Deux hommes marchent sur une lande – si on peut dire que ce sont des hommes –, nus et hirsutes, dépourvus de tout. Ils errent à la recherche du feu. Ils traversent des étendues glacées, à demi inondées, à demi enneigées, sans repères ni chemin ils marchent et pataugent dans les fondrières. Le Poucet et ses frères, eux aussi, sont perdus au milieu de la forêt, ils marchent à l'aveuglette dans la boue, la nuit tombe et ils entendent hurler les loups. Ils sont perdus mais ils savent qu'il est quelque part un chemin, quelque part un foyer et qu'il leur faut le retrouver. Les personnages de *La Guerre du feu* vivent sur une planète où aucun chemin n'a encore été tracé. Aucune habitation, aucun foyer, nulle part. Ce sont les premiers hommes.

Le film les montre encore proches de la vie des bêtes, grognant à la manière des grands singes – une espèce parmi d'autres. Moi, je les imagine au contraire expulsés de la quiétude animale. J'imagine qu'ils viennent d'en être chassés. Avant qu'ils partent sur les landes en quête du feu, le monde sommeillait encore.

Des cataclysmes s'étaient produits au long des âges, des éruptions, des bouleversements du climat, mais il n'était encore personne sur cette terre qui put en être troublé. Des millions d'années plus tôt, d'immenses animaux avaient empli l'air de leurs meuglements rauques, ils avaient balancé leurs gueules menaçantes au-dessus des grandes herbes et des arbustes de la savane. Mais, à supposer qu'ils aient ainsi cherché à attirer l'attention d'un Spectateur, leurs efforts furent vains, car les autres bêtes faisaient elles aussi partie de ce monde, sans aucune distance. Derrière les yeux vifs des animaux qui flairaient et chassaient, derrière les yeux à facettes des libellules géantes qui virevoltaient autour des dinosaures, il y avait la même torpeur que celle qui s'étalait devant eux, mêlée à l'énergie violente de la vie et à la profusion de ses formes ; comme dans l'esprit d'un dormeur une foule de rêves agités, mais qui ne parviendrait pas à l'éveiller. De sorte que ces mastodontes, qui paradèrent sur la planète durant des millions d'années en faisant trembler le sol sous leur pas, disparurent sans avoir eu l'occasion d'étonner qui que ce soit.

Les premiers hommes qui marchent à travers la lande, je les imagine portant sur elle un tout autre regard que celui des autres animaux. Ils ont les mêmes yeux et ils voient la même chose, le passage des nuages, les herbes frissonnant sous le vent, les mares qui miroitent. Mais voyant cela, ils sentent en même temps autre chose. Car ayant conscience d'être là, ils voient ce qui les entoure à partir d'un lieu qui ne se réduit pas purement et simplement au point de l'espace qu'occupe leur corps. Un lieu qui reste invisible pour eux-mêmes, qui s'étend dans une autre dimension que tout ce qui les entoure, dans une autre dimension que leur corps. Un vide, peut-être. Une sorte de rien, mais qui dure. Ce qui est là, tout autour, en se reflétant

dans le cerveau d'animaux éphémères et vulnérables, est devenu un tout immense.

Dans ma rêverie sur les premiers hommes, j'aurais pu, comme plusieurs auteurs des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles l'ont fait, les imaginer s'émerveillant des beautés de la nature et jouissant des sensations que celle-ci leur procure. Mais la nature dont on jouit est une nature que l'on a appris à habiter, c'est un environnement avec lequel on se sent des affinités parce que cet environnement, même éloigné du chez soi dont on vient, n'empêche pas que l'on garde en soi ce point d'ancrage. Il est possible de jouir du spectacle d'une nature sauvage et violente, mais précisément, pour qu'il y ait spectacle, il faut en même temps sentir en soi une source de réconfort, jouir d'une sécurité matérielle et humaine.

Or j'imagine que ces « premiers hommes » – par l'effet d'une transformation dont je sais bien qu'elle est contraire à toute vraisemblance – se sont mis à ressentir tout d'un coup qu'ils existaient. Rien autour d'eux n'a changé, et rien n'est plus comme avant, car ils voient maintenant que rien n'y a été disposé pour les accueillir. Je les imagine donc en proie à une vague douleur. Je ne pense pas tant aux souffrances que l'on associe à la vie supposée des premiers hommes : le froid, la faim, l'agression des bêtes sauvages. Je pense plutôt au rien qui s'est mis à exister en même temps qu'eux et auquel, désormais, ils ont affaire. Je les imagine naufragés dans l'océan d'eux-mêmes et cherchant à se raccrocher à quelque chose qui, se manifestant dans le monde visible, pourrait les aider à conjurer leur propre infinitude. Par exemple, se raccrochant à l'idée qu'ils vont trouver du feu ; ou, plus immédiatement, se raccrochant l'un à l'autre, se serrant l'un contre l'autre comme des enfants qui cherchent

un réconfort dans le contact avec le corps de leur mère. Je les imagine divisés par la grande fracture qui, désormais, s'étend entre deux ordres de vérité contraires. Cette vérité immédiate d'une durée intérieure dans laquelle on est présent à soi. Et cette autre vérité, aussi immédiate, que tout ce qui les entoure – l'espace où sont leurs semblables et leur propre corps – est d'un autre ordre que cette durée intérieure. Maladies, mort, calamités naturelles, impulsions incompréhensibles, discordes dévastatrices : ces maux les frappent comme ils frappent les autres animaux ; mais ils les atteignent aussi dans leur immense vulnérabilité intérieure. La souffrance prend ainsi une dimension nouvelle et plus vaste.

Je sais bien que cette rêverie est dépourvue de toute vraisemblance. Je sais bien qu'il n'y a jamais eu de premiers hommes, pour la simple raison que le passage de l'animalité à l'humanité s'est effectué sans aucune rupture, tout au long de plusieurs centaines de milliers d'années (le feu était déjà domestiqué depuis un million d'années lorsque nos ancêtres commencèrent à inhumer leurs morts avec quelque cérémonie)[1]. C'est de moi que vient le désir de ressaisir en imagination et par « premiers hommes » interposés, une expérience fuyante. Personne n'a jamais fait et ne fera jamais l'expérience d'accéder à la conscience de soi au milieu d'un monde radicalement étranger à ce mode d'être. Nos ancêtres, si lointains fussent-ils, se sont toujours trouvés reliés à leurs semblables, ils usèrent toujours des ressources qui leur permettaient d'ancrer tant bien que mal leur incertaine existence dans le monde visible : comportements

1. Voir notamment Claudine Cohen, *L'Homme des origines. Savoirs et fictions en préhistoire*, Seuil, 1999.

relationnels faisant intervenir voix, postures, gestes, mimiques et codes plus ou moins complexes, délimitation de l'habitat et du territoire, techniques et parures, etc. Puisque les singes vivent en société, forment des groupes dont les membres s'identifient les uns les autres, s'appuient sur des attachements et sont pris dans un réseau d'interactions subtiles, les humains, si loin qu'on remonte en arrière, ont toujours eu des liens avec leurs semblables ; des liens qui ont fait que leur conscience émergente disposait toujours déjà d'un ancrage dans le monde visible. L'attachement du nourrisson pour les adultes qui s'occupent de lui est en continuité avec l'attachement qui lie le bébé singe à sa mère, même si, pour l'être humain, de nouvelles dimensions s'ajoutent aux formes d'attachement vieilles de millions d'années[2].

Il y a donc toujours eu des ponts entre l'intérieur (la conscience de soi) et l'extérieur (l'existence physique des choses et des corps). Ces ponts – contacts sensoriels et formes d'interaction qui prennent appui sur eux, puis liens qui passent par le langage, pratiques relationnelles, usages, cuisine, parures, techniques et travail, objets façonnés, organisation de l'espace, emploi du temps, rites, musique et autres arts, etc. – font à ce point partie de notre expérience d'exister, ils font à ce point partie de nous-mêmes que, somme toute, il est très rare que nous nous en sentions détachés au point d'éprouver le fait d'exister comme une bizarrerie vertigineuse.

Cependant, ces ponts, tout en permettant dans la vie quotidienne de franchir le fossé, voire de l'oublier, ne le suppriment pas pour autant (sur ce point, ma rêverie sur les premiers hommes contient peut-être un peu de vrai). Et puisque ces ponts

2. Voir J. Bowlby, *Attachement et perte*, 2 volumes, PUF. 1978.

qui relèvent de la vie pratique ne suppriment pas le fossé, les humains ont recouru à des super-ponts, si l'on peut dire. Ce sont les capacités humaines de représentation qui les fournissent : le langage, les idées, les images servent eux aussi à habiter le monde, à faire qu'on puisse y exister. Ces super-ponts sont fragiles puisqu'ils existent surtout dans l'idée qu'on s'en fait (même si à cette idée sont associées des pratiques qui leur donnent corps) ; culte des ancêtres, puissances surnaturelles, conceptions théocratiques du pouvoir, croyances religieuses, cosmologies, métaphysique ou doctrines de salut n'en établissent pas moins un lien vital entre les deux bords du fossé, le visible et l'invisible. À cet égard, la poésie occupe une place un peu particulière ; s'exprimant en paroles et en textes, elle porte des représentations de soi et du monde qui n'existent que dans l'idée qu'on s'en fait ; mais puisqu'en même temps elle se déploie à partir d'impressions vécues au contact de l'environnement, elle enrichit notre existence en lui apportant une contribution qu'aucun savoir n'est en mesure de contredire.

Parallèlement au terme de *pont*, j'ai employé celui d'*habiter*. Habiter : sentir le monde environnant comme une niche familière, un prolongement rassurant de soi, mais aussi et même avant tout se sentir à sa place dans ses relations avec les autres, être relié à eux par un emploi du temps. Habiter, c'est d'abord, pour le bébé, bénéficier du support de l'attachement. La peau, l'odeur, la voix de l'adulte divin. Le « holding » d'une mère, comme dit Winnicott, puis l'« espace transitionnel » qui se tisse autour de ce premier ancrage dans le monde visible[3]. Le fait

3. Voir D.W. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1969, *Conversations ordinaires*, Gallimard, 1988, *La Nature humaine*, Gallimard, 1990.

d'habiter conjure le néant potentiel de la conscience de soi en procurant à celle-ci, grâce au soutien d'un quelque chose de bon en quoi elle trouve sa propre substance, un certain sentiment d'exister.

Puisqu'il n'y a jamais eu de premiers hommes, on peut conclure ce chapitre en disant que le problème n'est plus, aujourd'hui, de définir ce qui distingue l'homme de l'animal. Les questions qui se posent désormais sont plutôt celles-ci : comment penser *à la fois* la continuité qui relie les humains aux animaux et la discontinuité que le développement de la conscience de soi introduit entre eux ? Comment décrire la vie en société en tenant compte *à la fois* de ses racines biologiques et du fait qu'elle est structurée par la culture et par des enjeux que les sociétés animales ne connaissent pas ?

16.
Nausée et esthétique de la destruction

L'expérience que je prête à mes premiers hommes imaginaires me fait penser à celle que Sartre évoque dans *La Nausée* lorsque le narrateur, Roquentin, contemple une racine de marronnier.

Sartre reprend un thème qui a été beaucoup sollicité au XVIII^e^ siècle, celui du « sentiment de l'existence ». Mais chez Sartre, ce sentiment a perdu le caractère délicieux que lui prêtait Diderot. « Le corps, écrit le narrateur, ça vit tout seul, une fois que ça a commencé. Mais la pensée, c'est *moi* qui la continue, qui la déroule. J'existe. Je pense que j'existe. Oh ! le long serpentin, ce sentiment d'exister ». Même le dégoût d'exister, ajoute-t-il, est une pensée – on ne peut pas s'arrêter de penser – c'est donc une manière de continuer à exister[1].

L'expérience du narrateur se présente comme l'atteinte de la vérité quant à sentir ce que c'est qu'exister : « Et tout d'un coup, d'un seul coup, le voile se déchire, j'ai compris, j'ai *vu*. »…

1. J.-P. Sartre, *La Nausée*, Gallimard, « Folio », 1972, p. 142-143.

« Et puis j'ai eu cette révélation. » Quelle est cette révélation qui fait que, maintenant, Roquentin n'est plus comme les autres ? C'est que l'existence s'est dévoilée : la réalité lui apparaît enfin dépouillée des mots, des significations, des différences qui ordinairement l'habillent d'une diversité familière et rassurante. « La racine, les grilles du jardin, le banc, le gazon rare de la pelouse, tout ça s'était évanoui ; la diversité des choses, leur individualité n'était qu'une apparence, un vernis. Ce vernis avait fondu, il restait des masses monstrueuses et molles, en désordre – nues, d'une effrayante et obscène nudité. » Roquentin s'efforce de préserver l'ordre de la réalité (compter les arbres, comparer leur hauteur), mais en vain : « Ces relations (que je m'obstinais à maintenir pour retarder l'écroulement du monde humain, des mesures, des quantités, des directions) j'en sentais l'arbitraire ; elles ne mordaient plus sur les choses. *De trop*, le marronnier […] Et… *moi aussi j'étais de trop*. » « De trop » est une manière de dire que ce qui est là, est là sans raison : « Exister, c'est *être là*, simplement ; les existants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire*. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. » Il y a aussi « les Salauds », ceux qui se cachent la vérité en recourant à l'idée de droit, et qui « n'arrivent pas à se sentir de trop ».

Sartre présente l'expérience de Roquentin comme un moment de vérité : « Je comprenais que j'avais trouvé la clef de l'Existence, la clef de mes Nausées, de ma propre vie. De fait, tout ce que j'ai pu saisir ensuite se ramène à cette absurdité fondamentale. […] Moi, tout à l'heure, j'ai fait l'expérience de l'absolu : l'absolu ou l'absurde. »

Une saisie de l'absolu : c'est bien ainsi que, traditionnellement, se présente la vérité. Mais cela demande pourtant qu'on s'y arrête un peu, car, traditionnellement, l'absolu c'est Dieu ; or Sartre dit que Dieu n'est qu'une invention. L'absolu dont Roquentin fait l'expérience n'est pas Dieu, c'est du rien, un rien envahissant et par conséquent nauséeux. « Ce noir-là, présence amorphe et veule, débordait, de loin, la vue, l'odorat et le goût. Mais cette richesse tournait en confusion et finalement ça n'était plus rien parce que c'était trop. » Moi, lecteur de *La Nausée*, je comprends que ce qui déborde toute forme se présente comme en trop. Je comprends également que cet « en trop », étant indifférencié, n'est rien et en même temps un rien qui existe. Qu'il y ait là un absolu, j'en suis d'accord. J'admets également que cet absolu radical est le seul dont il nous est donné de faire l'expérience (puisqu'en ce monde le contact direct avec Dieu constitue au mieux une espérance). Mais pour quelle raison cet absolu serait-il plus vrai que le relatif ? Pourquoi serait-il *la* vérité ?

Cette question, Sartre ne la pose évidemment pas. Son athéisme ne l'empêche pas de continuer à croire que l'absolu est plus vrai que le relatif.

Le mot d'absolu renvoie à ce qui, dans l'être humain, est d'une autre nature que ce qui l'entoure. Et c'est à ce radicalement autre dont on cherche à se soutenir lorsqu'on ne veut pas en rester, comme tout le monde, à une manière d'être fondée sur des relations avec ce qui n'est pas soi. Pour Sartre (et peut-être aussi pour la tradition religieuse et philosophique occidentale dans son ensemble), le domaine du relatif restreint l'être humain à un horizon qui n'est pas celui de son véritable accomplissement, lequel doit être à la dimension du vide qui s'attache à la conscience de soi. Accéder à l'être-soi équivaudrait à se reconnaître non pas

dans un « quelque chose de bon », mais dans l'expérience du néant et du chaos qui, seule, est absolue. Cet au-delà du relatif dans lequel on veut voir la vérité de soi a beau n'être rien, ça ne l'empêche donc pas d'être tout.

C'est pourquoi Roquentin qualifie lui-même son expérience d'« atroce jouissance ». Si Sartre reprend le thème du sentiment de l'existence, il ne place donc plus celui-ci, comme le firent Diderot et d'autres auteurs du XVIII^e^ siècle, sous le signe du bien-être et de la douceur. Il emprunte au contraire à l'expérience du sublime – c'est-à-dire celle d'un face à face avec la destruction – de quoi communiquer à ce sentiment de l'existence un radicalisme exaltant.

De ce point de vue – celui de la conception romantique et contemporaine du sublime – il y a quelque chose de commun, paradoxalement, entre l'idée de Dieu et l'idée de l'inexistence de Dieu (ou idée de l'Absurde). En effet, que l'infinitude soit pleine ou qu'elle soit vide, c'est toujours l'infinitude ; et du moment que, du néant nauséeux, on peut tirer un langage pour dire l'incommensurable de soi, ce langage remplit le même office que celui qui en appelle à l'infinité de Dieu. À cet égard, le discours mystique qui parle de Dieu comme de l'Incernable dont je ne pourrais approcher qu'en effaçant mon être pour laisser se déployer dans mon âme le néant qui, seul à la mesure de Dieu, peut seul lui faire place et l'accueillir, cette mystique préparait déjà le terrain au romantisme philosophique de Heidegger ou de Sartre. On pourrait ainsi rattacher *La Nausée* à des textes de Heidegger, puis remonter à Hölderlin et, plus loin encore, à Maître Eckhart.

Je préfère examiner les impressions que Sartre prête à Roquentin sous un autre angle : non la famille de textes auxquels elles se

rattachent (on y rencontrerait aussi, par exemple, ceux de Bataille, avec leur insistance sur l'*informe* et l'*abject*), mais le type de lecteurs auquel ces impressions plaisent. Une classe de lecteurs qui, bien sûr, aime les idées ou veut paraître les aimer ; mais aussi une classe d'âge : l'adolescence. L'expérience de Roquentin traduit, sous une forme anoblie et transfigurée, un malaise d'adolescent. C'est du moins ce qu'on est conduit à penser lorsqu'ayant atteint l'âge mûr, on relit *La Nausée*. On se dit que, somme toute, Roquentin ne va pas très bien ; et, du coup, on ne prend pas très au sérieux les justifications philosophiques qu'il donne de son état. Dans cet absolu dont il veut voir la vérité de son être – une vérité qui est censée l'arracher au monde de ceux qui s'accommodent de la médiocrité – dans cet absolu de l'Absurde, on retrouve la vieille complaisance romantique pour une sorte d'exaltation amère et plus ou moins nihiliste (un ami me rappelle avec humour qu'étant adolescent, il se disait existentialiste et que, pour faire montre de cette posture radicale, il portait une chemise noire et une chevalière ornée d'une tête de mort).

Étant maintenant trop loin de ma jeunesse pour pouvoir être convaincu par l'élaboration philosophique que Roquentin propose de ses impressions nauséeuses, me voici donc tenté de réduire le philosophique au psychologique. Pourtant, l'expérience de Roquentin et plus généralement la manière d'être de l'adolescent qui cède à la séduction exercée sur lui par sa propre illimitation intérieure ne sont pas pour autant dépourvues de signification philosophique. C'est même cette signification philosophique qui m'intéresse ici, et si j'ai relu le fameux passage de *La Nausée*, c'est pour m'en faire une idée plus précise. Tout se passe comme si Roquentin (ou l'adolescent) se disait : si ce

qui est est relatif, alors je préfère ne pas en être. Le sens que lui présente la réalité matérielle et sociale a quelque chose d'insuffisant. Plutôt que de s'en contenter, il préfère en dénoncer la facticité. Du coup, l'expérience dans laquelle ce sens se trouve disqualifié, Roquentin s'en fait gloire comme de l'atteinte d'une vérité située au-delà du semblant (auquel la plupart des autres adhèrent par aveuglement, lâcheté ou mauvaise foi).

Mais en réalité, précisément parce que Roquentin veut voir une révélation dans cet au-delà du semblant, il se méprend sur son compte. L'impression nauséeuse qu'il éprouve d'une disparition ou d'une défaite du sens sont dus, on l'a vu, au néant que sa propre infinitude creuse dans la réalité qui l'entoure. Il ne s'agit pas de la vérité de l'existence (ici se trouve l'enjeu philosophique) : mais de l'affinité que notre illimitation intérieure éprouve pour la destruction. Comme cette destruction est mise en langage et non pas mise en acte, elle ne semble pas être une destruction : esthétisée, elle présente une saveur séduisante qui rappelle celle du sublime, où l'on jouit du spectacle d'une toute-puissance destructrice.

Dans *L'Être et le néant*, Sartre se méprend moins sur l'expérience dont il s'agit sans, toutefois, parvenir à l'identifier. Revenant sur le roman publié quelques années plus tôt, il rappelle d'abord que la *nausée* est la couleur de fond qui accompagne le sentiment de notre existence corporelle – un fond de facticité et de contingence (encore une fois, on n'est pas obligé de le suivre dans une affirmation si générale : l'impression de fond nauséeuse, après tout, appartient peut-être davantage à Sartre qu'au genre humain dans son ensemble). Puis il formule cette thèse d'une remarquable acuité : « Loin que nous devions comprendre ce terme de *nausée* comme une métaphore tirée de nos écœurements

physiologiques, c'est, au contraire, sur son fondement que se produisent toutes les nausées concrètes et empiriques (nausées devant la viande pourrie, le sang frais, les excréments, etc.) qui nous conduisent à vomir. »[2] Le malaise concret ne serait donc pas (ou pas seulement) provoqué par la vue et l'odeur de matières corporelles résultant d'une décomposition, mais aussi et surtout par le fait que celles-ci, comme par contagion, réveilleraient dans la conscience de quelque chose qui est en affinité avec leur absence de limite et leur insistance destructrice.

La présence répugnante du néant n'émane donc pas directement des choses perçues, elle prend sa source dans la personne qui, en les percevant, se trouve alors en proie à quelque chose qui, à l'intérieur d'elle-même, leur fait écho. Mais Sartre ne va pas jusqu'à reconnaître que l'illimitation, l'infinitude, est la même chose que le vertige de la destruction. Il ne le reconnaît pas, d'une part parce que, comme la plupart des romantiques, il esthétise l'illimitation, et d'autre part à cause d'une foi aussi naïve que répandue dans le caractère indestructible de l'existence de soi.

À l'époque même où Sartre écrivait *L'Être et le Néant* – mais il l'ignorait encore – des millions de personnes faisaient une expérience de la nausée qui n'avait rien de littéraire, une expérience réelle, trop réelle, et qui allait au-delà de tout ce que Sartre, Bataille ou d'autres avaient pu imaginer. Des millions de personnes submergées par la destruction et la puanteur du néant. « On approche. L'approche du camp se sent à l'odeur. » C'est une déportée qui parle ; elle rentre au camp avec ses compagnes après une journée de travail dans les marais. « Odeur de

2. J.-P. Sartre, L'Être *et le Néant*, p. 404.

charogne, odeur de diarrhée qu'enveloppe l'odeur plus épaisse et suffocante du crématoire. Quand nous y sommes, nous ne le sentons pas. En revenant le soir, nous nous demandons comment nous pouvons respirer cette puanteur. » Et plus loin dans son récit, la déportée revient sur cette « puanteur de diarrhée et de charogne », comme un fluide « plus épais et visqueux qui enveloppait et isolait cette partie de la terre ».[3] Lorsqu'on a présent à l'esprit ce genre de témoignage et qu'on lit l'ouvrage de Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, on ne peut qu'être frappé par l'emprise qu'exerce sur l'auteur le fantasme d'indestructibilité psychique déjà pointée à propos de *La Nausée*. Agamben se place sous le patronage de Primo Levi, comme s'il se fondait sur son témoignage. Mais en réalité, il le trahit, lui et d'autres rescapés qui, comme Charlotte Delbo, ont voulu témoigner du fait que, dans les camps, les déportés, avant même d'être liquidés physiquement, enduraient une véritable mort psychique. Agamben soutient au contraire qu'« il n'est pas possible de détruire intégralement l'humain, que toujours *reste* quelque chose ». À ses yeux, « la thèse résumant la leçon d'Auschwitz » est que « l'homme est celui qui peut survivre à l'homme ». Précisément le contraire de ce que Primo Levi s'est efforcé de nous faire entendre en témoignant à la place des « musulmans », ces déportés réduits à l'état de morts vivants. Agamben fait là-dessus des paradoxes séduisants : « L'homme peut survivre à l'homme, est ce qui reste après la destruction de l'homme ». Ou : « Ce qui peut être infiniment détruit est aussi ce qui peut infiniment se survivre ». Il se place ainsi dans le sillage de Blanchot, dont il cite cette

3. C. Delbo, *Aucun de nous ne reviendra*, Minuit, 1970, p. 134-135 et p. 178.

phrase (écrite à propos du témoignage de Robert Anthelme) : « L'homme est l'indestructible, et cela signifie qu'il n'y a pas de limite à la destruction de l'homme »[4]. On voit ici jusqu'à quel déni de la réalité peut conduire une idée de soi fondée sur le fantasme. Sans parler de l'indécence qu'il y a à fabriquer de beaux discours sur le dos de ceux qui se sont fait exterminer.

Lisant, un peu par hasard, un livre de Stefan Zweig, *Le Combat avec le démon*, j'y retrouve la même propension romantique à esthétiser le néant et la destruction, c'est-à-dire à en faire le symbole et même le lieu réel de l'être-soi. L'ouvrage est un essai consacré à Kleist, Hölderlin et Nietzsche. Dans l'introduction, Zweig esquisse l'anthropologie qui va lui permettre de faire ressortir la valeur de ses trois héros. Tout se passe comme si, nous dit-il, « la nature avait laissé au fond de nos âmes un peu de son ancien chaos dont nous ne pouvons nous défaire et qui tend passionnément à retourner dans le supra-humain et le surnaturel. Le démon, c'est le ferment qui met nos âmes en effervescence, qui nous invite aux expériences dangereuses, à tous les excès, à toutes les extases »[5]. Comme on le voit, le chaos (qui correspond à ce que, pour ma part, j'appelle notre fond d'illimitation) se sublime spontanément en ce qu'il y a de plus noble (le supra-humain, le surnaturel) et conduit des excès à l'extase. L'homme ordinaire, le bourgeois, poursuit Zweig, étouffe en lui cette poussée faustienne, tandis que « chez l'homme supérieur », elle persiste. Zweig était d'autant plus disposé à promouvoir une nouvelle espèce de héros ou une nouvelle aristocratie – celle du

4. G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Bibliothèque Rivages, 1999, p. 176, 199, 180. La citation de Blanchot est extraite de *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 200.
5. S. Zweig, *Le Combat avec le démon*, Le Livre de Poche, 1995, p. 9.

génie, celle des grands hommes de lettres – qu'il pensait lui-même y appartenir. Au cours du XX^e^ siècle, une partie de cette élite ajoutera à ses titres de noblesse intellectuelle ceux que confèrent le fait d'appartenir à l'avant-garde révolutionnaire, cultivant ainsi un aristocratisme de gauche.

Selon la conception victorienne de l'être humain largement répandue au XIX^e^ et au début du XX^e^ siècles, celui-ci était partagé entre un fond de sauvagerie (des instincts qui le rapprochaient de la bête) et un élément supérieur, fait de raison, de volonté et de sociabilité, auquel il appartenait de dompter l'élément inférieur[6]. Cependant, plus l'idéal de maîtrise était élevé, plus l'élément « instinctif » apparaissait redoutable et puissant. Et plus la volonté mobilisée pour le contenir devait puiser dans les forces mêmes qu'elle combattait. Docteur Jekyll, apparemment le contraire de Mister Hyde, se trouvait secrètement lié à lui, fondé sur son double qui en manifestait la « vraie nature ». Le désir de maîtrise qui soutenait un volontarisme rationnel pouvait ainsi en venir à s'identifier aux forces démoniaques, à la lave du volcan, à la sauvagerie du fauve. Ces « instincts » qu'il fallait dominer apportaient eux-mêmes à la volonté une énergie de domination. Les forces que le bourgeois victorien s'efforçait de réprimer le fascinaient ; elles pouvaient soutenir la puissance d'une nouvelle race de héros, non sans les affranchir au passage des liens de la sociabilité. Ainsi, raison et passion, dès lors qu'elles s'aventurent au-delà de l'enceinte de modération formée par les sentiments d'humanité, cessent de s'opposer.

6. Sur cette conception, d'amples informations dans Peter Gay, *La Culture de la haine. Hypocrisie et fantasmes de la bourgeoisie de Victoria à Freud*, Plon, 1998, en particulier p. 157 et 412 et suiv.

Le déploiement d'une froide volonté de domination fusionne alors avec celui des forces les plus indomptables. Ces héros devenaient ainsi disponibles pour une affirmation de soi sans limites, et se trouvaient encouragés dans cette voie aussi bien par le darwinisme social que par l'esprit prométhéen qui animait le romantisme et le scientisme.

En somme, un simple remaniement du puritanisme victorien conduisait à la conception adoptée par ceux qui se révoltaient contre lui. Le médiocre bourgeois portait en lui les germes d'un nouvel idéal aristocratique, même s'il se contentait d'en rêver et laissait à d'autres le soin de le mettre en pratique. Ainsi Zweig pouvait-il, dans son *Combat avec le démon,* proposer à la ferveur de ses nombreux lecteurs le lieu commun romantique d'un accomplissement de soi dans la destruction. Le suicide de Kleist, écrit-il dans une phrase que Foucault n'aurait pas désavouée, « est autant son chef-d'œuvre que le *Prince de Hombourg* »[7]. L'absolu poétique de Hölderlin le conduit nécessairement à sa perte, le voici qui plonge délibérément dans la folie comme son Empédocle « ayant au-dessous de lui la voix des humains… et devant lui l'abîme de feu » (p. 170). Quant à Nietzsche, « jamais son esprit ne fut plus lucide… que lorsqu'il se jeta, en pleine connaissance et de sa pleine volonté, des hauteurs de la vie dans l'abîme du néant » (p. 286). C'est que chez lui, « dans sa poursuite de l'infini », « l'instinct de destruction de soi-même est devenu une passion intellectuelle ». Et de citer Nietzsche : « Je connais la joie de détruire à un degré qui est en harmonie avec ma force de destruction » (p. 298-299).

7. *Idem*, p. 88. Pour une idéalisation du suicide par Foucault, voir *Dits et écrits, IV, 1980-1988*, Gallimard, 1994, p. 257.

Chez Zweig, comme chez bien d'autres, l'idéal moderne d'émancipation est inséparable d'une conception de la souveraineté de l'individu poussée à l'extrême. Par « poussé à l'extrême », je veux dire que, d'une expérience exaltante de soi proposée dans le champ esthétique, cet idéal, oubliant la frontière qui sépare le semblant de la réalité, passe à une éthique, voire à une politique. Si en effet l'esthétique de la destruction permet d'accéder au véritable être-soi, alors l'espace de jeu esthétique est en continuité avec la vie réelle, et ce qu'on s'est imaginé être dans une expérience de lecture ou d'écriture, il faut l'être pour de bon. « Ce n'est que grâce aux esprits démesurés que l'humanité connaît sa mesure extrême », affirme Zweig dans la dernière ligne de son livre, écrit en 1925.

Dans son autobiographie, qu'il écrivit une bonne quinzaine d'années plus tard (il se suicida en 1942), le ton n'est plus le même : la violence des événements l'avait dégrisé. Zweig, sans doute, commençait à comprendre ce que, semble-t-il, nous devons sans cesse réapprendre : que « grâce aux esprits démesurés », il arrive que l'humanité, loin de s'accomplir, se détruise pour de bon.

Ne plus voir la frontière qui sépare un rapport esthétique à la destruction d'une destruction réelle, c'est se croire soi-même indestructible. La destruction exalte le sentiment de toute-puissance, et par conséquent la croyance en l'indestructibilité personnelle. Cela entraîne dans un vertige enivrant où la politique de la table rase et le désir de dépasser la condition humaine, même lorsqu'ils se trouvent engagés sur la pente de l'autodestruction, paraissent encore conduire à des réalisations inouïes : puisqu'on ne fait pas d'omelettes sans casser des œufs, plus on en cassera, plus on aura de chances de réussir l'omelette.

Le raisonnement, bien sûr, est absurde ; pourtant, il comporte un ressort implicite qui lui confère une apparence de validité : plus je détruis, plus je jouis du sentiment de ma propre indestructibilité ; et plus j'éprouve ce sentiment, plus ma propre grandeur annonce avec certitude celle de l'œuvre à venir. On voit bien, dans le cas, par exemple, de Serge Netchaïev (que Lénine lut sans doute avec enthousiasme) comment l'esthétique de la destruction exalte au plus haut point chez celui qui la cultive le sentiment d'une existence plus forte et plus vraie ; de sorte que ce sentiment tend par lui-même à valider le discours et la politique qui répondent à cette esthétique. « Le révolutionnaire est un homme perdu d'avance, écrit-il. Il n'a pas… d'attaches personnelles, de propriété, même pas de nom. […] Il a rompu… avec toutes les lois, convenances, conventions sociales et règles morales de ce monde. Le révolutionnaire en est un ennemi implacable et il ne continue à y vivre que pour le détruire plus sûrement. » Il ne vit dans le monde « qu'avec la foi dans sa destruction la plus complète et la plus rapide. »[8]

8. Cité par S. Courtois, N. Werth, J.-L. Panné, A. Paczkowski, K. Bartosek et J.-L. Margolin, *Le Livre noir du communisme*, Laffont, 1997, p. 798.

17.
Délices
et « sentiment de l'existence »

Le sentiment de l'existence tel que le dépeint Sartre est différent du sentiment de l'existence dont nombre d'auteurs ont parlé au XVIII^e siècle[1].

L'expression « sentiment de sa propre existence » apparaît, semble-t-il, en 1724 sous la plume du Père Buffier, un jésuite. Comme son contemporain Shaftesbury, Buffier estime que la première de nos certitudes ne réside pas, comme le voulait Descartes, dans l'acte de *penser* que nous existons, mais dans le fait de le *sentir*. Au XVIII^e siècle, la conscience de soi, qui passait jusqu'alors pour une pure propriété de l'âme, est davantage regardée comme la propriété d'une âme *incarnée* ou même, chez Condillac, d'un corps animé. Le sentiment d'exister se fonde dans les sensations. Comme l'écrit D'Alembert, dans le « Discours

1. Pour les lignes qui suivent, je dois beaucoup au précieux article de J. S. Spink, « Les avatars du "sentiment de l'existence" de Locke à Rousseau », *Dix-huitième siècle*, n°10, 1978, p. 269-298.

préliminaire » de l'*Encyclopédie* (1751), « La première chose que nos sensations nous apprennent, et qui n'en est pas distinguée, c'est notre existence. ».

Mais l'expression de « sentiment de l'existence » ou « sentiment d'exister », qui traverse tout le XVIII^e^ siècle français jusqu'à des auteurs qui écrivent au début du XIX^e^ siècle (Madame de Staël, Maine de Biran, Senancour), n'a pas pour seul enjeu une réaction anti-cartésienne et l'affirmation d'un déisme réconcilié avec les sensations et les sentiments esthétiques que nous procure la nature. L'expression est également utilisée pour revendiquer un état qui, tout en étant accessible en ce monde et non dans l'autre, serait pourtant assez proche d'un sentiment de plénitude[2]. C'est pourquoi, du sens de « conscience de soi », on glisse aisément au sens de « jouissance de soi », comme si l'état naturel et natif de la conscience de soi, c'était de jouir de soi. Ainsi chez Henri de Boulainvilliers (un disciple de Spinoza) ; chez Diderot (notamment dans l'article « Délicieux » de *L'Encyclopédie* où il trace le tableau idéal de cette douce jouissance d'exister) ; chez Rousseau dans le fameux passage des *Rêveries d'un promeneur solitaire* où, assis au bord du lac de Bienne, il goûte « la suprême félicité » : ne jouissant « de rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu[3] ». Ou dans cet autre passage (inspiré par le récit que Montaigne avait fait d'une chute de cheval) : renversé par un chien, Rousseau s'évanouit puis revient à lui ; « J'aperçus le ciel, quelques étoiles et

2. Voir Robert Mauzi, *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e^ siècle*, Armand Colin, 1960, pp. 294-300.
3. J.-J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, Cinquième promenade, Garnier-Flammarion, 1964, p. 101 et 102.

un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. […] Je naissais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. »[4]

Les jansénistes avaient eu une conscience aiguë de l'illimitation intérieure ; dans ce qu'ils nommaient « amour-propre », ils avaient vu l'effet le plus immédiat et le plus commun de cet infini négatif, de ce désir sans bornes auquel l'être humain est en proie et dont, pensaient-ils, seule la grâce de Dieu pouvait le sauver. Les Philosophes du siècle suivant réagissent contre ce qu'ils regardent comme une forme de fanatisme. « J'ose, écrit Voltaire à propos de Pascal, prendre le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime. » Eux aussi, pourtant, cherchent une solution au problème posé par les jansénistes (et, d'une manière générale, par les augustiniens). Mais comme ils veulent le résoudre en ce monde, sans avoir à attendre le salut de la grâce de Dieu et dans la vie future, il leur faut le poser en des termes différents. Désormais, l'être humain sera donc pensé comme étant *naturellement* prémuni contre la virulence de l'illimitation ; les sources de celle-ci sont désormais artificielles : superstition, fanatisme, ignorance et vices d'une société contre nature. La conciliation entre la conscience de soi et le monde où celle-ci est plongée s'opère donc d'elle-même, naturellement. C'est à l'appui de cette plénitude harmonieuse et spontanée qu'est invoqué le « sentiment de l'existence ». L'observation de cet état de conscience doit montrer que le véritable être-soi et le contentement sont à

4. *Idem*, Deuxième promenade (p. 48-49). Sur les relations entre le récit de Montaigne et celui de Rousseau, voir G. Agamben, *Enfance et histoire*, Payot, 1989, p. 50-53, et, surtout, L. Jenny, *L'Expérience de la chute*, PUF, 1997, première et deuxième partie.

notre portée et qu'il n'est besoin pour y atteindre ni de rompre avec ce monde ni de lutter contre une illimitation intérieure.

Si le « sentiment de l'existence » se démarque du « Je pense donc je suis », il lui doit aussi quelque chose. Chez Descartes, comme on le verra dans un prochain chapitre, le pouvoir qu'a la conscience de trouver en elle-même un point d'appui participe et ressemble au pouvoir d'exister par soi-même dont jouit la personne divine. Chez les auteurs français du XVIII^e^ siècle, le « sentiment de l'existence » conserve quelque chose de cette source divine (la citation de Rousseau que je viens de rappeler le montre bien). Mais il combine avec elle le soutien séculier qu'apportent les sensations, donc le corps, son environnement et d'une manière générale quelque chose d'autre que soi (comme chez Aristote), qui alimente le *stream of consciousness* : « Pour être heureux, il faut avoir un objet, écrit Montesquieu. Notre âme est une suite d'idées ; elle souffre quand elle n'est pas occupée, comme si cette suite était interrompue et qu'on menaçât son existence. »[5]

Moyennant ces aménagements, le « sentiment de l'existence » continue d'apporter l'un des bienfaits essentiels attendus de la foi et de la grâce divine : il permet d'échapper à cette zone de tourments où, dans l'enjeu même d'exister, on se trouve aux prises avec les autres. Ce n'est pas un sentiment misanthrope (il permet donc de se sentir bon), mais on n'a pas besoin des autres pour l'éprouver. La quiétude du sentiment de l'existence constitue une zone de soulagement, un asile, l'équivalent du rivage de la sagesse épicurienne que le poète Lucrèce oppose à

5. Montesquieu, *Mes pensées*, cité par J. Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, Seuil, 1953, p. 30.

l'océan des passions humaines (« Il est doux, quand sur la mer immense les vents bouleversent les flots, de contempler du rivage la rude lutte des autres. »[6]) Être soi sans plus se trouver aux prises avec les autres, voilà le rêve. Le « sentiment de l'existence » tel qu'il fut conçu au XVIII^e^ siècle a été une manière parmi d'autres de cultiver ce rêve, ou de donner un statut exemplaire à des états de conscience dans lesquels nous goûtons pour de bon le bonheur d'être seuls.

Maintenant, je reviens à ma remarque initiale : comment expliquer que, chez Sartre, le sentiment de l'existence soit si différent de ce qu'il était au XVIII^e^ siècle ? La paisible harmonie qui lui était chère impliquait, notamment dans ses courants néo-épicuriens ou utilitaristes, une conception de l'être humain qui ne laissait plus guère de place à la grandeur, au tragique, au sublime, à l'absolu, à l'infini, à la transcendance. Or, si les êtres humains s'accommodent d'une vie médiocre, ils s'accommodent au contraire fort mal de l'idée qu'il n'est en eux aucune dimension qui échappe à cette médiocrité. D'où une revendication d'autant plus difficile à étouffer qu'elle s'appuyait sur des traditions profondément enracinées : le christianisme évidemment, mais aussi le genre tragique, l'épopée et sa valorisation du héros, ainsi qu'une rhétorique dans laquelle le sublime occupait une place de choix. En 1810, avec son livre *De l'Allemagne*, Germaine de Staël fit entendre en France la voix de cette revendication. Elle fut bon prophète. Avec le mouvement romantique et la philosophie allemande, l'idéal de paisible harmonie se trouva balayé par le sens du tragique et de l'intensité, par un désir d'expression et d'affirmation de soi, et par la restauration de formes religieuses

6. Lucrèce, *De natura rerum*, début du livre deuxième.

ou laïques de transcendance. En dépit de sa volonté de forger une philosophie du concret, Sartre, comme bien d'autres, restait marqué par une sorte de romantisme et attaché à une transcendance à laquelle il affirmait pourtant avoir renoncé. Le sous-titre d'un livre récent consacré à Jacques Derrida, *Religion without religion*, résume bien l'ambiguïté et l'embarras qui caractérisent l'état actuel de la pensée. Celle-ci n'a pas renoncé au désir qui traverse tout le mouvement romantique (et qui hante l'adolescence) : jouir de ce monde où règne le relatif, mais sans pour autant perdre l'absolu. Un désir voué à l'impasse, et sur lequel, pour cette raison, le cours de notre vie nous conduit généralement à en rabattre.

II.
ÊTRE ET VIE EN SOCIÉTÉ

18.
Illimitation ou coexistence ?

Une des premières choses que les parents essaient d'apprendre aux enfants, c'est la propreté, une exigence à laquelle, dans l'ensemble, ceux-ci se plient dès qu'ils le peuvent. S'il y a en nous un fond d'illimitation, il y a aussi, à l'inverse, une propension à la délimitation. La présence en nous de ces pôles complémentaires reflète l'organisation même de la vie, dans laquelle se combinent l'énergie et les formes, la prolifération et l'équilibre. Ces deux pôles sont sans doute aussi un effet du langage : d'un côté celui-ci ouvre à l'imagination un espace mental sans limites de sorte que, semble-t-il, la conscience que nous avons de nous-mêmes ne demande qu'à s'étendre dans cette étendue irréelle où flottent le passé, l'avenir, l'ailleurs, ce qui existe et ce qui n'existe pas ; d'un autre côté, le pouvoir de nommer est au cœur de nos capacités de discerner, repérer, définir, juger. En ce sens, le partage premier entre soi et l'excrément, auquel font écho les différentes déclinaisons du propre et du sale, concrétise le partage entre l'être et le non-être – l'être se définissant alors comme le

différencié, le délimité, le nommé, le construit, par opposition à l'illimité, à l'innommable, à la confusion, au détruit, au décomposé, au chaos).

Les usages qui se fondent sur une opposition entre le propre et le sale relèvent des activités par lesquelles toute culture aménage l'environnement et la société, s'efforce de les différencier, de les rendre « habitables ». En imaginant mes « premiers hommes », je voyais surtout dans la culture un pont entre l'être humain et son environnement. Je laissais de côté le fait que la culture, tout en tissant des liens entre l'intérieur et l'extérieur, doit également élaborer des médiations qui agissent à l'intérieur même du psychisme et en l'absence desquelles il est impossible de vivre : médiations entre le désir illimité d'expansion de soi et le désir de s'inscrire dans un réseau de coexistence.

Aristote remarquait déjà que, contrairement à nos besoins corporels qui connaissent une satisfaction et par conséquent une limite, « la nature du désir est d'être infini ». « Et c'est à le combler, ajoutait-il, que la plupart des gens passent leur vie »[1]. Si le désir est sans limite, il ne peut être comblé. Et si, malgré cela, notre existence est viable, c'est que notre organisation psychique ne repose pas uniquement sur un désir insatiable, mais sur un relatif équilibre entre ce désir et un désir complémentaire, qui nous pousse à nous inscrire dans des formes de coexistence et à accepter ainsi de nous limiter.

L'existence biologique des singes et leur existence sociale sont les deux faces d'une même réalité. On peut dire la même chose des humains. À condition d'ajouter que leur existence en tant que personne et leur participation à une culture (au sens où

1. Aristote, *La Politique*, II, 7, 1267 b. Voir également 1266 a.

l'anthropologie sociale emploie le terme) sont les deux faces d'une même réalité.

L'ensemble des institutions, des représentations, des pratiques et des techniques qui forment une culture ne joue pas seulement un rôle médiateur entre, d'une part, des besoins et des désirs qui prendraient leur source en nous et, d'autre part, les contraintes et les ressources du milieu environnant. Le rôle de la culture ne se limite pas non plus à « modeler » l'individu. Car pour qu'elle le modèle, il faut d'abord qu'il soit. Le langage, ce n'est pas seulement cette structure complexe, à la fois naturelle et culturelle, qui, après s'être développée au cours de millions d'années à la fois dans le réseau des interactions humaines et dans chaque cerveau, se transmet de génération en génération. Le langage, c'est moi ; mon nom propre n'est pas seulement un repérage apposé sur moi de l'extérieur, c'est une condition nécessaire à l'usage du *Je*. De même, la propreté n'est pas seulement une exigence variable selon les cultures, car le renoncement à l'excrément répond à un partage sur la base duquel se fondent à la fois mon existence psychique et mon inscription dans un espace social de coexistence. Il en va de même pour d'autres délimitations fondamentales telles que la distinction entre morts et vivants, la différence des générations et la différence des sexes. Sans elles, c'est aussi bien l'existence psychique que la possibilité d'une coexistence qui s'effondrent. Nous portons donc en nous le désir de les transgresser en même temps que le désir de nous y accrocher. Les mythes, les contes, le cinéma, les récits de fiction en général jouent sur les tensions dynamiques entre ces deux désirs[2].

2. Sur ce point, je me permets de renvoyer à l'ouvrage que j'ai consacré à *La Pensée des contes* qui analyse et illustre en détail la manière dont les contes se livrent à ce jeu.

C'est pourquoi ils ne cessent de nous renvoyer à l'ambivalence des désirs que nous nourrissons à l'égard des autres : être reconnu d'eux, être heureux avec eux, les aimer, mais aussi leur échapper, les dominer, les tuer.

Le discours philosophique n'échappe pas à cette dialectique. Dans le fait de penser un sujet autonome, un sujet qui serait soi par soi, il entre une part de désir : le désir ambivalent de s'affranchir d'un assujettissement aux autres. Si la pensée occidentale a tant cultivé l'idée d'une source transcendante de soi (que cette source soit divine ou rationnelle), si elle a lutté contre la manière de se penser qui était en usage dans toutes les sociétés antiques et qui consistait à se situer dans un réseau de parenté et d'affiliations sociales, ce n'est pas seulement dans le but désintéressé de concevoir l'unité du genre humain. C'est aussi pour échapper, au moins en idée, au fait que ce sont nos parents qui, pour ainsi dire, nous ont donnés à nous-mêmes, de sorte que les autres ne sont pas seulement en aval de nous-mêmes, extérieurs à nous, mais aussi en amont, à la source même de notre être. Comment s'opère ce don vital ? J'essaierai d'apporter des éléments de réponse dans une prochaine étape de l'enquête.

En attendant, j'aimerais souligner le point suivant : puisque nous sommes donnés à nous-mêmes par d'autres que nous, alors, bien que nous vivions la tension entre notre illimitation et nos limites comme une tension intérieure, celle-ci n'en concerne pas moins nos relations avec les autres. En ce sens, les relations avec les autres ne relèvent pas seulement du discours « psy » (qui voudrait les décrire telles qu'elles sont) et de la morale (qui définit ce qu'elles doivent être) : elles relèvent également de l'ontologie, elles ont leur place au cœur d'une interrogation sur ce que nous sommes.

L'humanisme contemporain nous invite à « reconnaître l'autre », et semble croire qu'en pratiquant cette ouverture morale, on rompt avec le sujet qui est soi par soi. Et pourtant, l'invitation à reconnaître les autres présuppose qu'il est en notre pouvoir de ne pas les reconnaître. Or, rien n'est moins certain.

Il est en notre pouvoir de refuser une relation d'affiliation avec tel ou tel.Il est en notre pouvoir de ne pas tenir compte des gens qui nous entourent. Cependant, même dans ce cas, il est faux que nous les ignorions à proprement parler. Il y a un premier seuil de reconnaissance qui n'est pas moral parce qu'il est inévitable : quelqu'un est là. Il y a les autres. Cette reconnaissance s'impose à nous que nous le voulions ou non. En présence de l'un quelconque de nos semblables, il nous est impossible d'échapper au sentiment de cette présence et à la modification que cette présence produit dans le rapport que nous avons à nous-mêmes : je ne suis pas seul. Comme l'a dit Gregory Bateson, « on ne peut pas ne pas communiquer » : même le fait d'ignorer l'autre est encore une manière de réagir à sa présence. Il arrive qu'en vertu d'un accord tacite d'évitement mutuel (dans la rue, dans le métro ou l'autobus, nous paraissions ignorer les autres, mais cela n'empêche pas que nous continuions à les sentir présents. Il suffit d'ailleurs d'un rien pour que cette présence ranime le contact, que celui-ci se manifeste sur un mode aimable ou agressif. Il arrive également que nous ne fassions pas attention à l'autre parce que nous le considérons comme quantité négligeable. Mais c'est là encore une manière de réagir à sa présence (il, elle ne fait pas attention à moi, pensera cet autre – occasion pour lui, peut-être, d'évoquer les paroles de la chanson de Khaled : « Comme si j'existais pas, elle est passée à côté de moi »). Notre inattention peut également résulter du désir de faire

sentir à l'autre que nous l'ignorons – ce qui est déjà une réaction agressive.

Il n'est pas inutile de s'arrêter un instant à ce dernier type de comportement. Lorsque nous nous trouvons engagés dans une relation d'agressivité ou de haine, un désir de toute-puissance s'éveille en nous. Notre fond d'illimitation tend alors à s'affirmer et se heurte à l'existence de l'autre : celui-ci, précisément parce que nous ne pouvons échapper au fait qu'il existe, nous impose alors une limitation intolérable. En pareil cas, notre désir de toute-puissance aura beau se donner libre cours, il ne pourra jamais faire que la négation de l'autre ne constitue pas en même temps, même si c'est indirectement, une manière de reconnaître son existence.

La pente de l'illimitation nourrit le rêve de toute-puissance, et celui-ci, poussé à son comble, veut la suppression de tous les autres : un infini qui existe à plus d'un exemplaire n'est plus un infini, c'est seulement un être fini borné par d'autres êtres. Mais précisément, l'attitude qu'il faut alors adopter et manifester, l'énergie qu'il faut dépenser pour supprimer les autres contredisent le fait que ces autres ne sont rien. Ignorer activement quelqu'un, ce n'est pas l'ignorer, c'est désirer le mortifier. Mortifier quelqu'un est une manière de régner dans son esprit – y régner par force, évidemment. Le désir de prendre place dans l'esprit de quelqu'un, le désir d'occuper de gré ou de force le champ de sa conscience, implique nécessairement qu'on ait reconnu en lui une personne, un être semblable à soi. En injuriant quelqu'un, je lui manifeste mon désir de le ravaler au rang de non-humain. Mais lui imposer ce ravalement, c'est retirer à l'autre son existence afin de faire régner la mienne à la place de la sienne. Ce qui présuppose que j'ai d'abord reconnu cette place

comme étant celle d'un humain semblable à moi. Remplir de moi cette conscience de soi, me sentir exister dans l'étendue du ravalement qu'il est en mon pouvoir de lui faire endurer m'apporte une jouissance parce que je sais que l'autre est un homme, que comme tel il a conscience de la souffrance infligée, de sorte que cette souffrance acquiert ainsi une valeur infinie. Et c'est à cause de cette immensité potentielle que je reconnais en l'autre que ma cruauté m'apporte une jouissance incomparable.

En somme, on a beau essayer de traiter quelqu'un comme un chien, on n'y parvient jamais : qui traite quelqu'un « comme un chien » le fait en sachant que c'est un homme et c'est parce qu'il le sait que ça le fait jouir (injurier un chien, le traiter comme un chien, c'est possible, mais c'est beaucoup moins jouissif). On a beau s'être fourré dans la tête que les autres « ne sont que de la merde », on n'en est pas moins obligé de leur répéter qu'ils le sont, ce qu'on ne ferait évidemment pas s'ils l'étaient – les kapos, les SS aux déportés : *« Alle Scheisse ! »*. Plus on jouit de remplir de soi ce vide que la souffrance ouvre dans l'autre, plus on a besoin de lui pour en tirer cette jouissance. Bien sûr, on peut, pour s'affranchir de cette dépendance, le tuer, le remplacer par un autre que l'on tue lui aussi et ainsi de suite en un massacre sans fin – exterminer toute cette vermine. Mais le massacre, s'il témoigne de l'ivresse de se prouver qu'on peut se passer des autres pour exister, prouve en fait le contraire. Cette impuissance cauchemardesque, qui persiste inévitablement au cœur de la toute-puissance et la contredit dans le moment même où elle s'affirme, en excite la rage meurtrière et la précipite dans une fuite en avant. On a des esclaves, on a besoin d'eux, on les a payés cher, et pourtant on les bat, on les maltraite, tant pis s'ils meurent. Car le profit économique que l'on veut obtenir d'eux

n'est pas tout, il y a autre chose en plus, quelque chose qui dépasse tout calcul volontaire, cette manière d'être à laquelle les maîtres se sont pris, ce supplément d'existence qu'ils tirent de leurs esclaves. C'est plus fort qu'eux, une véritable addiction, on a le bâton à la main, on frappe. Du bétail. Mais fait d'êtres humains, de sorte qu'en plus du profit matériel on en retire un plus-être que le bétail animal ne saurait procurer.

Être bienveillant avec les autres plutôt que méchant permet évidemment de concilier leur existence avec la nôtre. Mais cette harmonie exige elle-même que notre désir illimité d'expansion de nous-mêmes ait pu trouver, en se pliant aux limitations de la coexistence, des compensations suffisantes. Or, cet équilibre passe par l'intériorisation de médiations (ce qu'on pourrait appeler des supports d'être-ensemble). C'est pourquoi, pour qu'on se conduise conformément aux exigences de la morale, encore faut-il que l'on participe à des formes de culture qui permettent de soutenir son propre sentiment d'exister avec les autres et non pas contre eux. Et même dans ce cas, il n'est pas toujours certain que l'amour soit préféré à la haine. Dans l'amour et dans l'amitié en effet, nous sommes dépendants de la manière dont l'autre répond à notre inclination : s'il ne nous aime pas, nous ne pouvons éviter d'en être malheureux. Si au contraire nous haïssons quelqu'un, peu nous importe la manière dont celui-ci réagit : quelles que soient ses réactions, elles ne nous empêchent pas de continuer à tirer un plus-être de notre haine. Certes, la bienveillance est préférable à la méchanceté puisque celle-ci produit des effets destructeurs à la fois sur l'autre et sur soi. Il n'empêche qu'à court terme, la haine est plus puissante que l'amour. Ce sont là des raisons qu'il faut avoir présent à l'esprit si, au lieu de se contenter de juger les comportements humains

(ce qui est facile), on veut faire l'effort de les comprendre.

L'histoire ne cesse de le montrer, et la vie quotidienne la plus banale aussi : la question d'exister nous met aux prises avec les autres. Comme on voudrait que l'harmonie soit possible ! Comme on voudrait qu'il existe un moyen de nous rendre bons ! On en appelle à Dieu, le recours suprême qui seul peut établir un pont apaisant là où nous déchirent les pires discordances. Que mettons-nous sous le mot de Dieu lorsque nous en appelons à lui ? Un pont entre le monde visible et notre être invisible : Dieu, ayant créé l'univers et notre âme, est le garant de la cohérence que nous voudrions qu'il y ait entre ces deux mondes. Mais nous plaçons également en Dieu à la fois l'idée d'un Être qui nous donne la complétude que les autres nous refusent, et l'idée du fondement de toute coexistence. La vie réelle ne nous offrant que des compromis plus ou moins boiteux entre ces exigences contraires que sont l'horizon d'illimitation auquel nous ne pouvons renoncer et la coexistence qui nous est vitale, nous projetons dans l'idée de Dieu notre désir lancinant d'une solution véritable et d'une parfaite conciliation. Dieu, comme le rappelle Spinoza, est tout à tous. En Dieu, l'infinitude humaine nourrit l'espoir de son comblement et s'abandonne au rêve d'une vie éternelle. Mais le Dieu qui promet cette complétude est en même temps celui qui commande justice, amour et charité. En somme, l'idée que les humains se sont formés de Dieu témoigne à la fois de la folie qui les hante et de leur désir poignant de s'en guérir. C'est pourquoi au nom de Dieu ils ont massacré, et au nom du même Dieu soulagé la misère de leurs semblables.

Cette contradiction est le reflet de la tension ontologique dont est frappé notre lien avec les autres, qui sont la condition

nécessaire de notre existence et en même temps des obstacles à notre accomplissement.

Au lieu de mettre en évidence cette tension insoluble en décrivant l'exaspération du désir de toute-puissance devant son impuissance à faire que l'autre ne lui fasse pas obstacle, j'aurais pu aussi bien partir de l'amour. Car pas plus que la haine l'amour ne peut venir à bout de cette contradiction. C'est seulement dans le rêve d'amour que deux êtres se complètent et ne font qu'un. Rêve obsédant caressé par les chansons sentimentales et sans cesse réaffirmé dans les louanges du Dieu chrétien. Oui, seul un être que j'imagine peut me combler. Car dans la réalité, aimer quelqu'un, c'est d'abord accepter qu'il ne me comble pas. C'est lui vouloir du bien tout en acceptant qu'il ne me fasse pas le bien dont je rêve.

19.
« On ne peut pas éviter les emmerdements »

Un ethnologue qui séjourne quelque part au Kenya se rend un jour dans un village proche. Sa visite est annoncée. Le vieux qui le reçoit ne paie pas de mine, il doit cependant être un personnage important puisqu'on l'a chargé d'accueillir le Blanc. Le vieil homme se met en frais pour son visiteur, d'autant que celui-ci, avec son accord, le filme. Tout en lui faisant faire le tour du village, il lui tient des propos qui sont en rapport avec son statut et celui qu'il prête au Blanc.

« Tout compte fait, lui dit-il en s'arrêtant un instant auprès d'une case, on ne peut pas éviter d'avoir des ennuis avec les autres. On peut essayer d'éviter les emmerdements, mais ça ne marche pas toujours. On essaie de garder son calme, mais malgré tout, il arrive qu'on se mette en colère. »

J'ai vu le film il y a de nombreuses années et je me souviens toujours des paroles de l'Africain. Il ne les avait pas prononcées comme une remarque banale, mais très sérieusement, comme une sorte de bilan. Du coup, j'y ai repensé, moi aussi, sérieusement,

et j'ai éprouvé un soulagement à l'idée que quelqu'un s'était donné la peine de formuler ça comme une vérité importante. En un sens, évidemment, ces paroles ne m'apprenaient rien : n'importe qui, dans sa vie quotidienne, a pu vérifier ce qu'elles constatent. Et pourtant, ce constat, il me semblait qu'en Europe, aucun discours digne d'être écrit et transmis pas les livres ne s'était donné la peine de le formuler. C'était certainement pour cette raison que les paroles du Kenyan m'avaient frappé. Pour cette raison aussi qu'elles m'avaient soulagé. Car l'entêtement occidental à vouloir qu'il y ait une solution aux problèmes que posent les rapports humains finit par engendrer, au lieu de l'espoir, une sorte d'abattement. On nous dit qu'il y a une solution, que les hommes devraient s'entendre, qu'ils devraient y arriver. Et puis en pratique, on n'y arrive pas, on reste toujours inférieur à ce bel idéal. Le discours déprécie la réalité, et la réalité disqualifie le discours.

Ce vieux Kenyan, c'était un païen. Il ne portait pas en lui le Dieu unique et son idéal surhumain. En faisant part de ses réflexions à l'ethnologue, il ne se sentait donc pas inférieur à ce qu'il aurait dû être – ou à ce qu'il aurait dû se montrer. C'était également un homme qui vivait dans une société où l'on n'utilise pas l'écriture. On ne conçoit pas les relations qu'on a avec les autres de la même manière lorsqu'on réfléchit sur ses relations à partir de l'expérience de la parole ou à partir de textes. Avec l'écriture, tout semble pouvoir s'arranger. L'écriture permet de ne pas avoir affaire directement aux autres, l'écriture exorcise les tensions interhumaines, elle permet de communiquer, mais en évitant le face à face. En outre, ce qui se développe par écrit tend à devenir un objet autonome, doté d'une cohérence propre qui le rend indépendant des conjonctures relationnelles mouvantes

et plus ou moins discordantes. Un texte peut donc former un tout stable, organisé et rationnel tout en assurant un lien entre les hommes. Comment ne pas souhaiter appliquer à la société un modèle aussi satisfaisant ? Et n'est-ce pas précisément ce que font, depuis l'invention de l'écriture, comptables, administrateurs, juristes et prêtres ?

Et comment, dès lors qu'on sait lire et écrire, ne pas appliquer ce modèle à soi-même ? Celui qui lit, celui qui écrit, seul et paisiblement présent à lui-même, libéré des exigences et des tensions auxquelles le soumettrait la présence physique des autres mais restant tout de même en contact avec eux par la médiation rassurante de l'écrit, celui-là ne se voit pas de la même manière que ceux qui, n'usant que de la parole, se trouvent plus directement et plus constamment aux prises avec les autres. Alors que les paroles restent dépendantes du contexte dans lequel elles sont prononcées, l'écrit ouvre les portes de l'universel, surtout lorsque, contrairement à ce qui s'est passé en Chine, il fait alliance avec l'idée d'une Révélation divine ou d'une connaissance grâce à laquelle la pensée se rattacherait à son origine céleste. L'expérience du clerc l'encourage à croire dans les pouvoirs d'une pensée émancipée des conjonctures relationnelles. En tant qu'il est un être rationnel, l'homme accéderait à soi sans avoir à en passer par les autres (il se voit être en prenant appui sur un point qui ne dépend pas d'eux). Et en même temps, en tant qu'être rationnel, il serait également capable de s'accorder avec les autres, par raison utilitaire, par raison morale ou dans l'échange de connaissances et d'arguments. Être sage, ce serait se conformer à la vérité ; celle-ci, loin d'être la vérité d'une relation avec les autres, serait un savoir rationnel, un savoir qui s'écrit.

Quelle que soit la langue dans laquelle pense un philosophe, il pense dans l'écrit. Ce qui a été écrit, les textes qu'il lit, ceux que lui-même écrit. On parle de « religions du livre » parce qu'il existe aussi des religions qui ne connaissent pas l'écriture ou qui n'en font pas leur pierre d'angle. On ne parle pas de « philosophies du livre », ce serait un pléonasme.

L'idée que le langage est un instrument de communication (chacun se servant de la parole comme il utilise l'écriture) est en un sens une évidence et en un autre sens un préjugé. Cette idée est un préjugé dans la mesure où elle laisse croire que ce sont des informations qui sont échangées au moyen du langage, autrement dit un contenu qui n'engage pas l'existence des interlocuteurs. C'est oublier que, fondamentalement, l'autre m'aide à exister ou m'empêche d'exister, de sorte que les échanges de paroles, même lorsque leur contenu manifeste est constitué d'informations, n'échappent jamais complètement à cet enjeu.

Ici, il faut revenir encore une fois à la question de ce qui jette un pont entre le vide de la conscience de soi et la réalité dont celle-ci cherche à se doter pour exister. Il faut rappeler que ce ne sont pas seulement les objets façonnés, les pratiques et les représentations qui permettent d'aménager un passage entre les deux vérités contraires (la vérité immédiate de la présence à soi et la vérité non moins immédiate de ce qui n'est pas elle). Ce sont également les personnes qui, toujours, jouent ce rôle par rapport à d'autres personnes. On le voit bien dans le cas des enfants pour lesquels l'assurance d'un monde habitable repose entièrement sur les adultes, à commencer par leurs père et mère. La nostalgie de l'enfance se nourrit du désir d'être protégé par ces êtres semi-divins qui règnent sur un monde providentiel,

ainsi que de la crainte éprouvée au seuil de l'âge adulte à la perspective de devoir vivre dans un monde sans parents.

Le fait que, dans le rapport vital entre chaque conscience de soi et ce qui l'entoure, nous remplissions les uns pour les autres un rôle médiateur implique, nous le verrons, que la vie en société revêt une dignité ontologique. La pensée occidentale s'est refusée, dans l'ensemble, à lui accorder une si haute valeur. Cela se comprend. En effet, si la vie en société peut accomplir ce rôle d'une manière souvent satisfaisante, elle le remplit malheureusement aussi d'une manière qui entraîne des souffrances. En effet, cette relation vitale, qui alimente en existence une conscience exposée à son propre vide, s'établit entre individus, entre groupes ou entre classes sociales, de sorte que l'une des personnes, l'un des groupes, l'une des classes tend à utiliser l'autre pour amortir la pénibilité des contacts avec la réalité matérielle, s'assurer une vie meilleure et se donner une plus haute idée de soi. L'exploitation économique de l'homme par l'homme constitue évidemment un aspect essentiel de ce phénomène. Mais celui-ci, comme nous l'avons vu au cours des chapitres consacrés à Marx et à Bataille, comporte d'autres aspects puisque nos relations avec les autres, tout en étant déterminées par l'organisation de la production matérielle, le sont également par l'« économie » visant à maintenir ou accroître le sentiment de notre existence et de notre valeur – les deux économies étant d'ailleurs étroitement imbriquées.

Aussi, lorsque nous jouissons d'une vie relativement bonne, restons-nous malgré tout tiraillés par une désagréable discordance. D'un côté en effet il nous paraît tout à fait naturel et légitime de jouir de cette vie (d'autant que nous souhaitons encore l'améliorer, et souvent même « réparer » une insatisfaction, un manque, une blessure qui pèsent obstinément). D'un

autre côté, nous ne pouvons pas ignorer tout à fait qu'un bon nombre de nos semblables fabrique les biens dont nous jouissons, ni que beaucoup d'entre eux mènent une vie misérable. Ce constat, bien sûr, n'entame aucunement notre bien-être matériel ; il peut toutefois jeter une ombre sur notre plaisir d'exister en nous faisant sentir qu'à l'horizon de notre bien il y a du mal et que nous nous trouvons malgré nous impliqués dans une injustice.

Nous réagissons à cela de différentes manières. En nous protégeant de ce qui nous rappellerait à cette idée déplaisante et en nous tenant à bonne distance de ceux qui sont « moins bien » que nous. En trouvant des justifications au sort pénible de ces gens (leur infériorité native par exemple). Ou encore en nous souciant d'améliorer leur condition, avec le risque, toutefois, de nous trouver confrontés à des difficultés décourageantes. Nous pouvons aussi restreindre notre horizon à des gens qui, tout en étant moins bien lotis que nous, ne sont cependant pas malheureux, de sorte qu'il nous est possible de jouir des avantages que nous avons sur eux sans en éprouver de gêne ou de scrupule.

Pourtant, quelques moyens que nous employions pour nous protéger des tensions humaines, le Kenyan continue d'avoir raison : nous ne pouvons pas éviter les ennuis, que ce soit dans notre vie privée ou dans les cercles plus larges de notre vie professionnelle et sociale, ou encore dans notre participation à la vie politique. Dans nos relations avec les autres, nous ne pouvons ni éviter de nous heurter à la disparité, ni éviter que ces relations touchent à notre être, car la vie en société est le lieu où, pour chacun de nous, il est question d'exister, aussi bien matériellement que psychiquement.

20.
Comment le bébé devient une personne

Les premiers Pères de l'Église désiraient convaincre les lettrés païens que le christianisme était une philosophie autant qu'une religion. Il n'est donc pas étonnant que, tout en se démarquant du platonisme, cette nouvelle « philosophie » lui ait beaucoup emprunté. Le christianisme reprit notamment à son compte le message que Platon avait délivré dans *Le Banquet*. L'être humain ne devait pas chercher son accomplissement dans l'union sexuelle et la procréation, car celles-ci, loin de réparer la condition humaine, ne faisaient que perpétuer l'insatisfaction qui s'y attachait. Le véritable accomplissement devait être cherché dans un retour à la patrie céleste de l'âme. Une telle doctrine tranchait fortement sur la religion qui constituait le cadre de la vie sociale des Grecs : elle les invitait à regarder la condition humaine comme n'étant pas conforme à leur véritable nature et les pressait de s'engager dans la voie d'une réparation, d'un salut qui leur permettrait de dépasser leur condition actuelle. La diffusion massive de cette doctrine dans la culture européenne eut

notamment pour conséquence de trancher les liens qui, dans les sociétés dites païennes, rattachent la question de l'être à celle d'une transmission entre générations. Dans le sillage du platonisme, le christianisme souligna cette coupure en précisant que l'âme de l'enfant ne lui venait pas de ses parents, mais directement de Dieu.

Lorsque nous pensons qu'être soi, c'est développer un noyau natif qui préexiste aux liens que nous avons avec les autres, nous gardons quelque chose du platonisme, même si c'est à travers une version sécularisée. L'objet de ce chapitre est de montrer comment les recherches qui ont été consacrées aux nourrissons durant ces dernières décennies apportent une tout autre réponse à la question de savoir comment on devient soi.

J'ai commencé à m'intéresser aux bébés vers la fin des années 1980 à l'occasion d'une recherche que j'avais entreprise sur le visage – le rôle du visage dans le sentiment que nous avons de nous-mêmes. En pratique, ce terrain ne m'était pas étranger dans la mesure où, comme des millions d'autres pères, j'avais eu des contacts étroits et quotidiens avec mes deux enfants depuis leur naissance. En revanche, du point de vue intellectuel, ce terrain était nouveau pour moi. Il me parut philosophiquement très suggestif, bien qu'il fut à mille lieues du discours philosophique auquel j'étais habitué. Je réalisai alors à quel point le « sujet » dont parle le discours philosophique était non seulement asexué mais également sans âge. Toujours déjà adulte, semble-t-il, comme Adam et Ève sortant des mains du Créateur. Un individu qui s'interroge sur la mort, mais jamais sur sa naissance. Qui s'interroge sur le temps, mais non sur ce qu'il a reçu de ses parents et sur ce qu'il transmet à ses enfants.

Avoir conscience de soi, c'est se sentir à l'origine de soi, et ce vécu flatteur nous invite à souhaiter que nous existions en effet selon l'idéal d'auto-engendrement que nous suggère l'étrange expérience d'être présent à soi. Puisqu'il faut tout de même accepter l'idée que nous ne nous sommes pas engendrés nous-mêmes, au moins pouvons-nous laisser dans l'ombre nos origines réelles, en réduire la portée, et surestimer au contraire les marques de notre indépendance. À cet égard, lorsque je me livrais à cette recherche sur le visage, j'avais été frappé par les résultats d'une expérience assez simple[1]. On avait demandé à trois cents personnes, étudiants en psychologie pour la plupart, de répondre à ces deux questions : à quel âge l'enfant se reconnaît-il dans un miroir ? À quel âge y reconnaît-il sa mère ? La quasi-totalité des réponses (280) situait la reconnaissance de soi avant la reconnaissance de la mère. Un nombre presque aussi élevé de réponses plaçait cette reconnaissance de son image vers trois ou quatre mois. Ces réponses (on pourrait presque dire : ces croyances) contrastent singulièrement avec les faits observés. En réalité, en effet, le bébé reconnaît l'image de sa mère longtemps avant la sienne, qu'il ne s'approprie guère avant deux ans. Ceci pour une raison évidente : dès les premiers mois de sa vie, il identifie le visage de sa mère ; il lui est donc facile de le reconnaître dans un miroir. S'agissant de son propre visage, la reconnaissance est beaucoup plus difficile puisqu'il ne l'a jamais vu. Et d'ailleurs il ne le verra jamais, sauf, précisément, par l'intermédiaire d'un miroir. Durant les deux premières années de sa vie, le miroir

1. R. Zazzo, « Miroirs, images, espaces », dans *La Reconnaissance de son visage chez l'enfant et l'animal*, sous la direction de P. Mounoud et A. Vinter, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 1981.

de son visage, c'est le visage des adultes qui s'occupent de lui : en imitant les mimiques de l'adulte, il apprend à coupler les sensations invisibles qu'il a de son propre visage avec la vue du visage de l'autre.

On voit par cette expérience comment le sentiment d'être en possession de soi-même peut nous masquer une dépendance pourtant évidente. Cependant, la chose conserve ici un caractère anecdotique. Pour éviter d'en rester là, j'aimerais, en m'appuyant sur les recherches concernant le développement des bébés et le fonctionnement de leurs interactions, essayer de donner au lecteur une vue d'ensemble des réponses qu'elles apportent à la question de savoir comment chacun de nous devient une personne, acquiert une existence psychique. J'espère ainsi en faire ressortir les implications philosophiques.

Pour présenter les choses de manière suffisamment claire, j'aborderai le processus de constitution du *soi* (j'entends ici par *soi* l'existence psychique) en abordant successivement les trois piliers essentiels qui soutiennent ce processus :

– le don d'un lieu d'être,
– le contact corporel et langagier avec un adulte,
– l'appartenance à un monde commun.

Le don d'un lieu d'être

Tout enfant humain reçoit un nom. Sa naissance entraîne une démarche administrative : l'enfant doit être inscrit sur le registre de l'état civil. Dans les sociétés sans écriture, au lieu d'une inscription administrative, on aura par exemple une cérémonie publique au cours de laquelle le nom de l'enfant sera proclamé.

La marque visible que constitue un tel acte social correspond à un phénomène invisible : les membres de la société, au premier rang desquels les parents, font place dans leur esprit à un nouvel être. Ils ne se bornent pas à admettre l'existence physique d'un organisme maintenant visible et détaché du corps de sa mère : c'est vers une nouvelle personne qu'ils se tournent. Pour qu'un bébé existe en tant que personne, il faut que d'autres personnes se représentent qu'il est une personne.

De celle-ci, ils savent que c'est un garçon ou une fille, mais rien de plus ; aussi la nouvelle personne ne se définit-elle que par les coordonnées qui la repèrent et instituent sa place : nom, sexe, date de naissance, liens de parenté. Il s'agit donc d'une place vide. D'un *lieu d'être*. Un lieu invisible où la personne de l'enfant peut s'enraciner, un lieu qui lui ouvre un droit d'exister plein et entier. Les marques (les signifiants) qui définissent ce lieu d'être se situent les unes par rapport aux autres grâce aux coordonnées de ce qu'on appelle un « ordre symbolique ». Celui-ci, comme je l'ai déjà souligné dans le chapitre consacré à Marx, n'est donc pas une « superstructure », mais bien une « infrastructure », une base nécessaire à l'existence humaine. L'inscription dans l'ordre symbolique est une inscription dans la société. Le geste des parents demande à être relayé par l'État, ce dont témoigne *a contrario* le vécu des apatrides. Comme disait l'un d'eux, « ce n'est pas facile de vivre quand on n'existe pas ».

L'acte de donner lieu d'être à l'enfant est antérieur à toute relation morale consistant à se mettre à la place de l'autre : pour les parents, penser à l'enfant qui va naître (comment allons-nous l'appeler ?), ce n'est pas se mettre à sa place, c'est lui faire place. C'est prendre acte de la venue d'une personne *nouvelle*.

Les formes de reconnaissance les plus courantes consistent à prendre acte d'un statut, d'un état, d'un mérite, d'une compétence. Ce sont donc des formes conditionnelles de reconnaissance : pour pouvoir en jouir (par exemple pour se voir attribuer tel diplôme), il faut satisfaire à tel critère, à telles conditions. L'inscription symbolique du nouveau-né correspond au contraire à une forme inconditionnelle de reconnaissance : le lieu d'être est donné gratuitement, sans conditions.

Là-dessus, trois remarques.

Primo, ce don, bien que fondamental, ne transmet encore à l'enfant qu'une existence virtuelle. Cependant, à partir de ce point de départ, après avoir cheminé et assimilé d'autres biens, il pourra sentir plus tard concrètement, en acte, qu'il a lieu d'être. C'est souvent un tel sentiment que nous traduisons lorsque nous disons : « ma vie a un sens ». L'expression ne renvoie donc pas nécessairement à un « sens de la vie », c'est-à-dire à un discours de vérité. En fait, l'observation (de soi ou des autres) montre qu'avoir lieu d'être, *avoir sa place parmi les autres*, participer à quelque chose avec d'autres est nécessaire et suffisant pour faire qu'on se sente une raison d'être. L'expérience montre également qu'aucun « sens de la vie », aucune vérité qui soit objet de connaissance ne saurait remplacer cette base de l'existence.

Secundo, selon la conception chrétienne, comme je l'ai rappelé, une âme se joint à l'embryon dès le moment de la conception, nous sommes les fils de Dieu, nous avons été créés par lui à son image. En bon catholique, Descartes est fidèle à cette conception. « Peut-être aussi, écrit-il dans ses *Méditations*, que cet être-là, duquel je dépends, n'est pas ce que j'appelle Dieu, et que je suis produit, ou par mes parents, ou par quelque cause moins parfaite que lui ? Tant s'en faut, cela ne peut être ainsi ». L'idée

de l'infini qui est présente en moi, ajoute-t-il, ne peut avoir pour cause un être fini, de sorte que mes parents sont tout au plus la cause intermédiaire de mon être[2]. Dans la perspective chrétienne, l'attribution d'un nom à l'enfant perd évidemment la portée ontologique qu'elle avait lorsqu'elle équivalait à la création d'un nouveau lieu d'être. Cette conception se prolonge dans la philosophie, où l'être humain est généralement présenté comme usager du langage, mais non pas suscité par le langage. Ainsi, les réflexions sur les noms propres tendent à négliger le fait qu'une condition nécessaire pour que nous usions du langage, c'est que nous ayons d'abord reçu un nom propre, attribution qui par conséquent nous précède. Hobbes, par exemple, conçoit les noms propres comme étant simplement des dénominations qui sont « particulières à une seule chose ; ainsi : Pierre, Jean, cet homme, cet arbre »[3]. Il est pourtant clair que « Jean » n'est pas assimilable à « cet homme » : « Jean » est le nom que tel nouveau-né reçoit, il contribue à faire que cet enfant existe, alors que « cet homme » ne saurait être un nom de personne (si mes parents ne m'avaient jamais désigné que par l'expression « ce bébé », je n'existerais pas).

On peut dire qu'il est « naturel » que tout être humain ait lieu d'être, mais *naturel*, dans cette occurrence, ne signifie pas : qui se produit spontanément, sans intervention humaine et antérieurement à tout ordre institué. *Naturel* signifie ici : qui se produit conformément à l'ordre qui fait être ce qui est, ordre comparable à une sorte de cadastre impliquant un repérage

2. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, troisième méditation. Argument contestable : pourquoi les parents ne transmettraient-ils pas à leur enfant l'idée d'infini qu'ils ont en eux ?
3. T. Hobbes, *Léviathan* (1651), chapitre IV « De la parole ». Même présentation des noms propres dans *De la nature humaine* (1640), chapitre V, § 5 et 6.

langagier par rapport à d'autres êtres passés et présents. Le lieu d'être est à la fois absolu et relationnel (situé dans un réseau). Il est à la fois « naturel » et institué. Ceci peut nous sembler paradoxal, à nous qui sommes héritier du christianisme et des théories du Droit naturel pour lesquelles l'individu s'appartient par nature (il est naturellement libre) sans qu'il soit nécessaire pour qu'il existe que ses parents, et avec eux la société, le donnent à lui-même. Dans la mesure où les sociétés païennes, au contraire, ne trouvent pas contradictoire que chaque nouvel être humain soit donné à lui-même par d'autres, on comprend que pour ces sociétés l'homme libre soit l'homme qui a des liens de parenté, l'homme qui a une place dans la société (la racine dont provient le mot *libre* signifie *appartenir à une souche ethnique*[4]) ; tandis que l'esclave se définit au contraire par l'absence de liens sociaux (comme le souligne un dicton du Cameroun, « sans famille, on ne vaut pas mieux qu'un esclave »[5]). Il est toujours possible, bien entendu, de regarder de telles conceptions comme une preuve que ces sociétés « n'ont pas encore accédé à la notion d'individu » – il est toujours possible d'éluder une question en reconduisant paresseusement un lieu commun.

Tertio. Il est bien difficile d'attendre un enfant sans en attendre quelque chose. Comment les rêves des parents, leurs secrets désirs, le poids de leur histoire ne viendraient-ils pas investir la place qu'ils lui font (avec le risque, parfois, de compromettre jusqu'à l'existence même de cette place) ? Plus le poids du manque oppresse les parents, plus ils aspirent à une réparation salvatrice.

---

4. Voir E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1969, tome I, p. 324.
5. Cité par J.-L. Siran, « Rhetoric, tradition and communication : the dialectics of meaning in proverb use », *Man*, vol. 28, n° 2, juin 1993, p. 229. Voir également, dans le même sens, C. Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, PUF, 1986.

Et plus ce désir les pousse à se faire une haute idée de ce que leur enfant doit être, moins ils respectent la garantie de vacuité qui, en principe, protège le lieu d'être. Ainsi pèseront sur l'enfant, à la racine même de son être, des conditions auxquelles il ne sera aucunement en mesure de résister. Il est évident en effet qu'il ne saurait préexister aux conditions dans lesquelles il vient à exister. C'est pourquoi il cherchera inévitablement à exister là où il compte pour ses parents, à la place que leur désir lui assigne.

Dans *La Vie est ailleurs*, Milan Kundera illustre ce processus d'une manière remarquablement évocatrice. Le roman est centré sur le destin d'un enfant dont le lieu d'être, d'avance investi par l'idéal de sa mère, le porte à une place idéale avec laquelle il ne peut que désirer coïncider. Un peu comme dans le cas d'un pacte avec le diable, le prix à payer ne se révèle qu'après coup, et il est terrible : ayant été, en quelque sorte, faussement donné à lui-même, le jeune Jaromil ne parvient pas à se désidentifier de ce qu'il représente pour sa mère. Séduit par la place idéale à laquelle il a d'emblée été porté, il est devenu incapable d'entrer dans les formes d'existence évidemment moins glorieuses qu'impliquent les relations avec le cercle plus large des autres et de la société. Étant tout, il ne devient rien.

Puisque le lieu d'être ne confère qu'une existence virtuelle, *un droit à l'existence mais non une existence déterminée*, pour acquérir celle-ci, pour s'incarner ou se réaliser, l'enfant devra prendre place parmi les autres et investir son activité dans des réalités qui présentent un caractère relatif et non pas absolu – un pas qui, nous le verrons, n'est pas toujours facile à franchir. Donner lieu d'être à l'enfant, c'est en quelque sorte lui donner carte blanche, c'est lui donner un premier viatique pour entrer dans le monde des autres.

Une illustration plus dramatique encore nous est fournie par l'autobiographie d'Althusser[6]. Le philosophe y explique comment le prénom qui lui fut donné ne correspondait que trop bien à une perte dont sa mère n'avait pu faire le deuil. *Louis* était le prénom de son oncle paternel, mort durant la guerre de 14-18, un oncle que sa mère avait aimé avant de se marier au frère du disparu. Althusser ne pouvait donc exister ni à la place de celui dont il n'était que le tenant-lieu, ni à sa propre place puisque son lieu d'être était, en quelque sorte, déjà occupé par un autre. De là une oscillation entre certaines phases où toute son énergie s'engageait dans la tâche de s'approprier ce qui provenait d'un autre en faisant comme si cela venait de lui, d'autres phases au cours desquelles il s'efforçait de se donner existence par la toute-puissance de la pensée (« Je devais donc, philosophiquement, devenir mon propre père »[7]). Et d'autres phases encore, où le mirage d'être tout s'effondrait pour le laisser en proie au rien. Un état à propos duquel Althusser a cette formule effrayante : « Je voulais me détruire parce que, depuis toujours, je n'existais pas »[8].

Le soutien corporel et langagier des adultes

Passons maintenant au deuxième pilier de la constitution de l'existence psychique. Il ne s'agit plus, ici, d'un ordre antérieur à l'expérience du nouveau-né, mais de la relation vécue avec

6. L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps, 1992.*
7. *Idem*, p. 162.
8. *Idem*, p. 270. Althusser évoque à plusieurs reprises la question de son inexistence ; voir p. 53, 81-82, 85, 202, 220 et 268-271.

l'adulte qui prend soin de lui. Dans ses contacts sensoriels avec le corps de l'adulte, le bébé trouve un appui qui lui est indispensable. Un appui qui soutient le développement de son schéma corporel et contribue ainsi à faire de son corps le siège unifié de son *soi*. Un appui qui lui est fourni par un être qui demeure le même à travers le temps et manifeste sa bienfaisance par des soins qui se répètent de manière régulière et ritualisée, de sorte que l'adulte constitue ainsi une véritable source où l'enfant puise le sentiment de la continuité, la mêmeté et la stabilité de son existence psychique. Un appui, enfin, que lui procurent les paroles de l'adulte. Grâce au contact sensoriel que constituent les modulations de sa voix. Grâce à l'atmosphère de langage qu'il respire ainsi, élément aussi vital que l'air. Grâce, également, à ce que ces paroles lui disent, en particulier les commentaires ou les récits qui assemblent au long d'un fil unique les éléments de sa propre vie et lui permettent de se représenter ce qu'il est.

On peut observer chez le nouveau-né une imitation spontanée de mouvements du visage de l'adulte tels que l'ouverture et la fermeture des yeux, la protrusion de la langue, une imitation de gestes de la main (ouverture et fermeture), ainsi qu'une imitation des sons émis par l'adulte (mais ici, l'imitation est réciproque : le parent aussi imite les sons émis par le bébé)[9]. Dans les premières semaines de sa vie, le nouveau-né imite sans conscience d'imiter (ce sera seulement vers la fin de la troisième année que l'enfant commencera à pouvoir fonder ses imitations sur l'opération qui consiste à se mettre à la place de l'autre). Les premières imitations sont l'effet de couplages innés entre perception et motricité – par exemple entre perception visuelle du visage de

9. Voir A. Vinter, *L'Imitation chez le nouveau-né*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1985.

l'autre et perception interne des mouvements et de la tension des muscles faciaux. Ces capacités innées disparaissent au cours du deuxième mois, elles seront progressivement remplacées par des compétences acquises (qui, elles aussi, mettent en jeu les neurones miroirs).

Comme je l'ai indiqué plus haut, c'est seulement vers l'âge de deux ans que l'enfant identifie son visage dans un miroir, s'approprie ainsi l'image visuelle de son visage et apprend, par conséquent, à se voir tel qu'il est vu, de même qu'il a appris à se nommer comme les autres le nomment. Avant d'en arriver là, le bébé ne possède pour image visuelle de son visage que celle du visage des autres, du visage, surtout, de la personne à laquelle il est principalement attaché[10].

Le corps de l'autre joue donc le rôle d'un constituant du corps propre de l'enfant : la possibilité pour celui-ci de jouir progressivement de la coordination, de l'autonomie et de l'intégrité de son corps – c'est-à-dire de jouir de l'assiette corporelle de soi – lui est, pour une part, apportée par le corps de l'adulte qui prend soin de lui. L'autre ne s'inscrit donc pas seulement dans l'horizon de l'enfant en tant que réponse à ses besoins, il est déjà présent dans le processus même de constitution du *soi* corporel du bébé.

On s'est plu à croire que, durant les premiers mois de sa vie, le bébé ignorait l'autre et, comme l'homme à l'état de nature selon Rousseau, goûtait la complétude d'être tout à soi. Freud a bien vu que cette complétude, ce sont les parents qui la prêtent à l'enfant, jouissant ainsi par procuration d'une sorte de boud-

10. Je me permets de renvoyer à mon livre, *Face à face. Histoires de visage*, Plon, 1989, p. 117-128 ; également p. 72 suiv. : un visage pour deux.

dhéité. Mais cela n'a pourtant pas empêché Freud de supposer que le nourrisson connaît un état, le « narcissisme primaire », « investissement libidinal originaire du moi », où, n'aimant que soi, il n'est pas encore arraché à lui-même par un amour tourné vers sa mère (sans doute est-il difficile d'élaborer une théorie du narcissisme qui ne soit pas elle-même quelque peu narcissique). Cependant, Freud, dans l'article où il formule cette hypothèse (« Pour introduire le narcissisme »[11]), ne prétend nullement présenter une théorie achevée. Dès 1937, Michael Balint apporte des arguments contre l'idée d'un narcissisme primaire[12], et depuis, il a été largement suivi[13]. Indépendamment de la psychanalyse, les études sur le développement cognitif de l'enfant ont montré que les bébés ne réagissent pas de la même manière aux choses et aux personnes, les capacités d'interaction avec les personnes intervenant avant celle d'user des choses[14]. En outre, l'opposition entre « libido du moi » et « libido d'objet » telle que Freud la concevait fait difficulté (car l'idée selon laquelle si l'une augmente, l'autre diminue ne s'accorde pas avec les faits). Enfin, cette distinction et la notion même d'un investissement libidinal originaire du moi présupposent un moi (ou un soi) préexistant, alors que c'est précisément le processus de leur constitution qui demande à être expliqué.

---

11. Dans S. Freud, *La Vie sexuelle*, PUF, 1972.
12. Voir M. Blint, « Les premiers stades du développement du moi. Amour d'objet primaire », *Amour primaire et technique psychanalytique*, Payot, p. 104-107.
13. Là-dessus, excellente mise au point de J. Laplanche dans *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, PUF, 1987, p. 69-81.
14. Voir D. R. Olson, *The Social Foundations of Language and Thought, Essays in Honor of Jerome S. Bruner*, Norton & Co, New York, London, 1980, p. 231, 317, 324-325 et 380.

En réalité, l'existence de la mère s'impose absolument à son bébé : elle est une personne, elle est ce qu'il n'est pas encore et qu'il lui faut devenir. Il s'agit donc que le bébé prenne appui sur l'existence certaine de l'autre et trouve dans cet autre le support qui lui permettra à son tour d'exister. L'existence psychique de l'enfant ne précède pas la coexistence, c'est au contraire la coexistence instaurée par ses parents (et au-delà d'eux par la vie sociale) qui lui donne accès à l'existence.

Le corps de l'adulte, dans les contacts que celui-ci a avec l'enfant, témoigne de la présence d'une personne, il *est* cette présence. Ce n'est pas par le rayonnement mystique d'un amour purement spirituel que la personne de l'adulte agit comme présence bienfaisante et soutient la constitution de l'existence psychique de l'enfant ; ce n'est pas non plus en se livrant à l'opération intellectuelle de se mettre à sa place. C'est à travers les sensations que cette personne donne au bébé et à travers la manière dont elle réagit à son comportement. Ainsi, par exemple, les pauses du nouveau-né lorsqu'il tète, le rythme qui lui est propre exigent de la mère une adaptation, une synchronisation[15]. Une telle modulation temporelle du contact constitue l'une des formes concrètes dans lesquelles se réalise la coexistence et prend corps la place que les parents font à l'enfant dans leur esprit.

À propos de ce genre de contacts corporels, Winnicott parle de *holding* : « Il s'agit d'abord d'un *holding* physique dans la vie intra-utérine, et le terme s'élargit graduellement pour inclure l'ensemble des soins adaptatifs donnés au nourrisson, y compris le *handling* du bébé. […] Dans un environnement qui « tient »

15. Voir I. Lézine, « Remarques sur la prise de conscience du corps chez les jeunes enfants », *Bulletin de psychologie*, 1976, n°326, t. XXX.

le bébé suffisamment bien, le bébé est capable d'accomplir un développement personnel en fonction des tendances héritées. Il en résulte une continuité d'existence qui finit par devenir un sentiment d'exister, un sentiment de soi. »[16] Sa relation sensorielle avec l'adulte qui prend soin de lui équivaut ainsi pour le bébé à une relation avec la source de soi. Son attachement pour cette personne témoigne du lien vital qui s'est formé entre sa personne naissante et celle, déjà constituée, de l'adulte.

Les comportements d'attachement sont également observables chez les animaux, et J. Bowlby a réuni sur ce point de nombreuses observations éthologiques [17]. Bowlby montre notamment, et de manière convaincante, que, chez les humains aussi bien que chez les singes, la relation de *contact* n'est pas moins vitale que la relation nourricière (d'ailleurs, pour la succion elle-même, il faut distinguer entre l'activité fonctionnelle d'alimentation et la succion de contact). Bowlby conteste donc la théorie selon laquelle les « besoins primaires » se ramènent à des besoins physiologiques[18]. Les contacts sensoriels qui suscitent l'attachement mutuel de la mère et de l'enfant et que leur attachement, à son tour, les pousse à entretenir constituent donc une forme de relation très profondément ancrée en nous puisque nous en partageons certaines modalités avec les singes.

Bowlby ne semble guère faire de différence entre attachement humain et attachement animal. Pourtant, nous avons vu que le bébé humain, avant même qu'il puisse développer des relations de contact et d'attachement, se trouve engagé dans un ordre

16. D.W. Winnicott, *Conversations ordinaires*, Gallimard, 1988, p. 30-31.
17. J. Bowlby, *Attachement et perte*, volume 1, *L'Attachement*, PUF, 1978.
18. *Idem*, p. 287 et suiv.

que ne connaissent pas les sociétés de singes (dans celles-ci, pas de nom propre, pas de déclaration de naissance ni de décès).

Son nom propre est au contraire le mot que le bébé humain entend le plus souvent et c'est le premier qu'il identifie en tant que tel[19]. En outre, même avant qu'il accède au langage, il se distingue déjà nettement des singes supérieurs en établissant avec la personne qui s'occupe de lui un type de contact tout à fait distinct du contact de peau à peau (qu'il partage avec le jeune singe, lequel, comme lui, voit en l'adulte une sorte de refuge ou de havre). Dès le troisième mois en effet, le bébé engage avec l'adulte un contact spécifiquement humain fait de regards mutuels et de sourires mutuels. Comme Tzvetan Todorov le souligne dans un chapitre de *La Vie commune* consacré au développement du nourrisson, cette étape marque « la première grande séparation entre l'homme et les autres animaux supérieurs »[20]. Il semble alors aux parents que l'enfant leur manifeste la joie de les voir se pencher sur lui ; ce qui, du coup, constitue aussi pour ceux-ci une source de joie. C'est comme si l'acte symbolique qu'ils avaient effectué en donnant lieu d'être au bébé (dans l'attente, donc, d'une personne à venir), cet acte portait ses fruits, l'invisible se traduisant maintenant dans le visible. En plongeant son regard dans les yeux de l'adulte qui le regarde, en lui souriant, le bébé établit un lien actif avec le monde des autres. Il semble alors aux parents que leur enfant s'éveille à sa propre existence et que, de même qu'eux se voient vus par lui, il se voit vu par eux.

---

19. Voir M.S. Soler, « De la communication gestuelle au langage verbal », dans *La Genèse de la parole. Symposium de l'Association de psychologie scientifique de langue française*, PUF, 1977, p. 52.
20. T. Todorov, *La Vie commune*, p. 84.

Il faut souligner l'importance d'une autre forme de contact sensoriel et d'attachement, qui, elle aussi, déploie ce que contient en germe l'attribution du nom propre. Il s'agit de contacts qui s'établissent à travers la répétition de séquences temporelles : succession de « motifs » (au sens où l'on parle d'un motif musical) sonores, visuels, tactiles, que le bébé apprend à identifier et à la réalisation desquels il apprend à participer à travers des jeux d'alternance. Les paroles font partie de ces « motifs ». Elles constituent d'abord une forme de contact sensoriel : grain de la voix, sonorités, intonations. Le fait que les paroles veuillent dire quelque chose entre en jeu progressivement. On peut supposer que la portée significative des paroles se développe à partir de ce terrain premier où ce à quoi réagit l'enfant n'est pas encore leur sens, mais la manière dont ces paroles l'invitent à entrer dans la coexistence : scansion, modulations, sonorités de la voix, manifestations d'une présence que l'enfant reconnaît, et qui se conjuguent avec l'odeur, le toucher et le visage de sa mère.

Les « motifs » qui tissent une zone de contact entre l'adulte et l'enfant soutiennent l'existence de celui-ci et contribuent à la constitution de son existence psychique. Prenons l'exemple d'un motif élémentaire. Le bébé pleure, son père ou sa mère le prend dans ses bras et s'adresse à lui : « Oh oh, mon bébé, on se calme, on se calme, oh oh ». L'enfant n'a que quelques mois, l'adulte ne compte pas sur le sens des mots qu'il prononce pour l'apaiser. Il compte sur sa voix, sur ses intonations, sur la musique qui s'en dégage. Comme Daniel Stern le remarque à propos d'un exemple semblable, rien ne prouve que le nourrisson distingue clairement de lui-même la présence qui se manifeste ainsi[21].

21. D. N. Stern, « Engagements subjectifs : le point de vue de l'enfant », dans *Le Nourrisson*

De cette présence familière émane un motif vocal par lequel il se laisse porter, un motif aux modulations, au rythme et au dynamisme duquel *il se confie*. Un motif qui, associé à la chaleur et au bercement des bras de l'adulte, constitue le pont salutaire grâce auquel il franchit le vide de sa propre détresse. « Il y a des choses, écrit Stern, que le nourrisson ne peut pas faire lui-même ; mais il peut les faire à l'aide d'un autre ». L'autre, dans cette situation, « c'est quelqu'un qui régule le soi ». La continuité de soi, encore fragile chez le nourrisson, se trouve en quelque sorte portée, soutenue par cette personne avec laquelle il est en contact physique, mais aussi psychique.

À l'occasion de cet exemple, Stern parle d'*affects de vitalité*. Il ne s'agit pas des émotions ou des sentiments que distinguent les uns des autres des mots comme joie, tristesse, crainte, curiosité, etc. Il s'agit de la participation psychique du nourrisson aux modulations d'un motif tactile, visuel ou sonore. Ces motifs n'agissent pas au moyen d'une signification qu'ils attribueraient à la situation ; plus fondamentalement, ils agissent en suscitant chez l'enfant le simple plaisir d'exister. En s'inscrivant dans sa mémoire, ces motifs ou ces enchaînements de motifs *vécus à deux* constituent des séquences sur lesquelles l'enfant s'appuie, dont il escompte le retour, et qui l'aident à constituer sa « mêmeté », c'est-à-dire la permanence et la stabilité temporelle de lui-même. Les modulations du contact sensoriel avec l'autre

---

et sa famille, sous la direction de A. Carel, J. Hochmann et H. Vermorel, Césura, Lyon, 1993, p. 38 et suiv. Indications convergentes dans M. D. S. Ainsworth, S. M. Bell et D. J. Stayton, « L'attachement de l'enfant à sa mère », *La Recherche en éthologie. Les comportements animaux et humains*, Seuil, « Points », 1979, p. 105. Voir également, de D. N. Stern, *La Constellation maternelle*, Calmann-Lévy, 1997, chapitre 5, « La nature et la formation des représentations de l'enfant ».

aident donc le bébé à être soi au sens fondamental où être soi, c'est d'abord être, c'est d'abord ne pas sombrer dans le rien. On voit également qu'à ce stade, le contact physique est en même temps un contact psychique, comme si l'existence intérieure du bébé et celle de l'adulte maternant étaient mitoyennes et que, par cette frontière commune, le fait d'exister en tant que personne se transfusait peu à peu de l'adulte à l'enfant. Un processus délicat dont la clinique des psychoses (et aussi, à leur manière, les contes d'ogre et autres récits dans lesquels il n'y a pas place pour deux) montre les risques et les enjeux vitaux.

Il est un motif que l'on retrouve fréquemment dans ces séquences où le contact avec l'autre aide le bébé à être en contact avec lui-même, c'est celui d'une alternance montrer/cacher, apparaître/disparaître, comme, par exemple dans le jeu de *« Coucou – Le voilà ! »*[22]. En effet, de même que l'enfant assimile ce que Piaget appelle « le schème de l'objet permanent » (dissimulées ou hors du champ visuel, les choses n'en continuent pas moins d'exister), il lui faut également constituer le « schème » de la permanence de l'autre et de lui-même. Comme le souligne Winnicott, l'enfant a besoin de sentir qu'au-delà des choses qui s'usent ou se cassent, les personnes et l'environnement qui soutiennent son être demeurent[23]. En jouant avec le risque de la disparition, l'expérience contrôlée et ritualisée d'une éclipse du visage de l'autre ou du sien l'aide à faire triompher un

22. Sur ce jeu, je me permets de renvoyer à F. Flahault, *Face à face. Histoires de visages*, Plon, 1989, p. 110 et suiv. Voir également les études détaillées réunies dans M. Lewis et L. A. Rosenblum, *The effect of the infant on its caregiver*, Wiley, New York, London, 1974, et H. R. Schaffer, *Studies in mother-infant interaction*, London, New York, San Francisco, 1977.

23. D.W. Winnicott, *Conversations ordinaires*, p. 103.

sentiment de permanence dans un cadre où il y a place pour deux. Ce genre d'interactions contribue à la formation de son *soi temporel* (j'ai parlé plus haut de *soi corporel*), à la consistance de son être psychique.

En s'initiant à ces jeux d'alternance, l'enfant apprend à articuler le fait de voir l'autre à celui de se voir vu par lui. Il se familiarise ainsi avec la réversibilité des points de vue, qui, à son tour, le prépare au maniement des pronoms personnels *je-tu*. Il se familiarise également ainsi avec le tour de rôle, préalable nécessaire pour accéder à l'échange de paroles (et plus largement à toutes les formes de coopération sociale). La mère ou le père répète des sons émis par l'enfant. Il ou elle détache ceux qui ressemblent à des mots, anticipant ainsi sur ses capacités langagières et lui prêtant des intentions qu'il n'a peut-être pas encore. Mais l'enfant est ainsi encouragé à prendre son tour, à entrer dans un dialogue (avec, en contrepartie, comme Lacan l'a souligné, l'impossibilité d'être entendu autrement que dans le code de l'autre). Il intégrera peu à peu ces fragments (vocalises, mots, séries de mots) dans la représentation d'un scénario d'interaction et d'un fil qui rattache entre elles les paroles. Ainsi l'enfant, en passant par la dure loi du tour de rôle, parvient plus ou moins heureusement à associer la continuité de son propre sentiment d'exister avec le sentiment d'exister-avec-l'autre.

Grâce à ces interactions qui l'habituent à éprouver la permanence de son existence en dépit des moments d'éclipse, l'enfant apprendra ensuite à intérioriser le lien qui le rattache à ses parents : l'absence de l'adulte revêtira le caractère supportable d'une alternance dont l'enfant a situé les repères à l'intérieur de séquences temporelles identifiables en se référant à un emploi du temps dont il partage la représentation avec l'adulte. Ainsi,

au lieu d'être vécue comme une disparition de soi (« Maintenant que je suis loin de toi, je suis loin de moi », chantait Michel Polnareff), l'absence de l'adulte pourra être vécue comme une forme indirecte de présence, comme un temps d'éloignement qui ne rompt pas la continuité du lien, du soutien de soi qu'apporte l'adulte.

Avec le développement de telles séquences temporelles, l'enfant passe d'un contact direct avec l'autre comme source de soi au contact indirect qu'établit un monde commun. Nous en arrivons ainsi au troisième pilier de la constitution de l'existence psychique.

Le soutien indirect d'un monde culturel et social commun

Pour faire ressortir la spécificité de ce troisième pilier, le plus simple est sans doute de s'appuyer sur la distinction proposée par Colwyn Trevarthen, fin observateur des interactions mère-enfant, entre « intersubjectivité primaire » et « intersubjectivité secondaire »[24].

Trevarthen appelle « intersubjectivité primaire » la relation directe qui se forme d'abord entre la mère et le nourrisson, sans

24. Voir C. Trevarthen et P. Hubley, « Secondary Intersubjectivity : Confidence, Confiding and Acts of Meaning in the First Year », in A. Lock (ed.), *Action, Gesture and Symbol. The Emergence of Language*, Academic Press, London, New-York, San Francisco, 1978 ; et C. Trevarthen, « The Foundations of Intersubjectivity : Development of Interpersonal and Cooperative Understanding in Infants », in D.R. Olson (ed.), *The Social Foundations of Language and Thought. Essays in Honor of Jerome S. Bruner*, Norton and C°, New York, London, 1980.

référence au monde extérieur. Nous en avons vu des illustrations : l'imitation mutuelle (de gestes, de mimiques, de sons), le fait de se regarder dans les yeux, de se sourire. Ce que Trevarthen appelle « intersubjectivité secondaire », c'est le contact indirect qui s'établit ensuite à travers l'attention que la mère et l'enfant portent conjointement à un même objet ou à travers le fait de partager une même séquence de jeu.

À partir de quatre mois environ, le bébé commence à éviter le regard mutuel prolongé qu'il recherchait auparavant. Car si le regard maternel est l'un des canaux par lesquels s'opère la transfusion d'existence psychique dont le bébé bénéficie, il constitue du même coup une brèche dans la frontière commune et le lieu d'une possible hémorragie de soi. Confrontée au bébé qui détourne son regard, la mère peut éprouver l'impression que celui-ci la rejette et la traite en étrangère. Ce n'est pas le cas ; seulement, elle doit maintenant accepter des formes de contact moins directes, et si elle les propose au bébé, celui-ci y répond volontiers. À cet âge, en effet, les bébés commencent à se montrer capables de suivre la ligne du regard de l'adulte qui prend soin d'eux, comme pour repérer ce que l'autre regarde. Cette aptitude (que l'on trouve aussi chez les singes) implique une sorte de conviction innée qu'il existe un environnement physique autour d'eux et que cet environnement est le même pour l'adulte et pour l'enfant qui suit la direction de son regard[25].

Cette aptitude offre un point de départ pour le développement de ce qu'on appelle, dans les recherches sur le comportement des nourrissons, l'attention conjointe. Avant l'apparition de celle-ci, manipuler un objet et être en relation avec une personne

25. Voir J. S. Bruner, « Afterword », in D.R. Olson (ed.), *op. cit.*, p. 379-380.

constituent pour le bébé deux activités non seulement distinctes mais dissociées. En outre, dans ses interactions avec la personne qui prend soin de lui, l'enfant se trouve alors particulièrement exposé à un vécu d'intrusion ou d'empiètement dont il ne peut se protéger que par une forme de retrait psychique, de fermeture qui est susceptible de laisser des séquelles dans son comportement relationnel ultérieur. En fait, avant que la relation ne soit médiatisée par l'attention conjointe, le soutien (le *holding*) dont bénéficie l'enfant peut être compromis aussi bien par des attitudes maternelles intrusives ou imprévisibles qu'au contraire par son retrait, par le fait qu'elle soit mentalement absente de la relation avec l'enfant. Dans ce dernier cas, si la mère ne répond pas aux avances du bébé en quête d'interactions (la mère, par exemple, est déprimée ou absorbée par un chagrin), le bébé s'emploie à éveiller son attention pour sentir à nouveau son existence soutenue par celle de sa mère. Et s'il n'y parvient pas, il manifeste une détresse poignante[26] (être témoin de telles manifestations de détresse aide à comprendre comment un enfant tend à enraciner son être là où le parent souffre d'un manque et à s'y constituer soit en objet réparateur, soit en rival de la personne qui accapare l'attention de celui-ci). La navigation risquée entre ces deux écueils opposés : avidité de l'autre ou indifférence, impossibilité de le tenir à distance ou impossibilité de susciter son attention, une telle navigation commence dès les premiers jours de notre vie et ne cesse qu'avec notre mort.

---

26. Voir E.Z. Tronick, « The effect of manipulating maternal behavior during an interaction on three and six-month-olds' affect and attention », *Child Development*, 1988, n°59. Voir également D.N. Stern, *Mère, enfant, les premières relations*, Mardaga, Bruxelles, 1987, p. 37-38 et 170-171 ; pour les effets sur l'enfant d'un comportement intrusif et exagérément stimulateur de la mère, voir p. 35-36 et 157-158.

Toutefois, le fait que l'interaction fasse intervenir des supports de coexistence de plus en plus consistants, le fait de prendre pied dans un monde tiers rendent cette navigation moins périlleuse.

À travers la triangulation des regards (chacun, l'adulte et l'enfant, vérifiant que l'autre regarde ce que lui-même regarde), le bébé apprend à associer son rapport avec quelque chose et son rapport avec quelqu'un, tout en bénéficiant d'un contact à bonne distance avec ce quelqu'un, ni trop loin, ni trop près. La triangulation des regards n'est pas sans affinité avec la triangulation qu'implique la place du père, référence qui ouvre la dyade mère-enfant sur un monde plus large. En effet, le développement de formes d'attention conjointes exige de la mère qu'elle renonce à être tout pour l'enfant, qu'elle accepte son désir d'explorer l'environnement et qu'elle reconnaisse la validité de l'expérience propre du bébé. Pour celui-ci, il s'agit également de renoncer à être tout pour sa mère. En somme, bien que le fait de s'ouvrir au monde environnant et d'y prendre place constitue une nécessité vitale et semble s'effectuer tout naturellement, il y a cependant pour cela un prix à payer : renoncer à la complétude et apprendre à lui préférer l'incomplétude. La difficulté de payer un prix aussi élevé nous accompagne toute notre vie.

Le corps de l'adulte demeure sans doute un centre d'intérêt privilégié pour l'enfant : à six ou sept mois, il aime toucher le visage de l'adulte un peu comme si c'était un jouet. Cependant, le bébé apprend à participer à des séquences qui s'organisent autour d'un objet tiers (objet visible, ou sonore : formulette, chanson, intonations ponctuant les mouvements imprimés à un objet visible). On en arrive alors, vers neuf mois, aux séquences temporelles que j'ai évoquées plus haut, séquences qui impliquent à la fois la synchronisation des partenaires et l'alternance

ou le tour de rôle. Le parent, par exemple, tend un objet à l'enfant pour qu'il le prenne, puis lui demande de le redonner, et ainsi de suite ; ou bien le parent montre un petit jouet à l'enfant puis le fait disparaître dans une boîte, et l'enfant à son tour sort le jouet de la boîte ou l'y cache à nouveau. Avec de tels jeux, l'enfant passe du sourire au rire : on sourit *à quelqu'un* ; on rit *avec quelqu'un de quelque chose* (un jeu, une plaisanterie, une tierce personne). Peu à peu, les contacts indirects deviennent plus riches, plus complexes. L'enfant, par exemple, apprend à regarder un livre d'images en compagnie de l'adulte, à suivre ses commentaires et à y associer les siens.

Ces zones de contact à la fois sensorielles et temporelles constituent ainsi une interface entre l'enfant et l'adulte, une interface qui s'étend progressivement à partir du contact premier de peau à peau et qui se déploie dans l'espace et le temps à travers différents supports socialisés de coexistence. Les expressions que j'emploie ici – « zones de contact », « supports de coexistence » – désignent la même chose que cette « réalité tierce » dont Paul Racamier souligne l'absence chez le psychotique[27], La même chose également que l'« espace transitionnel » de Winnicott, cet espace qui se dilate au cours du développement de l'enfant – du moins lorsque les choses se passent à peu près bien – pour devenir une « aire culturelle », un « univers social »[28].

À mesure que la relation entre l'adulte et l'enfant est médiatisée par des zones de contact plus consistantes et plus étendues, la constitution de son sentiment d'exister s'appuie davantage

27. P.-C. Racamier, *Les Schizophrènes*, Payot, 1990, pp. 112-120.
28. D.W. Winnicott, *Conversations ordinaires*, p. 39 et 171.

sur celles-ci, et ses parents sont de moins en moins la source directe et unique de son être. Les parents deviennent au cours des années des dieux qui s'éloignent. Des dieux en qui l'enfant place une foi de moins en moins absolue et qui finissent ainsi par rejoindre le commun des mortels. Quant à l'enfant, d'abord bénéficiaire d'un don inconditionnel, il doit progressivement se soumettre à des conditions qu'il parviendra plus ou moins bien à remplir. Pour prendre place dans le monde, c'est-à-dire dans le monde des autres, il lui faut intégrer les motifs de plus en plus complexes correspondant à différents supports d'être-ensemble. Imiter et s'approprier les comportements, ludiques ou sérieux, qui leur correspondent. Apprendre à se tenir à la place où ces différentes activités le situent par rapport aux autres. Assimiler les représentations partagées qui lui permettent d'identifier et distinguer les différentes situations relationnelles ainsi que les pratiques et les scénarios d'interaction pertinents dans ces situations.

Tout cela exige évidemment de l'enfant des efforts de plus en plus prolongés et lui inflige de nombreuses contraintes. Mais c'est à ce prix que s'ouvre progressivement pour lui l'éventail du monde. Un éventail qui, s'il demeurait fermé, le laisserait à la merci des deux faces de la présence pure et non-médiatisée : le trop proche et l'étranger. Dans les deux cas une présence par rapport à laquelle l'enfant n'aurait pas de place ou qui n'aurait pas de place par rapport à lui, par défaut d'un support de coexistence garantissant à chacun l'intégrité de son être ; une présence qui, lors même que l'enfant a développé des contacts rassurants avec un cercle de familiers, continue longtemps à nourrir ses cauchemars et ses hantises, comme un vent d'anéantissement et d'angoisse soufflant aux frontières du monde habitable.

Cependant, celui-ci s'étoffe et se diversifie : le nombre de gens avec lesquels l'enfant est capable d'avoir des relations s'accroît à mesure que, confronté à différents petits mondes (voisinage, école, commerces, séjours de vacances, etc.), il assimile les manières d'être qui y ont cours, les séquences temporelles qui les caractérisent et les activités qui s'y pratiquent[29].

29. J'y reviendrai dans le chapitre « La pluralité des mondes ».

21.
La coexistence précède l'existence de soi

Attachement et arrachement

Je parle avec une amie. Son mari, il y a de cela six mois, lui a dit que les choses ne pouvaient plus continuer comme avant, qu'il aimait une autre femme. Pour elle, le monde s'écroulait. Elle a eu la diarrhée durant plusieurs semaines. Son mari a fini par aller habiter ailleurs, mais il revient souvent, pour voir leur fille qui le réclame. Une bonne raison ; un prétexte aussi car il reste attaché à sa femme, ainsi qu'à la maison où ils ont passé ensemble une quinzaine d'années. Ces visites sont pour elle une torture. L'espoir et le désespoir mêlés. La présence familière de son mari, les gestes, les paroles comme autrefois, mais non, c'est le fantôme trompeur de leur vie passée, elle se dit, elle se répète que c'est fini, que ça n'existe plus. Mais comment y croire vraiment ? Il faut qu'elle se détache de lui. Je dois absolument me décoller de lui, c'est la seule solution, oui, pour moi, pour ne plus souffrir. Pour échapper à ma terrible impuissance aussi,

pour me venger de lui qui a le pouvoir de me faire souffrir alors que j'ai perdu tout pouvoir sur lui. Le pire, c'est que le pouvoir qu'il garde sur moi ne vient pas de lui mais de l'attachement que je garde pour lui. Cet attachement n'est plus aujourd'hui qu'une dépendance intolérable – je dois m'en défaire, mais je n'y arrive pas. Où est la force de ma volonté ? Je veux, je veux, mais ma volonté reste sans effet. En plus du poids du chagrin, je dois porter celui de mon impuissance, cette faiblesse dégradante de rester suspendue à quelqu'un dont, justement, il est vital pour moi de ne plus dépendre.

Tantôt elle se dit que ça dépend d'elle de ne plus dépendre de lui. Tantôt que ça devrait dépendre d'elle mais que malheureusement elle n'y peut rien. À l'humiliation d'avoir été quittée, s'ajoute le déchirement qui sépare ce qu'elle est de ce qu'elle voudrait être. Quelle que soit la direction dans laquelle la poussent ses atermoiements – jalousie, haine, désirs de vengeance, ou au contraire regrets, amour, espoirs –, ils la ramènent toujours à l'autre qui est là, comme enraciné en elle, et qui règne en tyran sur l'empire de sa souffrance. Il n'y a qu'elle, pense-t-elle, pour être aussi faible, aussi minable.

Là-dessus, il m'est facile de la rassurer en lui faisant part de ma propre expérience. Je parle avec elle de cette rage de ne pouvoir extirper l'autre de nous-mêmes, cette révolte impuissante à s'affranchir d'un attachement, quelque chose qui est notre bien et qui pourtant continue d'appartenir à un autre, de sorte que ce bien si précieux peut devenir un mal qui nous anéantit. Je lui raconte qu'un ami quitté par sa femme s'était comparé à un bébé dans son berceau, sa mère est là qui lui sourit et qui lui parle, assise à son chevet, et puis voilà qu'elle se lève sans un mot, éteint la lumière et quitte la pièce. Plongé dans le noir et

le néant, il ne lui reste plus que la violence déchaînée de ses pleurs. Ah, s'il pouvait renaître de sa propre rage, de sa détresse tirer de nouveaux pouvoirs ! Mais non, rien à faire ! J'évoque avec cette amie les impressions d'enfance qui me reviennent, le poison de l'humiliation et des désirs vengeurs couvant sous le silence de bouderies obstinées, moments d'une humeur noire et haineuse dirigée contre mes parents, contre l'immense pouvoir que les parents ont sur leurs enfants. Révoltes vaines puisqu'en réalité il m'était impossible de me penser sans eux ; et autodestructrices puisque si j'avais pu couper le lien qui me rattachait à eux, j'en aurais été moi-même anéanti.

J'apprécie la sincérité de mon interlocutrice : tout en s'efforçant bravement de faire face à la situation, elle ne cherche pas à dissimuler ses sentiments. Cette conversation vient à point nommé, elle fait écho au chapitre que je viens d'écrire sur les bébés. Lorsque nous nous entendons suffisamment bien avec nos proches, lorsque nos attachements sont partagés, il nous est facile de nous représenter que nous sommes des adultes, des individus émancipés, des individus qui ne sont plus, comme les enfants, pris dans des liens de dépendance. Les enfants ont envie de croire que les adultes sont des grandes personnes ; et ce ne sont évidemment pas les adultes qui vont les détromper puisqu'eux aussi aiment à croire qu'ils sont des individus rationnels et maîtres d'eux-mêmes. Dans le cas des bébés, comme dans celui des animaux, moins on en sait sur eux et plus il est facile de croire qu'on est différent d'eux. Plus on en sait, au contraire, et plus il apparaît qu'on leur doit beaucoup plus qu'on ne croyait. Nous portons en nous des millions d'années d'histoire biologique. De même, adultes, nous continuons de vivre les enjeux existentiels dont les bébés font l'expérience.

L'une des conclusions majeures qui se dégage de ce que nous avons vu à propos des bébés pourrait se résumer ainsi : l'individu ne précède pas la relation, c'est la relation qui précède l'individu ; et cette relation est toujours déjà enchâssée dans une vie sociale.

Avoir des relations ou être dans la relation ?

Une telle conclusion ne va pas dans le sens de l'idéal d'émancipation de l'individu. Je me souviens d'une conversation que j'ai eue avec un historien vietnamien au cours d'un séjour en Asie. Après quelques remarques assez communes sur la recherche occidentale de libération, d'émancipation individuelle qu'il opposait à un goût asiatique pour l'harmonie, il eut cette formule : « On ne peut pas dire que l'Oriental *a* des relations avec les autres, il *est* dans la relation avec les autres ». Si l'on veut saisir la portée de cette formule, il ne faut pas oublier que ce que nous sommes ne correspond pas toujours à l'idée que nous nous faisons de ce que nous sommes (même si cette représentation contribue, dans une certaine mesure, à faire de nous ce que nous sommes). Mon interlocuteur ne se faisait pas de lui la même idée que nous. Il est possible que cette idée l'ait éloigné de valeurs et de manières d'être qui, à nos yeux, correspondent à une plus haute réalisation de soi. Mais il est possible aussi que l'idée que nous, occidentaux, nous faisons de nous-mêmes nous empêche de penser adéquatement certains aspects de ce que nous sommes en tant qu'êtres humains, des aspects auxquels mon interlocuteur était peut-être plus sensible que moi. Car si, sur certains points, notre culture nous conduit à intérioriser des manières d'être

différentes de celles des Vietnamiens ou d'autres Asiatiques, il n'en reste pas moins qu'eux et nous partageons la même condition humaine. Et si le fait que la coexistence précède l'existence de soi relève de la condition humaine en général, ce fait n'est pas moins présent dans notre expérience que dans celle des Asiatiques.

Toutes sortes de compromis nous aident à naviguer entre nos préjugés et les expériences vécues qui les contredisent. Il suffit de prononcer l'énoncé « la relation précède l'individu » sur un ton moral pour que, précisément, elle fonctionne comme une formule de compromis et que son contenu subversif soit désamorcé : tout en paraissant destituer la conception habituelle de l'individu, elle ne fait qu'y ajouter un amendement. « La relation précède l'individu » vient alors rejoindre des formules telles que « Il n'y a pas de je sans tu » ou les discours sur « la reconnaissance de l'autre ». Concevoir les interactions humaines en termes de reconnaissance permet de souligner le caractère essentiel de la relation tout en préservant l'idée que l'individu préexiste à celle-ci puisque, précisément, ce qui est à reconnaître, c'est le fait qu'il existe. Dans cette perspective, la mère qui « ne reconnaît pas » son bébé nie son existence (une existence qui serait déjà acquise par le bébé) et commet une violente injustice à son égard. Celle qui regarde son bébé, qui lui sourit et, ainsi, le « reconnaît » apparaît au contraire comme un emblème de la bienfaisance morale.

Il faut donc y insister : ce qui se passe entre le nouveau-né et ses parents ne se ramène pas à la reconnaissance d'une existence qui serait déjà là puisqu'*il s'agit précisément que se produise l'existence psychique de l'enfant*. La portée philosophique des recherches dont je me suis efforcé de donner une vue d'ensemble

dans le chapitre précédent concerne donc avant tout *la question de l'être*.

Le nouveau-né, je l'ai souligné, ne vient à être que s'il a lieu d'être ; et avoir lieu d'être, c'est prendre place dans un espace de coexistence. Celui-ci n'est pas un espace physique, mais un « espace » mental. L'ordre psychique de coexistence (pour transposer une expression utilisée par Leibniz pour désigner l'espace physique) ne s'applique pas seulement aux contemporains, il situe également les générations les unes par rapport aux autres. Pour que l'enfant ait lieu d'être, il faut que ses parents, en quelque sorte, lui passent le relais et par conséquent acceptent la perspective de leur propre effacement, ce qui renvoie à la manière dont leur propres parents leur ont transmis l'existence. Ainsi, dans l'ordre psychique de coexistence, morts et vivants sont liés. (Il y a des histoires passées qui nous affectent sans qu'on sache comment ni pourquoi – même celle d'un arrière-grand parent que l'on n'a jamais connu).

Transmettre la vie psychique n'est pas une simple affaire de bonne volonté morale. Il y a des niveaux de cette transmission qui nous échappent, auxquels on ne peut rien – ce qui est regrettable puisque cette alchimie a pour enjeu l'être et le néant. La clinique le montre, un nouveau-né qui se trouve jeté dans un espace de coexistence par trop défaillant est condamné au non-être, c'est-à-dire à une conscience de soi qui est conscience d'inexister, sans recours contre son propre néant. Paul Racamier, dans sa remarquable étude sur la psychose[1], souligne le fait que « la perte psychotique primordiale est celle du *self* » et insiste

1. P.-C. Racamier, *Les Schizophrènes*, Payot, 1990. On trouvera les citations qui suivent p. 61, 62, 91, 55 et 198.

sur « la peine qu'ont les schizophrènes à se sentir exister ». « Tout psychotique, écrit-il, a vécu avec une angoisse extrême cette impression d'agonie mentale, dont il n'est jamais vraiment revenu ». Ce non-être résulte directement de l'absence d'une réalité tierce offrant un support de coexistence (ici, Racamier rejoint Winnicott), autrement dit, résulte d'une coexistence impossible. J'avais parlé à ce propos, dans l'étude que j'ai consacrée il y a plus d'une vingtaine d'années au visage, de « duel originaire ». Je n'avais pas encore lu Racamier, qui emploie une expression voisine : « conflit originaire ». « Le paradoxe central du schizophrène, écrit-il, porte sur l'existence mutuelle de l'objet et de soi, voulant que chacun d'eux ne soit qu'en n'étant pas ». Racamier revient à la fin de l'ouvrage sur cette dramatique absence d'un ordre de coexistence, et par conséquent de lieu d'être :

> *Question* : Quelqu'un pour vous d'important vous dispute, une fois encore, votre existence. Tout en lui donnant raison, vous voulez affirmer la vérité de votre existence à vous. Cela immédiatement et sans délai. Que faites-vous ?
>
> *Réponse* : Un suicide, car en supprimant mon existence, j'en dispose, et ainsi j'affirme qu'elle est, et qu'elle est mienne. En la supprimant je donne satisfaction à qui me la dispute, et m'en venge.
>
> *Q.* : Même question, mais au lieu d'une guerre éclair, vous engagez une guerre de trente ans. Que faire ?
>
> *R.* : Une schizophrénie.

Recourant à une sorte de parabole, l'auteur est conduit à employer des mots qui impliquent volonté, choix, intention. Du coup, le lecteur pourrait être tenté de plaquer sur la situation du psychotique des notions morales. Il faut donc le rappeler : il n'y a en fait dans cette conjoncture relationnelle qu'évoque

Racamier ni volonté, ni choix, ni intention. Le père ou la mère du psychotique ne nourrissent aucune mauvaise intention à son égard : c'est malgré eux et sans le savoir qu'ils sont pris dans un défaut de coexistence. Quant à l'enfant, il ne réagit pas non plus par choix délibéré puisqu'il faudrait pour cela qu'il préexiste à la conjoncture qui, précisément, conditionne sa venue à l'existence.

J'espère avoir éclairci ce qu'il faut entendre par « la relation précède l'individu » ou « la coexistence précède l'existence ». Je reviendrai sur la manière dont tout cela nous invite à repenser la question de l'être. Mais auparavant, puisque j'ai tissé autour du bébé une sorte de récit des origines, l'enquête doit se tourner vers d'autres récits des origines, ceux auxquels la tradition occidentale nous a habitués et qui véhiculent implicitement ou explicitement une certaine conception de l'individu.

Anciens récits des origines

Parmi ces récits, les uns nous rattachent à une origine céleste ; ce sont essentiellement les récits platoniciens sur l'origine de l'âme et le récit chrétien de la création et de la chute.

D'autres ne prennent en compte que nos origines terrestres :

– récits qui se veulent réalistes et dans lesquels il est question des « hommes préhistoriques » et des rudes débuts de l'humanité ;

– récits élaborés par la théologie et la philosophie et qui portent sur le passage de l'état de nature à l'état social ;

– romans tels que *Robinson Crusoé*, où l'on voit une ou plusieurs personnes accidentellement coupées de la société et recréant néanmoins un monde vivable.

Nous admettons généralement que ces récits sont des fictions. Mais nous ne les regardons pas pour autant comme étant mensongers, car nous y retrouvons, mêlées à des événements que nous jugeons fictifs ou même tout à fait invraisemblables, des représentations de l'homme et du monde généralement admises et qui semblent même évidentes. Nous acceptons d'autant mieux ce noyau d'évidence que nous ne sommes pas dupes de la gangue de fiction qui les enrobe. En fait, rassurés par la distance consciente que notre esprit critique instaure entre ces récits et nous, *nous restons plus ou moins inconscients de la familiarité et de la croyance qui continuent de nous lier à eux*.

Penchons-nous, pour commencer, sur un type de récits qui s'oppose directement à la vision chrétienne de l'origine de l'humanité, et qui se présente comme réaliste ou même comme matérialiste. La tâche m'est facilitée du fait qu'un de mes collègues du CNRS, Wictor Stoczkowski, leur a déjà consacré une étude[2].

Les récits naturalistes des origines de l'homme se donnent comme un ensemble de conjectures fondées sur des faits. Par leur caractère réaliste et éclairé, ils s'opposent au livre de la Genèse auquel ils n'accordent évidemment aucun crédit. Stoczkowski montre à son tour, et de manière convaincante, que leurs prétentions ne sont guère fondées. L'auteur ne procède pas en évoquant des faits nouveaux, soulevant ainsi des objections contre ces récits naturalistes ; il se contente de montrer que ceux-ci constituent un simple recyclage de récits plus anciens qui ne doivent rien à l'observation des faits. L'auteur commence

2. W. Stoczkowski, *Anthropologie naïve, anthropologie savante. De l'origine de l'homme, de l'imagination et des idées reçues,* CNRS éditions, 1994.

par constater que, de la France jusqu'à la Russie, les manuels scolaires européens présentent la même conception de la préhistoire. Le temps des origines est le Paléolithique, époque où les hommes sont censés vivre dans l'isolement, chacun condamné à une vie précaire au milieu d'une nature hostile. C'est donc pour des raisons utilitaires qu'ils vont s'organiser en société. Ils se regroupent pour se défendre contre les bêtes sauvages et pour chasser. Ils apprennent à façonner des outils, à maîtriser le feu et à construire des abris. Ignorant les causes des phénomènes naturels, ils ne peuvent en donner que des explications illusoires, c'est-à-dire religieuses. Les philosophes des Lumières (notamment Voltaire, Helvétius, d'Holbach), ayant adopté ce récit « éclairé », le diffusèrent ; mais eux-mêmes s'inspiraient du *De natura rerum* de Lucrèce (I^er^ siècle après J.-C.), un poème qui était leur livre de chevet. De fait, si on relit le livre V, on ne peut que donner raison à Stoczkowski. On y retrouve bien le tableau pitoyable de la vie des premiers hommes : errante, isolée, exposée aux bêtes féroces. On assiste à leurs progrès : vêtements de peaux de bête, découverte du feu, invention du langage, premiers liens sociaux. Et on trouve l'explication des croyances illusoires qui leur ont survécues. « La vision des origines pitoyables, poursuit Stoczkowski, se maintient dans la culture européenne depuis plus de deux millénaires. Ses images fondamentales, largement répandues dans la pensée naturaliste depuis la moitié du XVIII^e^ siècle, triomphèrent au siècle suivant, devenant alors le noyau même de la théorie évolutionniste. » Ce tableau d'un âge d'or à rebours, qui convenait à une idéologie du progrès, fut donc sans cesse repris. Par d'Holbach, Herbert Spencer, Engels, James Frazer et bien d'autres, sans oublier le Parti Communiste d'Union Soviétique ; et, ajouterai-je,

dans des films (*La Guerre du feu*) ou des bandes dessinées (*Rahan*).

Stoczkowski indique que certains éléments du récit de Lucrèce se trouvent déjà chez l'historien Polybe (IIe siècle avant J.-C.). De fait, Polybe explique qu'étant donné leur faiblesse physique, les hommes ont dû se regrouper ; il présuppose donc qu'ils vivaient d'abord isolés les uns des autres[3]. Mais on peut remonter plus loin. En effet, dans la *République* et le *Protagoras*, Platon propose déjà une réflexion sur l'origine de la cité, qui se confond pour lui avec l'origine de la société.

« Ce qui donne naissance à une cité, dit-il dans la *République*, c'est… l'impuissance où se trouve chaque individu de se suffire à lui-même ». « La multiplicité des besoins assemble en une même résidence un grand nombre d'associés et d'auxiliaires ; à cet établissement commun nous avons donné le nom de cité ». « Jetons par la pensée les fondements d'une cité ; ces fondements seront, apparemment, nos besoins »[4].

Dans le *Protagoras*, le schéma est sensiblement différent : les inventions techniques viennent avant la vie en société. Voyant les hommes nus et démunis, Prométhée leur apporte le feu (qu'il dérobe à Héphaïstos), et la connaissance des arts du feu (empruntée à Athéna). Une fois en possession de « son lot divin », l'homme « eut bientôt fait, grâce à la science qu'il avait, d'articuler sa voix et de former les noms des choses [pour désigner le langage, Lucrèce utilisera lui aussi l'expression « les noms des choses »], d'inventer les maisons, les habits, les chaussures, les lits, et de tirer les aliments du sol. Avec ces ressources, les

3. Polybe, *Histoire*, Livre VI, II, 5, Gallimard, « La Pléiade », 1970, p. 472-473.
4. Platon, *La République*, 369 b et suiv.

hommes, à l'origine, vivaient isolés, et les villes n'existaient pas ; aussi périssaient-ils sous les coups des bêtes fauves, toujours plus fortes qu'eux ». Les hommes cherchèrent alors à se regrouper. « Mais quand ils s'étaient rassemblés, ils se faisaient du mal les uns aux autres, parce que la science politique leur manquait, en sorte qu'ils se séparaient de nouveau et périssaient. Alors Zeus, craignant que notre race ne fut anéantie, envoya Hermès porter aux hommes la retenue et la justice, pour servir de règles aux cités et unir les hommes par les liens de l'amitié »[5].

Dans le *Protagoras* survit un trait que l'on trouve avec une grande fréquence dans les récits recueillis par des ethnographes un peu partout dans le monde : ce qui humanise les humains ne saurait avoir été créé par eux-mêmes, c'est quelque chose qui les dépasse, quelque chose qu'ils reçoivent et dont l'origine est donc plus ou moins divine. Une telle conception est évidemment absente des versions naturalistes. Mais – il est important de le noter – elle disparaît aussi dans la version chrétienne de l'origine de l'homme : directement créés par Dieu, Adam et Ève sont d'emblée pleinement humanisés ; de sorte que dans la perspective chrétienne les techniques et la vie en société ne sauraient être un « lot divin » ; ce ne sont que des productions humaines.

En revanche, le *Protagoras* comme la *République* comportent déjà deux traits ou plutôt deux croyances modernes : *primo*, les hommes n'ont pas toujours vécu en société, et *secundo*, c'est pour des raisons d'utilité que les hommes s'assemblent (dans la *République*, pour subvenir à leurs besoins en organisant la division du travail ; dans le *Protagoras*, pour lutter contre les bêtes féroces).

5. Platon, *Protagoras*, 321-322.

Le premier motif narratif (à l'origine, les hommes ne vivaient pas en société) demande à être précisé. Ce motif en effet n'a pas en lui-même un sens qui annonce et prépare notre modernité. C'est seulement lorsqu'il s'associe au second trait (les hommes ont formé des sociétés pour des raisons d'utilité) qu'il prend ce sens. Considérée en elle-même, l'opposition entre vie en société et état de nature (avec une illustration de cet état située dans un passé plus ou moins mythique) constitue en effet une représentation quasiment universelle. Cette opposition est généralement mise en scène de manière à montrer que la condition humaine est ambiguë et problématique. Dépeint comme idyllique, l'état de nature permet de souligner les maux dont souffrent les humains dans leur état social, maux dont les bêtes et les dieux sont exempts ; et il permet en même temps de poser que ce qu'il y a de bon en eux s'enracine dans un fonds naturel. Dépeint au contraire comme sauvage, brutal et prédateur, l'état de nature fait ressortir par contraste l'idée que l'homme doit son humanité à la vie en société et à la culture (au sens où les anthropologues emploient le terme). L'état de nature mythique comporte donc deux versants : âge d'or et sauvagerie. Tantôt l'un domine aux dépens de l'autre (on a alors deux visions dont les partisans respectifs se combattent) ; tantôt les deux aspects se trouvent mêlés dans un même tableau. Cette ambiguïté, qui est liée à celle que les êtres humains perçoivent dans leur propre condition, a été soulignée et analysée en détail par Jean-Pierre Vernant à propos des récits de la Grèce ancienne[6]. L'âge d'or,

6. Voir J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, 1974, réédition Seuil, « Points », 1992.

comme l'Éden biblique, est placé sous le signe de la cueillette : pas d'agriculture, pas de mise à mort des animaux. L'autre face de l'état de nature a au contraire pour emblème les Cyclopes, qui mangent les hommes tout crus. Et pourtant, dans ce tableau de la sauvagerie on trouve aussi des éléments idylliques puisque la terre donne sans travail tout ce dont les Cyclopes ont besoin. Inversement, les peintures de l'âge d'or peuvent comporter des traits de sauvagerie et de bestialité.

On pourrait aussi bien évoquer l'exemple de la Chine ancienne où l'on retrouve ces deux versants, l'un placé sous le signe du végétal (la force de vie se manifeste dans les plantes sans nuire à leur coexistence), l'autre sous le signe du tigre. « Les deux visions qui semblent antithétiques, écrit Jean Lévi, sont en réalité complémentaires ; la sauvagerie n'est que l'autre face de l'âge d'or, et des images paradisiaques viennent éclairer la sombre peinture des premiers âges de l'humanité que brossent les traditionalistes ; inversement, le tableau de l'âge d'or des taoïstes se nuance de scènes sauvages »[7].

Ces brefs rappels suffisent à montrer que les antiques tableaux d'un état de nature, s'ils ont pu servir différentes visions de la condition humaine, en tout cas ne servaient pas à soutenir l'idée que l'individu précède la société. Chez Aristote, par exemple, l'idée d'un homme à l'état de nature est encore inconcevable, tout simplement parce qu'en dehors de la vie en société, l'être humain n'est pas un être humain. L'état social est naturel à l'homme, dit-il dans les premières pages de la *Politique*, la cité

7. J. Lévi, « Le tigre et le fonctionnaire » dans *Le Genre humain*, n°12, *Les Usages de la nature*, 1985, p. 153.

est antérieure à chacun de nous, de sorte que celui qui ne connaît pas la vie en société est soit une bête, soit un dieu[8].

Précisons toutefois, que même si dans sa *Politique*, Aristote reproche à Platon d'avoir soutenu que les hommes ont formé des cités pour des raisons d'utilité[9], au chapitre IX de l'*Éthique à Nicomaque*, il le rejoint sur ce point et esquisse une vision fonctionnaliste de la société. On peut en conclure que chez Aristote l'ancienne vision de la condition humaine ambiguë et problématique subsiste encore, mais que commence à se développer la vision nouvelle de l'individu doué de raison et de volonté. C'est cette seconde vision que le christianisme encouragera ; rien d'étonnant puisque la bonne nouvelle du Salut est là précisément pour résoudre le caractère problématique de la condition humaine. Même si l'homme est séparé de Dieu par l'abîme du péché, il n'en a pas moins été créé à son image. Et comme le Dieu chrétien est une personne, l'homme est lui aussi une personne, un individu doté d'une âme qui subsiste par elle-même. Cet homme, par conséquent, *préexiste à son entrée dans l'état social.*

On pourrait dire (en simplifiant, bien sûr) que pour un païen il était possible, à la rigueur, de relativiser la société à laquelle il appartenait dans la mesure où il savait que les habitants de telle autre cité obéissaient à d'autres lois que lui ; mais il lui était impossible de concevoir son être d'homme hors liens sociaux. Le christianisme, en couronnant une évolution amorcée par le platonisme, permet de s'imaginer être soi indépendamment des liens sociaux empiriques. La représentation d'un être-soi hors

8. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253 a.
9. *Idem*, IV, 4, 1291 a.

liens sociaux (quelque nom qu'on lui donne : âme, conscience, for intérieur, pouvoir de penser par soi-même, sujet) est la représentation d'un soi qui transcende la dépendance à laquelle l'expose la vie matérielle et sociale. D'où l'accent qui est alors placé sur les formes de dépendance matérielle (les besoins) sur l'utilité, puisqu'ils permettent de ramener l'interdépendance sociale au niveau de l'avoir et d'en exonérer l'être, le cœur même de la personne.

De telles conceptions tirent une part du pouvoir qu'elles ont sur nous du fait qu'elles nous proposent une forme de résolution de la discordance entre le visible (les choses et les autres qui nous entourent) et l'invisible (la conscience de soi), discordance dont nous souffrons tant. Elles constituent une sorte de super-pont, pour reprendre une expression utilisée précédemment, qui offre à l'absolu de la conscience de soi le fondement substantiel dont elle manque et l'assure d'une réalité capable de rivaliser avec celle du monde visible. Les représentations de soi auxquelles nous sommes ainsi invités à croire ne se fondent donc pas sur l'observation du monde visible (examinées de ce point de vue, elles ne sont tout simplement fausses). Mais cela ne ruine pas leur crédibilité, puisque celle-ci repose directement sur la conscience que nous avons de nous-mêmes, ou plus exactement sur notre sentiment spontané que *je* est un absolu. Autrement dit, ces doctrines répondent bien à notre désir narcissique de jouir d'une certitude de soi qui nous fasse oublier notre profonde dépendance à l'égard du monde des autres.

La complicité que les représentations d'un être-soi hors liens sociaux entretiennent avec nos propensions narcissiques spontanées explique le fait que même lorsqu'on écarte les conceptions spiritualistes ou religieuses comme le font les récits naturalistes

ou matérialistes des origines de l'homme, ces représentations n'en persistent pas moins. Comme je l'ai déjà souligné à propos de Marx, matérialisme et spiritualisme ont partie liée. C'est ainsi, par exemple, que la conception utilitariste de la société proposée par Platon dans la *République* ne contredit aucunement la doctrine sur l'origine céleste de l'âme qu'il expose dans le *Timée*, le *Phèdre* ou le *Banquet*; elle en est au contraire le complément, comme elle le sera aussi dans la pensée moderne. De même, les récits naturalistes des origines de l'homme proposés par Lucrèce et par ses successeurs ont beau nier l'origine céleste de l'âme, ils n'en conservent pas moins (mais évidemment sans le dire) le bénéfice que celle-ci apporte, c'est-à-dire la croyance qu'un individu est déjà humain avant d'avoir noué des liens sociaux avec ses semblables.

En somme, la conception chrétienne et la conception matérialiste de l'homme renversent *toutes deux* le sens que le paganisme conférait à la distinction entre état de nature et état social. Cette distinction, pour le paganisme, était inséparable d'une conception tripartite de l'échelle des êtres : bêtes, hommes, dieux. Une conception dans laquelle l'étage humain correspondait à l'état social, alors que l'état infra ou supra social était celui des bêtes ou des dieux. Nous avons vu que dans le christianisme, la frontière qui sépare l'homme de Dieu étant perméable, l'homme est fait homme par Dieu et non par la vie en société. Dans le tableau naturaliste des origines pitoyables de l'homme, cette frontière est carrément supprimée (Dieu n'existe pas ou n'est que le grand horloger de l'univers). L'homme semble ramené à ses origines animales. Mais en réalité, c'est un animal prométhéen : il n'est pas fait homme par la vie en société, il se fait lui-même en faisant la société et en la perfectionnant. Comme l'écrit Michèle Duchet

à propos de l'anthropologie des Lumières, « L'histoire de l'humanité devenait une nouvelle Genèse où le monde civilisé représentait une nouvelle Création, dont l'homme devenait le Créateur, à la place de Dieu »[10].

Vers un nouveau récit

Si je me suis efforcé de donner un aperçu de ces conceptions spontanées, c'est pour permettre au lecteur de confronter celles-ci aux conceptions de nos origines qui, elles, ont été élaborées à partir de l'étude des faits. Ces dernières peuvent être réparties en deux grands domaines. Le premier, nous l'avons vu, correspond à l'étude des nourrissons. Le second, à l'étude du comportement des singes, et notamment des questions qui se posent autour des rapports entre éthologie animale et éthologie humaine. Il est un point essentiel sur lequel l'étude des nourrissons et celle des singes supérieurs convergent et viennent contredire nos conceptions spontanées. On pourrait exprimer ce point en disant que *l'état de nature, c'est l'état social* – autre manière de dire que la relation précède l'existence de soi.

À propos de ce que j'ai appelé le « lieu d'être » du bébé, j'ai rappelé que celui-ci est avant tout une représentation qui se forme dans l'esprit des parents, une représentation hautement socialisée, faisant intervenir des noms de parenté et des institutions sociales (comme par exemple l'état civil). De ce point de vue, la personne du bébé pourrait être considérée comme une

10. M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Albin Michel, 1995, p. 277.

fiction à laquelle croient les adultes qui l'entourent, une fiction qui devient réalité parce qu'ils y croient. Toutefois, bien qu'il arrive que des animaux de compagnie bénéficient de la même croyance et, en conséquence, soient traités comme des humains, cela ne suffit pas à faire que leur personne fictive devienne personne réelle. Ce constat banal nous rappelle que le nourrisson humain est équipé de manière innée de possibilités qui vont à la rencontre de celles que les parents leur prêtent. En fait, les bébés manifestent davantage de compétences innées pour entrer en relation avec des personnes que pour entrer en rapport avec les choses. Comme l'écrivait Colwyn Trevarthen dans un article sur « Les activités innées du nourrisson » (dont les grandes lignes sont confirmées par des travaux plus récents), « l'intelligence humaine se développe, dès l'origine, comme un processus interpersonnel et… le développement de la conscience et la capacité d'agir volontairement en contrôlant l'environnement *sont une résultante et non une composante* de ce processus. L'un des premiers systèmes d'action… qui contrôle réellement le développement psychologique est celui qui permet aux enfants d'exprimer leurs intentions, leur intérêt et leur humeur à leur entourage. Là résident les fondements biologiques sur lesquels reposent toute la civilisation de l'homme et son évolution à travers les processus d'éducation. »[11]

Les bases innées du comportement relationnel de l'homme ne sont pas apparues brusquement durant la préhistoire de l'humanité, elles impliquent toute son histoire biologique, c'est-à-dire l'histoire des espèces animales dont il est issu.

11. Dans C. Trevarthen, *La Recherche en éthologie. Les comportements animaux et humains*, ouvrage collectif, Seuil, « Points », 1979, p. 47 (c'est moi qui souligne).

Un premier constat qui justifie cette affirmation, c'est que les différentes espèces de singes vivant toutes en société, il est inconcevable que des « hommes préhistoriques » aient jamais pu vivre isolés. Le second constat, c'est que les travaux effectués ces dernières décennies sur le comportement social des singes (en particulier sur les deux espèces les plus proches de l'homme, le chimpanzé et le bonobo) montrent que leurs interactions sont incomparablement plus fines et complexes que ne le laissait supposer la conception que nous nous faisons spontanément d'eux. Lorsque nous voyons des singes dans un zoo, leurs interactions nous paraissent être le fait du hasard. Comme nous n'avons pas appris à les observer, elles nous semblent assez rudimentaires. En outre, comme nous ne distinguons pas les individus les uns des autres, nous croyons qu'eux aussi n'identifient pas leurs congénères. Si la vision qu'en ont les chercheurs est si différente, c'est avant tout parce qu'ils observent régulièrement le même groupe. Ils apprennent ainsi assez vite à reconnaître chaque animal. Du coup, ils sont en mesure de constater que les singes en font autant et ils pénètrent ainsi progressivement dans toutes les complications d'une vie de village. Ils se familiarisent avec l'organisation sociale, qui varie considérablement selon l'espèce considérée (par exemple, chez les macaques rhésus, les membres du groupe adoptent avec chaque femelle un comportement qui tient compte non seulement de certains traits propres à celle-ci, mais de la plus ou moins grande importance sociale de sa mère ; tout se passe donc comme si les mères macaques transmettaient leur position sociale à leurs filles). Les chercheurs repèrent les sources de conflits ou les conduites d'apaisement propres à l'espèce étudiée, ils se familiarisent avec l'histoire spécifique du groupe qu'ils étudient : changements des individus occupant

les positions dominantes, modifications des alliances, tensions entre cohésion et affrontement, phases d'équilibre des forces ou au contraire de déséquilibre, voire de violence, etc.[12]

En publiant *L'Origine des espèces* (1859), Darwin avait porté un coup terrible au récit chrétien de la création (il faudra attendre 1996 pour que l'Église catholique accepte le darwinisme. En revanche, *L'Origine des espèces* laissait à peu près intact le récit prétendument naturaliste sur les origines de l'homme. C'est ainsi, par exemple, que l'attention prêtée par Freud à Darwin ne l'empêche aucunement de reprendre tel quel ce récit : si la culture est supprimée, écrit-il dans *L'Avenir d'une illusion*[13], « ce qui subsiste alors, c'est l'état de nature », un état qui a l'avantage de lever toute contrainte, mais qui, dit-il, présente en fait des inconvénients plus graves que l'état social, car la nature nous fait courir toutes sortes de dangers. « C'est précisément à cause de ces dangers dont la nature nous menace que nous nous sommes rassemblés et que nous avons créé la culture qui doit aussi, entre autres, rendre possible notre vie en commun ».

Les recherches en éthologie et en primatologie renvoient au domaine de la fiction les histoires de brutes préhistoriques vivant isolées ou en hordes et contrastant en tout point avec l'homme civilisé. En montrant que le soubassement sur lequel s'est développée la vie sociale des humains n'est pas un état pré-social mais la vie sociale des primates, ces recherches obligent à abandonner à son tour le récit « matérialiste » des origines de l'homme.

---

12. Plutôt que d'indiquer ici des articles spécialisés, je préfère renvoyer le lecteur aux ouvrages de Frans de Waal, un auteur qui joint à ses compétences de primatologue un talent de vulgarisateur (*La Politique du chimpanzé*, éd. du Rocher, 1987, *De la réconciliation chez les primates*, Flammarion, 1992, *Le Bon singe*, Flammarion, 1997).
13. Dans S. Freud, *Œuvres complètes*, vol. XVIII, PUF, 1994, p. 155.

S'interroger sur l'origine de la société n'a pas de sens puisque la vie en société précède de plusieurs millions d'années l'apparition de *l'homo* sapiens. Il n'y a donc pas à distinguer entre un état de nature et un état social, mais entre deux niveaux de l'état social : le premier dans lequel il se transmet par les gènes, le second dans lequel cette transmission, à la fois génétique et culturelle, implique une coévolution des gènes et de la culture. Le milieu auquel l'organisme doit s'adapter n'est pas seulement le milieu physique, c'est également le réseau de ses relations avec les membres du groupe auquel il appartient. La vie en société a exercé une « pression de sélection » sur nos ancêtres hominiens, contribuant ainsi à l'évolution biologique de leur cerveau et au développement de la culture.

La distinction entre nature et culture est donc à prendre avec des pincettes. Les supports de transmission de la culture sont pour une large part extra corporels. Mais cela ne permet pas d'affirmer que ce qui est culturel échappe par là même au règne de la nature. Opposer nature et culture est souvent une manière de sauvegarder une forme de dualisme.

Grâce au fait que les langues humaines *représentent* (elles parlent de quelque chose, que ce quelque chose existe, n'existe pas, n'existe plus ou n'existe pas encore), il nous est possible, à la différence de nos ancêtres animaux, d'avoir des conversations avec nos semblables, de parler de quelque chose avec eux. Mais ces remarquables performances cognitives ont un prix. Car nous voilà du même coup *obligés* de parler de quelque chose. Cette nécessité entraîne – au plan, non de la connaissance, mais de l'existence – deux conséquences.

Première conséquence. Le langage humain nous permet, lorsque nous parlons, lorsque nous pensons, d'avoir une conscience

relativement claire de ce que nous disons ou pensons à propos de quelque chose. En revanche, le langage se révèle beaucoup moins efficace quant à nous rendre conscients de ce qui se joue dans nos interactions avec les autres. Nos ancêtres animaux, n'étant pas absorbés comme nous par un écran envahissant de représentations et un inventaire de choses, étaient plus immédiatement sensibles au jeu complexe des interactions qui les liaient à leurs congénères. On aurait pu croire que leur langage, en se complexifiant et en se raffinant, permette d'atteindre une vive conscience de ce champ de réalité. Mais le développement du langage ne s'est pas fait en priorité dans cette direction ; il s'est plutôt développé dans le sens d'une nomenclature de plus en plus fine des qualités, des actions et des choses sensibles (noms de plantes, par exemple, dans les sociétés qui vivent de cueillette, ou couleurs du pelage des vaches chez les pasteurs) et dans le sens d'une désignation de représentations qui ne sont pas données dans la nature mais dont les mots parlent comme si elles l'étaient (génies, ancêtres, divinités, noms de parenté, formes géométriques, nombres, etc.). Pour essayer de parler de ce qui se passe entre nous et les autres, nous sommes obligés d'utiliser des métaphores, de détourner les mots, et nous devons constater qu'en dépit de ces efforts, les contours de ce dont nous essayons de parler restent incomparablement plus flous que les contours des choses auxquelles s'appliquent naturellement les mots.

Ainsi, quand on parle, c'est déjà beaucoup si on sait ce qu'on dit ; on ignore en bonne partie ce qu'on fait, pourquoi on le fait et ce à quoi on réagit. Il ressort de tout cela que la question de savoir si nous avons ou non un inconscient est scientifiquement sans intérêt. Au plan scientifique, il n'y a aucune difficulté

à admettre que le cerveau fonctionne sans la conscience ; la question, c'est de savoir comment une (petite) part de l'activité mentale a pu devenir consciente.

Deuxième conséquence du fait que parler, c'est parler de quelque chose. Ce quelque chose, nous l'avons déjà vu, est toujours aussi quelque chose à quoi on se raccroche pour exister. Seule la personne de Dieu, telle que nous nous plaisons à l'imaginer, trouve sa plénitude en elle-même. On dit parfois de quelqu'un qu'« il est plein de lui-même » ; l'expression ne dément pas, mais confirme au contraire le fait que la personne humaine ne peut remplir par elle-même son propre vide. Aussi, puisqu'on ne devient soi que grâce à ce qui n'est pas soi, authenticité et aliénation ne s'opposent pas comme le bien au mal, contrairement à ce que l'idéologie moderne nous invite à croire. Seulement, il y a des manières heureuses de se donner à ce qui n'est pas soi ou d'être pris par ce qui n'est pas soi, et des manières vaines, voire désastreuses.

22.
Une conception séculière de l'individu et de la société fondée sur des bases théologiques

Continuons à examiner les récits européens sur l'origine de l'homme et de la société. Dans ce chapitre, nous allons nous pencher sur les théories philosophico-juridiques qui prennent appui sur l'idée d'un état de nature, d'un droit naturel et d'un contrat social.

Les Droits de l'homme : quelles justifications sous-jacentes ?

J'étais en train de me demander comment j'allais aborder ce domaine lorsque je suis tombé sur un excellent article de la *New York Review of Books* consacré à la déclaration universelle des Droits de l'homme de 1948 [1]. La référence aux Droits de l'homme est devenue, selon l'expression d'Elie Wiesel, « une

1. M. Ignatieff, « Human Rights : the Midlife Crisis », *The N. Y. R. of B.*, 20 mai 1999.

religion séculière mondiale ». Cette conviction minimale semble avoir pris la place des principes de la religion naturelle qui, à en croire les missionnaires chrétiens, se trouvaient inscrits dans l'âme de tous les hommes. Cependant, comme Michael Ignatieff le rappelle, lorsque Eleanor Roosevelt réunit un comité international chargé d'élaborer cette déclaration, des divergences inconciliables ne tardèrent pas à se manifester, opposant par exemple un Chinois confucéen à un disciple de Thomas d'Aquin, ou différents membres du comité à la délégation brésilienne. Celle-ci proposait de déclarer dans l'article 1 que les hommes « sont créés à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Cette manière de justifier l'affirmation que « Les êtres humains sont nés libres et égaux en dignité et en droits » figurait déjà explicitement dans la Déclaration d'indépendance des États-Unis rédigée en 1776. Elle se bornait à reprendre l'argument théologique essentiel sur lequel était fondée l'anthropologie qui, au cours des siècles, avait permis d'élaborer l'idée que chaque homme possédait par nature et en tant qu'individu des droits fondamentaux. Mais si le sens moral des différents membres du comité était satisfait par l'énoncé de ces droits, la justification théologique qui avait historiquement soutenu ces droits heurtait les convictions de beaucoup d'entre eux. Dans le but de parvenir à un consensus, on renonça donc à justifier ce qu'on affirmait. Comme l'a noté le philosophe Charles Taylor, les droits de l'homme « étaient mieux à même de voyager si on laissait de côté certaines de leurs justifications sous-jacentes »[2].

2. J'ai étudié de manière plus précise la question du fondement des Droits de l'homme dans *Où est passé le bien commun ?*, Mille et une nuits, 2010, chapitres II, III et IV.

Certes il était souhaitable de parvenir à l'accord le plus large. Malheureusement, un tel accord impliquait que la Déclaration doive être acceptée par tous, mais à la condition que personne ne demande ce qui la justifie. Cela revenait à l'imposer d'autorité, quitte à déclarer « bons » ceux qui l'acceptaient et « méchants » ceux qui la contestaient. Notre pensée sécularisée et prétendument rationnelle accusait ainsi une régression intellectuelle considérable par rapport à l'apologétique chrétienne qui, elle, avait déployé d'immenses efforts (le meilleur exemple en est sans doute la *Somme contre les Gentils* de Thomas d'Aquin) afin de produire des arguments rationnels susceptibles de convaincre Païens, Juifs ou Musulmans.

On a beau faire, la délicate question de ce qui fonde les droits de l'homme est donc inévitable. Il y a deux manières d'y répondre. Ou bien on s'attache à justifier les formulations mêmes qui ont été adoptées et qui portent évidemment la marque de la culture occidentale. Auquel cas on est conduit à soutenir le caractère universel des fondements théologiques de ces formulations (c'est ainsi qu'un théologien de Princeton estime que les Droits de l'homme ne peuvent se fonder que sur l'idée de Dieu ou au moins de « lois morales transcendantes »). Ou bien on se contente de prendre appui sur un sentiment moral généralement partagé, qui incite à penser qu'il ne faut pas faire aux autres le mal qu'on ne voudrait pas qu'ils nous fassent. Ce précepte ayant déjà été formulé par Confucius un demi-millénaire avant Jésus-Christ[3], il est alors raisonnable de penser que ce sentiment moral ne se fonde pas sur la foi monothéiste, qu'il ne procède pas d'un parti

3. *Les Entretiens de Confucius*, trad. P. Ryckmans, Gallimard, 1989, p. 87 ; voir également p. 31 et 38.

pris spécifiquement occidental et qu'il constitue donc une base transculturelle.

Mais cette seconde option ne résout pas la question du fondement des Droits de l'homme ; ceci, pour deux raisons. D'abord, le fait qu'il existe un sentiment moral largement partagé offre certainement un terrain d'accord, mais ne nous explique toujours pas *pourquoi* il faut se plier aux exigences morales. Ensuite, la Déclaration des Droits de l'homme en appelle, certes, à un sentiment moral général, mais elle ne se limite pas à cela : les formulations adoptées coulent ce sentiment moral dans un moule juridique spécifique.

En somme, si le monde occidental veut convaincre la planète du bien-fondé des Droits de l'homme tels qu'il les a conçus, il lui faut assumer les présupposés anthropologiques et théologiques qui en soutiennent les formulations (et notamment l'usage particulier du terme de *droits* dans l'expression « Droits de l'homme »). Si, en revanche, il veut éviter de prendre appui sur ces présupposés, alors il doit reconnaître que la formulation qu'il a donnée de ces « Droits » relève de sa propre tradition et n'a de valeur universelle que dans la mesure où elle en appelle à un sentiment moral partagé par tous les hommes de bonne volonté.

Cette alternative témoigne bien de la difficulté devant laquelle se trouve aujourd'hui placée la pensée occidentale, héritière d'un individualisme qui se veut séculier, mais qui a été élaboré sur des bases théologiques. La difficulté a été très justement pointée par John Dunn dans le livre qu'il a consacré à *La Pensée politique de John Locke* : « Nous avons fini, écrit-il à propos des racines théologiques de notre libéralisme, par accepter la théorie politique de Locke dans sa définition la plus générale, mais, ce faisant,

nous avons écarté d'un geste ferme les seules raisons qui la faisaient paraître acceptable aux yeux de Locke. Il est difficile de croire que cette combinaison réponde exactement à nos besoins actuels ». Une conception réellement séculière, estime John Dunn, reste encore à élaborer[4].

J'aimerais donc, dans ce chapitre (qui, malheureusement, risque d'être un peu austère), examiner le modèle, à la fois narratif et théorique, qui fait appel à l'idée d'un état de nature et d'un contrat social, modèle qui a fortement contribué à élaborer la conception moderne de l'individu et de la société.

État de nature/contrat social : pourquoi ce paradigme perdure

Commençons par un bref rappel historique. En Europe, durant la longue période où la transmission des savoirs écrits a été dominée par l'Église (notamment du fait que celle-ci contrôlait les universités), Rome était en mesure de mobiliser à son service des compétences juridiques et théologiques sans égal. Toutefois, comme on sait, les pouvoirs temporels se sont montrés de plus en plus capables de rivaliser avec le clergé, en particulier dans le domaine de la pensée juridico-politique. Étant donné la montée en puissance des États en Europe et la part de plus en plus grande prise par des laïcs dans les domaines du savoir et du pouvoir, on se représente généralement la naissance de la pensée moderne comme un processus de sécularisation. Vision qui, sans être fausse, conduit néanmoins à sous-estimer

4. J. Dunn, *La Pensée politique de John Locke*, PUF, 1991, p. 268 et 267.

les sources théologiques de cette pensée moderne. Sans doute la pensée et la forme de discours cultivées par les humanistes de la Renaissance puisent-elles délibérément à une autre source que la tradition théologique. Mais l'extraordinaire créativité de la philosophie à l'âge classique n'est cependant pas due à une rupture avec l'immense patrimoine élaboré et transmis par des gens d'Église ; elle est due au contraire au fait que les philosophes laïcs se sont approprié ses ressources, développant ainsi ce qu'on a appelé une « théologie séculière »[5].

Dans la pensée politique de l'Église (en particulier chez Saint Augustin), le récit du péché originel et de la déchéance de l'homme occupait une place essentielle. Justifiant la nécessité d'une autorité rectrice et contraignante, il contribuait ainsi à légitimer l'ordre théocratique de l'*Ecclesia*, à la fois Église et État. En tant qu'héritier de l'Empire romain, le pape, *pontifex maximus* et *verus imperator*, regardait les empereurs et les rois comme des sortes de ministres de l'Intérieur. À eux la *potestas*, mais à lui seul l'*auctoritas*. Bien entendu, les pouvoirs séculiers ne se pliaient pas sans réserve à cet ordre (comme en témoigne par exemple, à la charnière des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, le conflit qui opposa Philippe le Bel à Boniface VIII). Toutefois, il faudra attendre le seuil de l'âge classique pour que les premières théories de la monarchie absolue de droit divin remettent radicalement en cause la subordination des pouvoirs temporels à l'égard du

5. J'emprunte l'expression à A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVII^e^ siècle*, PUF, 1995, ainsi qu'à M.-F. Renoux-Zagamé, « Théologie sacerdotale contre théologie séculière : la question du droit divin des rois », dans l'excellent recueil publié sous la direction de Y.-C. Zarka, *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, PUF, 1999.

Saint Siège. Pour tenter de maintenir sa prééminence, la papauté s'appuiera sur toute une tradition théologique qui, depuis la lecture par Saint Thomas de la *Politique* d'Aristote en passant par Gilles de Rome, Jean de Paris ou Marsile de Padoue, avait pensé le niveau temporel du pouvoir politique comme résultant d'un ordre purement humain et « naturel » (par opposition à « surnaturel »). Au début du XVII^e^ siècle, des théologiens comme Bellarmin et Suarez se saisirent du même argument pour réduire les prétentions de Jacques I^er^ d'Angleterre qui se voyait en monarque de droit divin[6].

Dès lors que cette arme de combat avait été utilisée contre un roi protestant, pourquoi ne pas y recourir contre toute forme de monarchie absolue, catholique ou protestante ? Si l'on reconnaissait la légitimité d'une souveraineté venant « d'en bas », il devenait possible, au nom de celle-ci, de mettre en question le principe d'une légitimité venant « d'en haut ». N'était-ce pas déjà en s'appuyant sur l'argument d'un droit naturel des individus et d'un pouvoir politique également naturel qu'en 1539, dans sa *Leçon sur les Indiens récemment découverts*, le dominicain espagnol Vitoria avait déclaré que le pape n'était pas le « maître du monde » ?

À partir du XVII^e^ siècle (je simplifie évidemment beaucoup), des philosophes et des juristes laïcs dont l'attention était requise par la montée des États-nations et qui, pour nombre d'entre eux, étaient protestants, poursuivirent l'effort des théologiens qui s'étaient efforcés de penser la rationalité de l'ordre politique en regardant la société comme un établissement humain.

6. De religion anglicane, Jacques I^er^ persécuta les catholiques et les puritains.

Ces laïcs n'entendaient nullement attaquer la doctrine chrétienne : au contraire, c'était à celle-ci qu'ils devaient leur conviction que la société était faite par l'homme.

Aux yeux de l'Église, la fin ultime de la société étant le salut de ses membres, l'ordre social devait être pensé selon deux niveaux : celui des fins relatives liées à l'état présent de la condition humaine, et celui des fins dernières. L'ordre de la société terrestre se concevait donc selon un double éclairage : dans la mesure où la société relevait de l'ordre naturel, elle devait être organisée conformément aux lumières de la raison ; mais puisque la nature était elle-même soumise à un ordre surnaturel, la société devait nécessairement aussi s'ordonner par rapport à la Révélation. La pensée des philosophes et juristes laïcs, en se concentrant sur le niveau naturel et rationnel, s'engageait dans une voie ambiguë. D'un côté en effet, mettant entre parenthèses la Révélation et la question des fins dernières, elle s'affranchissait de la tutelle de l'Église ; mais de l'autre, en s'établissant sur un terrain que la théologie avait elle-même déjà défini et pensé, elle continuait à prendre appui sur certains de ses cadres fondamentaux. Ceci eut notamment pour conséquence qu'il lui fut impossible de concevoir la vie sociale comme une fin en soi.

Les récits sur les origines de la société (il faudrait dire plutôt : les « récits-théories » ou les « modèles ») produits par des philosophes ou des juristes aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles sont profondément marqués par cette ambiguïté. Pourtant, celle-ci passe souvent inaperçue. En effet, les présupposés par lesquels l'anthropologie politique moderne demeure fidèle à la théologie occupent l'arrière-plan de ces récits, tandis que les traits qui annoncent le rejet de l'ordre autoritaire et théocratique en faveur

des institutions démocratiques sollicitent davantage notre attention. Ainsi, l'idée de contrat, bien qu'elle reste liée à des présupposés théologiques, paraît s'en détacher dans la mesure où elle implique que le pouvoir légitime, au lieu d'avoir pour source un ordre immuable dont Dieu occupe le sommet, naît du consentement de ceux qui sont appelés à s'y soumettre, consentement résultant lui-même d'une évaluation rationnelle de ce qu'ils perdent et de ce qu'ils gagnent à s'engager dans le pacte social.

Le modèle *état de nature/contrat social* est toujours en vigueur aujourd'hui. John Rawls, par exemple, n'a pas cherché à rompre avec ce modèle mais au contraire à le perfectionner : « J'ai tenté, écrit-il dans la préface de sa *Théorie de la justice*, de généraliser et de porter à un plus haut degré d'abstraction la théorie traditionnelle du contrat social telle qu'elle se trouve chez Locke, Rousseau et Kant. »[7] De même, Robert Nozick, dans une perspective assez proche de celle de Rawls, estime qu'en philosophie politique, il convient de partir, comme le fait Locke, de l'état de nature. « Nous apprenons beaucoup, écrit Nozick, en voyant comment l'État pourrait s'être élevé » au-dessus de l'état de nature, « même si aucun État réel ne s'est jamais édifié de cette manière. »[8] Le modèle du contrat social, avec les conceptions du Droit naturel qui y sont associées, occupe donc encore une place fondamentale dans les représentations que nous nous faisons aujourd'hui de ce que sont l'homme et la société, par conséquent aussi dans la pensée politique et dans l'idéal d'émancipation de l'individu.

---

7. J. Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1987, p. 20.
8. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1974, p. 7 et 9.

Dans ce chapitre, j'examinerai d'abord les raisons pour lesquelles ce modèle est toujours en vigueur, puis je considérerai les « évidences », les partis pris sur lesquels il repose. Dans le chapitre suivant, substituant aux présupposés qui, aujourd'hui, se révèlent contestables d'autres qui sont mieux fondés, j'essaierai de montrer dans quelle direction ceux-ci nous entraînent.

Trois raisons me paraissent expliquer la persistance du modèle *état de nature/contrat social*. La première, c'est tout simplement que celui-ci est rarement étudié et interrogé en lui-même. Certes, de nombreux travaux s'efforcent de saisir les continuités et d'expliciter les bases de notre tradition[9]. Cependant, en général, les étudiants et les professeurs de philosophie ou de sciences politiques se proposent avant tout de comprendre la pensée élaborée par chaque auteur à partir de ce canevas. Chaque auteur, en effet, a écrit dans une conjoncture intellectuelle et politique spécifique, et a combattu des adversaires précis, de sorte qu'à partir de références communes, chacun a élaboré une pensée différente.

Quelques exemples illustreront cette diversité. L'état de nature tel que le décrit Hobbes au XVII^e^ siècle, alors qu'il est ébranlé par les désordres politiques que connaît l'Angleterre, ne doit pas grand-chose à l'idée d'un état originel supposé, mais beaucoup à la tradition augustinienne. C'est l'état de l'homme déchu tel qu'on peut l'observer aujourd'hui, non pas particulièrement chez des individus rustiques, mais aussi bien dans un milieu de

9. Je profite de l'occasion pour dire ma dette à l'égard des auteurs qui m'ont aidé à orienter mes lectures et à me former une vue d'ensemble : M.-D. Chenu, A. P. d'Entrèves, E. Gilson, G. de Lagarde pour l'histoire de la théologie politique ; M. Bastit, M. Villey, W. Ulmann pour le droit ; J.-F. Courtine, J. N. Figgis, E. Kantorowicz, P.-F. Moreau, G. H. Sabine, Q. Skinner pour la pensée politique.

cour. Un état dans lequel les amours-propres se heurtent les uns aux autres sans être contrebalancés par une sociabilité naturelle. Un état qui, par conséquent, se manifeste dans toute sa violence lorsqu'aucune contrainte instituée ne vient brider les individus pour instaurer entre eux une forme de coexistence stable. En revanche, à la fin du siècle, chez un auteur comme Locke, qui combat le principe d'une monarchie absolue de droit divin (Locke est un *whig* alors que son adversaire Filmer est l'idéologue des *tories*), les effets du péché originel se révèlent moins désastreux. La raison qui subsiste en l'homme ne se réduit pas à la faculté de calculer son intérêt à seule fin de se conserver soi-même, elle se présente également chez Locke (comme dans le traité que le juriste Pufendorf avait publié en 1672) sous la forme thomiste de loi naturelle, qui vient de Dieu et qui permet d'attribuer à l'être humain une sociabilité naturelle. De sorte que le droit de conservation – base du Droit naturel – ne dérive pas seulement chez Locke d'un état de fait (comme chez Hobbes ou comme chez Spinoza pour qui le droit naturel résulte simplement du fait que chacun, par l'effet d'une loi naturelle, tend à persévérer dans son être). Locke s'appuie sur les théologiens qui l'ont précédé : Dieu, en créant l'homme à son image, lui a fait obligation de veiller à sa conservation et à celle de ses semblables.

Au siècle suivant, Rousseau, avec un pessimisme qui n'est peut-être pas étranger à son éducation calviniste, reste fidèle à l'idée que l'état actuel de l'homme est un état de déchéance. Mais ce n'est plus le péché originel qui en est la cause, c'est la facticité des sociétés humaines. Comme le dit la première phrase de l'*Émile*, « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme ». L'état de nature

selon Rousseau n'est donc ni celui de Locke, ni celui de Hobbes. À ce dernier, Rousseau reproche d'avoir peint un homme en proie à « une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la Société »[10]. Pour remonter véritablement jusqu'à l'état de nature, il faut dépouiller « l'homme Sauvage » de tous les traits sociaux, y compris ceux que Locke lui attribue. Rousseau nous montre donc un être en quelque sorte pré-humain. Mais d'une plus haute complétude que l'homme actuel : solitaire au sein de la nature, il n'a « nul besoin de ses semblables » ; d'une ataraxie supérieure à celle du Stoïcien, il « se livre au seul sentiment de son existence actuelle » (ce tableau, où se déploie une sorte de rêverie incestueuse, répond à la profonde nostalgie maternelle qui sous-tend l'œuvre de Rousseau). L'homme de la nature étant ainsi conçu, le contrat social ne pouvait pas se limiter chez Rousseau au rôle qu'il jouait chez ses prédécesseurs : écarter le principe selon lequel « Tout pouvoir vient de Dieu » et fonder en légitimité un pouvoir politique venant « d'en bas ». Ce qui intéresse Rousseau n'est pas tant d'élaborer le principe de la souveraineté populaire que de concevoir comment l'individu pourrait entrer dans des liens sociaux sans pour autant se décompléter ou, comme on dirait aujourd'hui, sans s'aliéner. Car, pour Rousseau, même si le passage de la complétude à l'incomplétude est sans doute inéluctable et même, en un sens, nécessaire pour que « l'homme sauvage » devienne réellement un être humain, il n'en constitue pas moins une perte intolérable et une déchéance.

10. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, première partie, *Écrits politiques*, Gallimard, « la Pléiade », 1964, p. 153.

On pourrait multiplier les exemples. On verrait ainsi que la problématique de chaque auteur, juriste ou philosophe, n'est pas toujours facile à cerner parce que sa spécificité peut nous être voilée par la reprise de termes et de notions empruntés à ses prédécesseurs. Il n'est donc pas étonnant que l'enseignement universitaire se focalise souvent sur un type de vérités qui, aux yeux du non-spécialiste, paraît secondaire : celui-ci aimerait voir figurer au premier plan la question « qu'est-ce que l'homme ? » et non pas celle de savoir quelle est la véritable pensée de tel philosophe sur ce qu'est l'homme. Il reste pourtant que toute formation sérieuse doit en passer par ce dernier type de questions.

La seconde raison qui explique que l'on continue de réfléchir aujourd'hui à partir du modèle *état de nature/contrat social*, c'est que celui-ci reste imperméable aux critiques qui lui ont été adressées à partir des faits. Ces critiques, qui s'échelonnent depuis le XVII^e^ siècle jusqu'à nos jours, rejoignent à certains égards celles que, dans le chapitre précédent, j'ai adressées au récit sur l'origine de l'humanité. Norbert Elias en reprend l'essentiel dans *La société des individus*. « On dirait, écrit-il, que tous les adultes lorsqu'ils se penchent sur leur origine oublient sans le vouloir que tous les adultes ont été des petits enfants quand ils sont venus au monde ». Et il ajoute que « l'une des conditions fondamentales de l'existence humaine est l'existence simultanée de plusieurs êtres humains en relation les uns avec les autres »[11].

L'idée d'un état de nature a un double statut, narratif et théorique. En tant que *récit*, elle se présente souvent comme une reconstitution historique. En tant que *théorie*, elle prétend

11. N. Elias, *La Société des individus*, Fayard, 1991, p. 56-57.

ressaisir la nature de l'homme. Il est facile de montrer que le *récit* est faux (c'est ce qu'ont fait Elias et bien d'autres avant lui), mais cette démarche laisse intacte la *théorie* de la nature humaine. Les auteurs contemporains qui défendent le modèle *état de nature/contrat social* ont beau jeu de citer, par exemple, les précisions qu'apporte Rousseau avant de se livrer à une peinture détaillée de l'état de nature. Il s'agit, écrit celui-ci dans les premières pages de son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, d'un état « qui n'a peut-être point existé » mais « dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes ». Son intention, ajoute-t-il, est d'« éclaircir la Nature des choses », mais non d'en « montrer la véritable origine » ; aussi, *laissant de côté les faits et les vérités historiques, c'est par le raisonnement*, dit-il, qu'il va remonter jusqu'à l'état de nature, comme font les physiciens qui reconstituent la formation du monde en en retraçant la genèse *rationnelle* et non la genèse *historique*. En apportant ces précisions (qui n'entament donc en rien sa conviction de toucher à la vérité), Rousseau fournit d'avance au lecteur le moyen de le suivre dans la séduisante rêverie d'un état de nature sans que pour autant ce lecteur puisse se reprocher d'être crédule. D'autres avant Rousseau, comme Locke ou Pufendorf, l'avaient souligné : les humains n'ont sans doute jamais connu un pur état de nature ; néanmoins, peindre cet état, c'est ressaisir leur nature véritable.

Cette distinction, qui peut paraître spécieuse, vise à séparer la fiction narrative de la vérité sur la nature humaine véhiculée à travers cette fiction. En prenant ses distances avec l'imagerie par laquelle l'idée d'un état de nature se montrait encore tributaire des récits sur les premiers hommes (celui de Lucrèce en particulier), on s'autorise à conserver, comme le fait Rawls, le concept d'un sujet rationnel, extérieur à la société et occupé

à concevoir les critères auxquelles celle-ci devrait répondre pour que lui-même ou tout autre sujet rationnel s'y engage de son plein gré et sans réserves.

Ainsi, dans un texte intitulé « État de nature et fiction », Charles Zarka conclut-il que « la fiction dans le discours politique moderne est clairement reconnue et posée comme telle ». « La fiction, ajoute-t-il, est le mode par lequel la pensée moderne importe sur le plan politique un type d'écart que la science moderne a établi entre le discours physique et la réalité physique. »[12] Somme toute, Zarka considère, comme Nozick, que si la référence à un état de nature n'est pas valide en tant que récit, elle l'est en tant que modèle rationnel.

Conclusion bien optimiste. Quel que soit, en effet, le degré d'invention ou de fiction qui entre dans les théories de la physique, celles-ci n'en ont pas moins toujours pour but de rendre compte des données ; ce qui signifie, comme on sait, que la mise en évidence de nouveaux faits est toujours susceptible d'invalider une théorie. Certes, les faits d'histoire ne ruinent pas les spéculations sur l'état de nature, puisque celles-ci n'ont jamais prétendu leur être conformes. Ces spéculations, nous l'avons vu, se fondent sur une conception de la nature humaine. On est donc en droit d'exiger que cette conception soit scientifiquement recevable. Or, précisément, comme je le montrerai tout à l'heure, les présupposés anthropologiques sur lesquels repose l'idée d'un état de nature et les théories du Droit naturel ne sont plus crédibles.

La troisième raison qui explique la longévité du modèle *état de nature/contrat social* et plus généralement de notre conception

12. Dans C. Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, PUF, 1998, p. 232.

de l'individu, c'est que la pensée a horreur du vide : tant qu'un modèle n'a pas été remplacé par un autre, il occupe le terrain. On n'y croit plus vraiment, et pourtant c'est tout de même sur lui que semblent se fonder des idées auxquelles nous tenons beaucoup. Pour mettre en question les présupposés d'une tradition, il est nécessaire de les repérer et de les formuler, mais cela ne permet pas encore de « penser autrement », pour reprendre la formule de Michel Foucault[13]. L'anthropologue Louis Dumont (qui, après avoir étudié la société indienne, s'est interrogé sur la conception occidentale de l'individu) constatait que « la spéculation politique s'est enfermée dans les murs de l'idéologie moderne »[14]. Pour sortir de cette « idéologie moderne », il faut disposer de points d'appuis extérieurs à celle-ci et considérer des hypothèses qu'elle a ignorées.

Les théories du Droit naturel et du contrat social n'ont pas manqué d'adversaires. Mais si, comme l'a montré le chercheur américain Robert Nisbet dans son étude sur *La Tradition sociologique*[15], les courants de pensée qui se sont développés au cours du XIX^e^ siècle en réaction à la Révolution française et à l'individualisme ont finalement eu une fécondité dans le domaine de la sociologie, en revanche, ils n'ont pas permis d'élaborer une véritable alternative en philosophie politique. Les efforts du vicomte de Bonald, par exemple, pour critiquer la fiction d'un état de nature ne débouchaient guère que sur des vues conservatrices proches de celles que Locke avait déjà combattues

13. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, p. 15.
14. *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1976, p. 19.
15. R. Nisbet, *La Tradition sociologique*, PUF, 1984 (première publication, New York, 1966).

(pouvoir « naturel » du père de famille, ordre hiérarchique prenant sa source dans la volonté de Dieu)[16].

Dans l'ensemble, les courants qui, tout en se démarquant du libéralisme et du Droit naturel, eurent une vie politique furent marqués par l'idée de Révolution et par l'extraordinaire volontarisme prométhéen qui a marqué le XIX^e^ siècle ainsi qu'une bonne moitié du XIX^e^ siècle, à droite comme à gauche[17]. À l'encontre de la vision libérale, ces courants ont souligné le fait que les liens sociaux ne se réduisent pas à un contrat et qu'il faut compter avec les antagonismes qui se développent inévitablement entre groupes, classes, races ou nations. Cependant, emportés par leur frénésie prométhéenne, ils croyaient qu'en s'appuyant sur ces rapports de force, leur action pouvait aboutir à un homme nouveau et une société nouvelle. Ainsi, même s'ils opposaient une « société organique » à l'individualisme et au juridisme libéraux, au fond, ils n'en partageaient pas moins avec leurs adversaires l'idée que le pouvoir de maîtrise détenu par l'homme lui permet de jouir d'une certaine extériorité par rapport à la société, extériorité sur laquelle le révolutionnaire prend appui pour « refaire la société ».

En somme, la vieille opposition entre individu et société est si profondément ancrée en nous que, comme Norbert Elias l'a souligné dans *La Société des individus*, il nous est presque impossible d'échapper à cette idée que notre « moi réel » est à l'intérieur de nous tandis que « la société » est extérieure à celui-ci.

---

16. *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société. Œuvres de M. de Bonald*, tome XII, Paris, 1830.
17. Ces traits son abondamment documentés dans l'étude de P. Gay, *La Culture de la haine. Hypocrisie et fantasmes de la bourgeoisie de Victoria à Freud*, Plon, 1998.

J'ai rappelé comment la longue tradition des récits sur les premiers hommes avait cultivé le rêve d'une antériorité des individus par rapport à la vie en société. Même si ces récits constituent l'une des sources d'inspiration des théories du Droit naturel et du contrat social, celles-ci s'en démarquent dans la mesure où elles évitent de soutenir la vérité historique de cette antériorité : il leur suffit d'admettre qu'en tant qu'être rationnel, l'individu est capable de se penser lui-même comme *extérieur* à la vie en société. Ce postulat a l'avantage de pouvoir passer pour un constat (alors que l'antériorité historique des individus échappe à toute preuve). Il rejoint en effet l'expérience quotidienne de la conscience de soi, une expérience dans laquelle la société peut effectivement nous apparaître comme extérieure à nous : comme une réalité objective sur laquelle nous nous interrogeons, à laquelle nous reconnaissons certaines qualités et dont, plus fréquemment, nous déplorons les défauts.

En réalité, cette extériorité reste limitée mais nous n'en avons pas nécessairement conscience. En effet, chaque fois que nous recevons une information sur notre environnement social ou que nous réfléchissons à son sujet (par exemple lorsque nous pesons les avantages et les inconvénients d'une démarche d'ordre économique, lorsque nous écoutons le journal télévisé, lisons le journal ou discutons politique avec des amis), notre existence sociale immédiate et vécue passe inévitablement à l'arrière-plan de notre conscience, le premier plan étant alors occupé par un savoir sur la société. *Dans une relation de connaissance, l'objet de connaissance apparaît nécessairement au sujet comme étant extérieur à lui.* Et lorsque nous vivons de manière immédiate notre existence sociale (ce qui est le cas le plus fréquent), cette expérience n'est pas en mesure de contredire l'idée que nous nous faisons

de nous-mêmes lorsque nous sommes en posture de connaissance – ceci pour la simple raison que cette expérience n'est justement pas un savoir et que seul un savoir peut contredire un savoir.

En somme, les choses se présentent ainsi : la tradition occidentale, comme on sait, nous invite à percevoir notre être comme étant fait d'une autre étoffe que celle de la vie en société. Et effectivement, dès lors que nous sommes engagés dans une activité de connaissance, c'est précisément cette dualité qui s'offre à notre regard. Nous nous percevons alors comme des êtres *rationnels*, c'est-à-dire capables d'introduire entre eux-mêmes et leur environnement une distance qui objective celui-ci. En conséquence, la non-dualité qui pourrait bien constituer notre mode d'existence lorsque nous sommes engagés dans d'autres activités que l'activité de connaissance, cette non-dualité reste vécue et ne nous est pas connue.

Les sources théologiques du droit subjectif et des théories du contrat social

Bien que les théories du Droit naturel présentent généralement l'être humain comme étant destiné par nature à la vie en société, cela ne les empêche pas de concevoir la société comme étant *faite par l'homme*. Cette dernière affirmation semble aller à l'encontre de la fameuse phrase de Saint Paul : « Il n'est de pouvoir que de Dieu »[18] – la citation sans doute la plus commentée

18. « Que toute personne soit soumise aux pouvoirs établis ; car il n'est de pouvoir que de Dieu, et ceux qui existent sont institués par Dieu. Ainsi, celui qui s'oppose au pouvoir résiste à l'ordre voulu par Dieu ». *Romains*, 13, 1.

dans l'histoire de la théorie politique chrétienne. De fait, l'idée que la société était faite par l'homme permit d'opposer au pouvoir venant *directement* de Dieu (celui de la papauté d'abord, puis celui des monarchies se prétendant de droit divin) des pouvoirs qui, institués grâce au consentement de tous, se fondaient sur la raison naturelle et ne provenaient donc qu'*indirectement* de Dieu. Compte tenu de cette opposition, on serait tenté de voir derrière l'idée que « la société est faite par l'homme » une conception séculière de l'homme et de la société, conception qui se serait ainsi affirmée contre l'emprise du christianisme. Mais en réalité, les choses sont plus complexes et nous allons voir que cette idée repose au contraire sur une base théologique.

Hobbes est convaincu que la société est faite par l'homme : il existe d'après lui deux principales sortes de corps, notre corps qui est l'ouvrage de la nature, et le corps politique qui est fait par la volonté et l'accord des hommes. C'est bien pourquoi Hobbes pense que la science politique peut être rigoureuse et déductive : si la connaissance des choses naturelles, que nous ne produisons pas, est incertaine, la connaissance de celles que nous produisons, comme la géométrie et la politique, est au contraire certaine. Cette conception de l'homme comme autoproducteur de son propre monde est loin de procéder, comme elle le fera plus tard, d'une révolte prométhéenne contre l'autorité divine. Elle prend au contraire appui, comme Charles Zarka le souligne à juste titre, sur une théologie dans laquelle Dieu, tout inconnaissable qu'il soit pour l'esprit humain, n'en est pas moins conçu comme une personne dont la volonté est toute-puissante[19].

19. C. Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, p. 33.

La pensée politique de Locke, bien que très différente de celle de Hobbes, reste fidèle à ce volontarisme : Dieu a créé le monde, les hommes ont créé la société. Il y a ainsi pour Locke deux sortes d'idées. La première correspond aux mots qui désignent les réalités naturelles ; ces idées ne sont qu'une copie plus ou moins inadéquate des choses parce que la nature réelle de celles-ci ne nous est pas directement accessible. L'autre sorte d'idées correspond au contraire à des réalités que les hommes ont eux-mêmes instaurées à partir de ces idées (ainsi, pour savoir ce qu'est un adultère ou un suicide, il suffit de connaître le sens du mot « adultère » ou du mot « suicide »). Ces idées étant formées par les hommes, la science politique peut donc être, contrairement aux sciences de la nature, une science déductive[20].

Chez Hobbes et Locke, l'idée que la société est faite par l'homme ne se fonde donc pas sur l'observation des différents aspects du fonctionnement de celle-ci. Elle se fonde sur la conviction que nous avons été faits à l'image d'un Être que nous nous représentons comme une personne toute-puissante (même si, aujourd'hui, nous avons fini par oublier que c'est à partir de ce modèle que l'individu moderne a appris à se concevoir). Chez Hobbes, conclut Charles Zarka, « la théorie du droit naturel, la doctrine de l'État comme issu d'un pacte social, etc., s'inscrit historiquement dans un cadre doctrinal qui se développe depuis le Moyen Âge tardif et qui relève de la tradition volontariste. »[21]

20. Voir l'excellente étude de James Tully, *Locke, droit naturel et propriété*, PUF, 1992, chapitre I, en particulier p. 47-54.
21. *Idem*, p. 34.

Cette tradition volontariste constitue l'un des courants majeurs de la réflexion théologico-politique.

Dans son traité *De Regno* (qui date vraisemblablement des années 1265-1267), Thomas d'Aquin écrit que, puisque les choses faites par les artisans imitent celles de la nature, le gouvernement humain doit imiter celui de Dieu. C'est de cette manière qu'en chaque individu la raison régit les membres du corps et les facultés de l'âme. Mais, ajoute-t-il, « puisque l'homme est un animal naturellement social vivant en multitude, la similitude avec le gouvernement divin dans l'homme ne se trouve pas seulement en ce que la raison gouverne les autres parties de l'homme, mais encore en ce que la raison d'un seul régit la multitude ». Une telle forme de gouvernement existe chez les abeilles « par un instinct de la nature inscrit en elles par le Souverain Roi, auteur de la nature. Que le roi sache donc », conclut Saint Thomas, « qu'il a reçu cet office afin d'être dans son royaume comme l'âme dans le corps et comme Dieu dans le monde ». Dans le chapitre suivant, Saint Thomas poursuit l'analogie : la création du monde telle qu'elle est décrite dans la Genèse est le modèle dont on doit s'inspirer pour fonder un royaume. Certes, « le fondateur d'une cité ou d'un royaume ne peut pas produire des hommes nouveaux » et « doit nécessairement utiliser les choses qui préexistent dans la nature ». Mais il n'en devra pas moins prévoir les lieux et les institutions correspondant aux différentes fonctions dont l'ensemble constituera le royaume ou la cité ; après quoi il y réunira des hommes en leur désignant le lieu convenant à leur fonction[22].

22. T. d'Aquin, *De Regno*, livre second, chapitre I et II.

Une telle vision de l'organisation sociale nous paraît aujourd'hui passablement volontariste. Mais les universitaires qui lisaient Thomas d'Aquin à la fin du XIII^e^ ou au cours du siècle suivant ne réagissaient pas comme nous. Ceux-ci étaient habitués à penser que l'art du juriste, tout en se conformant à l'ordre naturel, n'en était pas moins créateur ; c'est ainsi qu'en disant le droit, le pape prolongeait l'action créatrice de Dieu : sa *plenitudo potestatis* se traduisait par le fait que, comme Dieu, il avait le pouvoir de « faire quelque chose de rien »[23]. En fait, plusieurs de ces universitaires (comme Henri de Gand, un docteur séculier appartenant à un cercle d'augustiniens qui se proposaient de réfuter les aristotéliciens) estimèrent au contraire que Saint Thomas accordait trop de place à la nature et pas assez à la volonté. C'est qu'en effet, Thomas d'Aquin (qui eut pour maître Albert le Grand, fondateur de l'aristotélisme chrétien) ne manque pas une occasion de rappeler qu'il est dans la nature de l'homme de vivre en société : ce n'est pas seulement pour des raisons d'utilité qu'il vit en société, c'est aussi parce que « le propre de l'homme est de se servir de la parole »[24].

En outre, Saint Thomas affirme le primat de la « Loi naturelle ». Et il ne conçoit pas du tout celle-ci de la même manière que ce qu'on appellera plus tard le « Droit naturel ». La volonté, précise-t-il dans la *Somme théologique*, ne peut avoir valeur de loi que si elle est elle-même conforme à la raison. Or la Loi naturelle a été inscrite dans la raison par Dieu, et c'est précisément

23. Voir le passionnant article d'E. Kantorowicz, « La souveraineté de l'artiste. Notes sur quelques maximes juridiques et les théories de l'art à la Renaissance », dans *Mourir pour la patrie*, PUF, 1984, p. 39-44.
24. T. d'Aquin, *De Regno*, livre premier, chapitre I. Même insistance sur la parole dans *Sententia Libri Politicorum*, I, 37.

cette participation à la Loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée la loi naturelle. De même que, « dans le domaine des arts techniques, les procédés de fabrication sont communiqués par l'ingénieur aux artisans subalternes…, la loi éternelle représente le programme de gouvernement dans le gouverneur suprême ». C'est pourquoi « toutes les lois… dérivent de la loi éternelle dans la mesure même où elles procèdent de la droite raison »[25]. Pour Saint Thomas, la raison renvoie à un ordre global voulu par Dieu ; de sorte que la loi naturelle, loin de se réduire à un droit individuel (droit de se conserver et *dominium* sur son propre corps), implique, comme dans le droit romain, un partage entre les hommes, un ordre fondamental de coexistence.

Ce sont ces deux points – caractère naturel de la vie en société et loi naturelle – que le franciscain Duns Scot (fin du XIII^e^, début du XIV^e^ siècle), contestera. Contrairement à Thomas d'Aquin, Duns Scot estime que si les hommes n'avaient pas été déchus à la suite du péché originel, ils n'auraient pas eu besoin de former des sociétés politiques. Libres et égaux, ils auraient possédé leurs biens en commun. Devenus égoïstes et injustes, ils ont dû se placer sous une autorité qui a été choisie « *ex mutuo consensu omnium* ». La société civile ne résulte donc pas d'un ordre naturel, mais d'un accident de l'histoire : le péché originel. Elle est l'œuvre de l'homme, elle est artificielle et volontaire. La loi ne se fonde donc pas sur un ordre social naturel voulu par Dieu.

Franciscain lui aussi, Guillaume d'Ockham (première moitié du XIV^e^ siècle) prolonge la pensée politique de Duns Scot.

25. T. d'Aquin, *Somme théologique*, Ia – IIae, question 90, article 1, 2 et 4 ; question 91, article 2 et 3 ; question 93, article 3, Desclées et Cie, Paris, Tournai, Rome, 1963.

Partageant le désir des Spirituels de rejoindre un état de nature antérieur à la propriété et à la communauté politique, il conçoit celle-ci comme étant le fruit des volontés individuelles. Pour lui aussi, la *recta ratio*, la droite raison ne renvoie pas à un ordre social naturel, mais seulement à un *dominium naturale* de chaque individu sur les choses. Créé à l'image de Dieu, l'homme est avant tout doté de ce pouvoir naturel d'appropriation, dont naissent ensuite les pouvoirs législatifs. Le pouvoir politique ne vient donc pas directement de Dieu, mais de la volonté des individus qui l'instituent. Et l'organisation sociale est moins au service du bien commun cher à Thomas d'Aquin que de l'utilité. Une idée qui, pour Ockham ou d'autres théologiens, n'avait rien de matérialiste puisqu'au contraire elle permettait, par contraste, de mettre en valeur l'accomplissement véritable de l'homme auquel veillait le pouvoir spirituel. Michel Villey souligne à juste titre le fait que le Droit naturel, et plus précisément le « droit subjectif » (c'est-à-dire la tentative de dériver le droit de l'être même du sujet, de son essence individuelle), eurent pour berceau l'ordre franciscain, en particulier Ockham[26].

Les théologiens de la « seconde scolastique » avaient beau être thomistes, cela ne les empêcha pas d'être gagnés par les conceptions franciscaines volontaristes. Ce fut essentiellement eux (notamment le jésuite Francisco Suarez – 1518-1617) qui transmirent celles-ci à Hobbes, à Locke et d'une manière générale à

26. M. Villey, « La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam », dans *Seize essais de philosophie du droit*, Dalloz, 1969. Voir également M. Bastit, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, PUF, 1990 ; et G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Nauvelaerts, Louvain, Paris, tome I, 1956, t. II, 1958, t. IV, 1962, t. V, 1963.

la pensée juridique et philosophique moderne[27]. Mais il faut préciser ici que les idées modernes sur l'individu et la société ne proviennent pas uniquement de ce courant volontariste. En effet, même les auteurs aristotéliciens avec lesquels les franciscains polémiquaient partageaient certaines de leurs vues. Ainsi, Jean Quidort (Jean de Paris), qui écrit au tout début du XIV^e^ siècle, s'empresse de citer la *Politique* d'Aristote (l'homme est par nature un animal social) ; néanmoins, il conçoit le *dominium* comme un droit de propriété fondé sur l'activité individuelle et antérieure à toute institution politique[28]. Son contemporain Gilles de Rome dit également que, par nature, les humains sont portés à vivre en société ; mais cela ne l'empêche pas de penser que la société est « *opus humanum* », l'œuvre des hommes[29]. Réciproquement, les Franciscains faisaient appel à Aristote ; ainsi, dans son *Defensor Pacis* (1324), ouvrage qui eut une grande influence, Marsile de Padoue dit à la suite d'Aristote que les hommes sont naturellement portés à vivre en société et que la cité existe en vue du « bien vivre ». Mais il n'en affirme pas moins que si l'homme était resté tel que Dieu l'a créé, toute organisation sociale aurait été inutile. En outre, se référant constamment au rapport moyen-fin (toujours la traditionnelle conception européenne de l'action sur le modèle de l'artisan) il conçoit la société comme un ensemble de fonctions, et en cela il reste proche d'Aristote. Seulement, il insiste sur le caractère volontaire de cette organisation : « les hommes se sont réunis

27. Voir M. Villey, *Critique de la pensée juridique moderne*, Dalloz, 1976.
28. J. de Paris, *De Potestate Regia et Papali*, traduction en anglais, Columbia University press, New York, Londres, 1974.
29. Gilles de Rome, *De Regimine Principum*, II, III et III, I.

afin de… », « la cité est une communauté établie pour que… », « l'homme a dû forger par la raison… »[30].

J'arrête là ce petit rappel des sources théologiques qui ont nourri les théories du Droit naturel et, plus généralement, nos conceptions sur l'individu et la société. Je dois cependant y ajouter une précision sur l'idée de contrat social, car il importe de distinguer entre la source de cette idée et l'usage qui en fut fait dans la théorie politique. La source de l'idée de contrat social n'est pas théologique. C'est seulement une fois inséré dans la trame narrative-théorique où il succède à l'état de nature que le contrat vient s'intégrer à une anthropologie théologique.

Pour situer, en deux mots, l'origine séculière de l'idée de contrat (dans son usage politique et non pas, bien sûr, commercial), le plus simple est sans doute de commencer par rappeler les deux versants de la royauté médiévale : théocratique et féodale. La légitimité du roi est théocratique puisque, comme le manifeste la cérémonie du sacre, sa *potestas* lui est conférée par l'*auctoritas*. L'*auctoritas*, c'est ce qui garantit l'ordre du monde ; l'*auctoritas* est dans les mains de Dieu et de ses représentants sur terre. Mais la légitimité du roi est également féodale, puisque, comme tout seigneur soutenu par une pyramide de vassaux, le roi n'est en mesure de leur imposer son pouvoir que si eux-mêmes y trouvent quelque bénéfice. Ses vassaux et lui sont donc dans une relation d'interdépendance et le roi ne peut impunément négliger le délicat tissu de droits et de devoirs qui le rattache à eux[31].

---

30. Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, traduction, introduction et commentaire par Jeannine Quillet, Vrin, 1968.

31. Voir W. Ullmann, *The Individual and society in the middle ages*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1966, p. 66-68 et 84. Voir également R. Van Caenegem, « Gouvernement,

Sans doute ces deux versants de la royauté sont-ils appelés par la logique même du pouvoir, ou plutôt de l'alliance entre pouvoir et autorité, de sorte qu'on trouve déjà une ambiguïté comparable chez l'empereur romain (la *Lex regia* peut être utilisée pour affirmer soit les pleins pouvoirs du souverain, soit la souveraineté du peuple) ou dans la Bible (« Désignez-vous des hommes sages, intelligents et éprouvés, pour chacune de vos tribus, et je les mettrai à votre tête », dit Yahvé, par la bouche de Moïse, s'adressant au peuple d'Israël[32]). Il reste que le système féodal a nourri la théorie contractuelle du gouvernement. Les pratiques féodales furent à la source de la *Common Law* anglaise, et elles inspirèrent les Calvinistes, du moins ceux d'entre eux qui, sous un pouvoir catholique, argumentèrent en faveur d'un droit de résistance et combinèrent la théorie contractuelle avec la doctrine des droits naturels de l'individu[33]. Les jésuites, au tournant des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, associèrent également Droit naturel, état de nature et contrat. D'où le mot de Jacques Ier d'Angleterre : « les jésuites ne sont rien d'autre que des Puritains papistes »[34].

Si les théoriciens calvinistes ou catholiques n'avaient recouru à la notion de contrat que pour penser le consentement comme

---

droit et société », dans *Histoire de la pensée politique médiévale*, sous la direction de J. H. Burns, PUF, 1993, p. 201.

32. *Deutéronome*, 1, 13 ; voir aussi 17, 14 : le roi devra être à la fois établi par le peuple et choisi par Yahvé.

33. Voir W. Ullmann, *op.cit.* , p. 92 et 93 et, du même auteur, *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, sources of History Limited, Londres, 1975, p. 218-219. Voir également J. N. Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius : 1414-1625*, Harper Touchbooks, New York, 1960 (1re édition, Cambridge, 1907), p. 38, et Q. Skinner, *The Foundations of modern political thought*, Cambridge University Press, 1978, vol. II, p. 337-346.

34. Voir G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, Harrap, Londres, 1951, p. 311-330, et Q. Skinner, *op. cit.*, vol. II, chap. 5.

source de la légitimité du pouvoir et concevoir des formes de contrôle comparables à celles qui existent dans les démocraties modernes, cette notion de contrat aurait sans doute pu rester assez proche de ce qu'elle impliquait dans le système féodal. Dans celui-ci, on se référait à la notion de contrat comme à une norme régulatrice, sans l'associer à un récit d'origine du pouvoir politique. Mais en s'insérant dans un cadre théologique, l'idée de contrat devait nécessairement s'éloigner de la signification qu'elle avait dans les pratiques féodales. Le contrat ne correspondait plus à la recherche d'un équilibre pour des individus et des groupes toujours déjà placés dans un champ de rapports de forces sociales et politiques. Le contrat concernait désormais des individus faits à l'image de Dieu et par conséquent dotés d'un *dominium* naturel, et qui s'organisaient en société politique pour l'accomplissement de leurs buts séculiers. C'est ainsi que les jésuites de la contre-réforme, sans le savoir et bien malgré eux, préparèrent le terrain à l'idée révolutionnaire selon laquelle la société pouvait être reconstruite à partir d'une table rase.

Dans notre enfance, alors que nous dépendions étroitement de nos parents et d'autres personnes qui constituaient notre environnement, et alors que nous commencions à réaliser que ceux-ci n'étaient pas à la hauteur de l'idée que nous nous faisions de nous-mêmes, le « roman familial » qui alimentait certaines de nos rêveries nous apportait une compensation[35]. Il semble que nos théories philosophiques sur l'individu et la société jouent, pour une part, un rôle analogue (je dis « pour une part » parce que, bien évidemment, elles ne se réduisent pas à ce rôle).

35. Voir M. Robert, *Roman des origines et origine du roman*, Grasset, 1972.

Dans ces théories, ce qui vient compenser notre écrasante dépendance à l'égard de la société, c'est l'idée que celle-ci est faite par les hommes. De cette manière, nous ne nions pas directement notre dépendance (elle est trop évidente), mais nous nous voyons, en quelque sorte, à l'origine de celle-ci. Nous nous convainquons ainsi que notre être, notre substance intime échappent à cette dépendance, ce qui s'harmonise bien avec notre perception de la société comme extérieure à nous-mêmes et répondant à des fins utilitaires.

23.
Le bien que nous attendons de la vie sociale

Aux « évidences » élaborées par la théologie et la philosophie politique, il s'agit maintenant de substituer l'anthropologie qui a commencé à se dégager au cours des chapitres précédents.

Je commencerai par proposer au lecteur une distinction qui lui permettra, je l'espère, de clarifier sa propre expérience et qu'il pourra ainsi s'approprier.

Nous avons vu que, dans leur réflexion sur la société, théologiens et philosophes tendent à réduire celle-ci à l'organisation sociale, et même aux aspects de celle-ci les plus accessibles à la pensée réfléchie et les plus compatibles avec l'idée d'une création volontaire : organisation juridique, politique et économique. Car bien que Locke et plusieurs autres avant lui aient considéré que les hommes à l'état de nature étaient sociables et même entraient en relation les uns avec les autres, cela ne changeait en rien leur conviction que l'existence de chacun précède la coexistence. Or, comme nous l'avons vu, on doit reconnaître aujourd'hui que la coexistence précède l'existence de soi, qu'être, c'est être à plusieurs, que l'« âme » de chacun d'entre nous ne tombe pas du

ciel, qu'elle implique des processus de transmission qui opèrent d'une génération à l'autre et qui sont socialisés. Bref, l'état de nature de l'être humain, c'est l'état social.

Il s'agit donc de concevoir comment le fait que les hommes entretiennent, modifient et même élaborent de manière délibérée certaines formes d'organisation sociale est conciliable avec le fait qu'ils ne jouissent d'aucune existence antérieure ou extérieure à la vie en société.

La société pensée n'est pas la société vécue

Pour articuler ces deux constats, il est nécessaire de distinguer entre *deux manières dont nous sommes en rapport avec la société*. Fondamentalement, la vie en société constitue pour nous un horizon premier : elle est le déploiement ou l'actualisation de notre lieu d'être, elle est *notre support d'existence et de coexistence*. Mais nous pouvons également entretenir avec elle un rapport réflexif ; elle se présente alors à nous comme *un objet de connaissance ou d'action*.

Cette distinction est tout à fait comparable à une autre qui est plus familière, la distinction entre les deux manières dont nous sommes en relation avec notre propre corps : le corps objet de connaissance et le corps vécu. Je peux m'interroger sur le fonctionnement de mon corps et sur ses dysfonctionnements, acquérir des connaissances en biologie, faire de mon corps l'objet d'une action raisonnée (régime alimentaire, ascèse, pratique d'un sport, médecine, chirurgie). Mais il n'en reste pas moins que mon corps c'est moi. Certes, le sentiment que j'ai de moi-même ne se réduit pas à mon être corporel vécu (à ce moi corporel qui

renaît chaque matin en même temps que je reprends conscience), néanmoins il se fonde sur mon existence corporelle et il en est inséparable.

Ce que je viens de rappeler à propos du corps vaut aussi pour le langage. Le langage est un « instrument » que nous pouvons connaître et utiliser de propos délibéré, mais c'est aussi le monde dans lequel nous vivons. Le linguiste qui dissèque la langue n'en continue pas moins de vivre à l'intérieur du langage, à l'intérieur d'un monde de discours et de paroles dans lequel il se trouve pris comme tout le monde et que, par conséquent il ne maîtrise que partiellement. De même, la vie sociale et la culture (au sens où les anthropologues emploient le terme), en tant qu'elles constituent un élément vital au même titre que le corps, le langage ou l'air que nous respirons, débordent la connaissance que nous en avons.

Faute de faire la distinction entre société vécue et société pensée, on s'expose à surestimer l'extériorité dont on croit jouir par rapport à la société, et par conséquent à prendre de celle-ci une vue outrageusement simplifiée. Les sociétés humaines sont certainement beaucoup plus complexes que ne l'avaient imaginé ceux qui, pensant avoir compris « le fonctionnement de la société », croyaient pouvoir la reconstruire sur de nouvelles bases (en fait, seul le premier volet de l'entreprise – le processus de destruction – pouvait être à la hauteur de cette ambition radicale). Quant aux conceptions libérales, elles ne sont sans doute pas moins simplificatrices. L'une de nos zones d'ignorance (parmi bien d'autres) concerne les facteurs biologiques de la vie en société. Dans les sociétés humaines, l'organisation sociale se maintient par transmission culturelle alors que dans les sociétés animales cette transmission reste essentiellement biologique.

Mais cela n'implique évidemment pas que, chez les humains, rien de ce qui est transmis biologiquement ne contribue à la vie en société. Puisque l'évolution biologique qui a conduit des singes aux humains s'est constamment effectuée dans le cadre d'une nécessaire adaptation des individus aux conditions de leur existence sociale, il est clair, au contraire, que nous sommes *biologiquement* des êtres sociaux et culturels.

La vie en société se produit et se maintient grâce aux différents aspects de l'organisation sociale que nous connaissons et que nous maîtrisons en partie, grâce également à d'autres facteurs biologiques et culturels plus difficiles à connaître et plus difficiles encore à maîtriser. Mais elle nous dépasse également pour la simple raison qu'elle est avant tout vécue, elle est *ce à l'intérieur de quoi nous sommes*. Si, au lieu de nous placer en posture de *connaissance*, nous nous apercevions dans notre *existence* sociale quotidienne, nous constaterions que nous ne pouvons séparer nos sentiments, nos pensées, nos souvenirs, nos désirs – l'étoffe de nous-mêmes – des réseaux de personnes et de biens (matériels et immatériels) qui constituent l'étoffe de la vie en société. L'« être au monde », dont la phénoménologie a montré qu'il était inséparable de la conscience de soi, est toujours une manière d'« être à la vie en société ». Et la formule de Sartre, « l'existence précède l'essence », pourrait être remplacée par celle-ci : « la coexistence précède l'existence ».

Ce que nous avons appris à propos des bébés permet de comprendre pourquoi il en est ainsi. J'ai insisté sur le sens qu'il faut donner à l'affirmation que la coexistence précède l'existence de soi. J'ai montré que le bébé ne devient une personne qu'à la condition d'entrer dans des interactions qui mobilisent des supports de coexistence eux-mêmes inséparables d'une certaine

organisation sociale (à commencer par ce que j'ai appelé le lieu d'être, celui-ci présupposant le langage et les représentations qui permettent aux parents de distinguer celui-ci des places occupées par d'autres). Ce qui, dans la conscience que nous avons de nous-mêmes, permet que nous nous sentions exister n'est donc pas une hypothétique substance endogène, mais une substance d'abord exogène, qui nous est transmise à travers des relations socialisées avec l'adulte nourricier puis d'autres personnes, et que nous nous approprions. Les compétences innées du bébé lui permettent d'abord, comme nous l'avons vu, d'interagir avec sa mère, de sorte que sa relation avec le monde des choses se forme dans le cadre de cette relation première avec une personne. L'« être au monde » – si on entend par là la relation aux choses – ne constitue donc pas le contexte fondateur dans lequel naît la conscience de soi (la relation à autrui et à la société ne venant qu'ensuite) : c'est l'inverse qui est vrai.

Dire que la substance de chacun d'entre nous ne fait qu'un avec celle de la vie en société (un peu comme l'oxygène qui nourrit notre corps provient de l'air que nous respirons) n'est pas réduire l'individu à ce que Marcuse appelait « l'homme unidimensionnel ». Ce n'est pas le réduire à un objet « modelé par la société » ; ce n'est pas non plus vouloir que l'individu s'identifie, comme le souhaitait Durkheim, au « tout organique » formé par « la société ». En effet – il est essentiel de le souligner – se donner à *la vie en société*, ce n'est pas se donner à *une organisation sociale* ou à ceux qui exercent le pouvoir au nom de la société (ou de la nation) considérée comme un tout. En s'adressant au nouveau-né, en le regardant, en lui parlant, en s'occupant de lui (bien ou mal), ses parents constituent pour lui le lieu où il est question d'exister. Dès lors, l'enfant ne peut pas ne pas

se donner à eux. Mais, précisément, dans la mesure où ses parents respectent la vacuité du lieu d'être de l'enfant (autrement dit, dans la mesure où les parents n'y introduisent pas en contrebande des conditions auxquelles l'enfant, pour avoir droit de cité, pour être reconnu d'eux, devrait nécessairement répondre), dans cette mesure, *en se donnant aux adultes qui s'occupent de lui et à la vie en société, l'enfant ne se donne à personne : c'est à lui-même qu'il est donné*.

J'emploie ici à dessein des expressions proches de celles que Rousseau utilise dans le *Contrat social*. Et en effet, quelques remarques sur la problématique de Rousseau permettront peut-être de mieux comprendre la nécessité de distinguer entre vie sociale et société vue comme organisation et totalité fonctionnelles. Qu'est-ce qui peut rendre légitimes les liens entre les hommes ? : telle est la question à laquelle est explicitement consacré le *Contrat social*. Pour résoudre ce problème, écrit Rousseau dans le fameux chapitre VI, il faut « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ». Les clauses de ce contrat n'ont peut-être jamais été formulées, ajoute-t-il, cependant elles sont partout les mêmes et partout tacitement reconnues. Elles se réduisent à une seule : « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. » Dans ces conditions, « *chacun se donnant à tous ne se donne à personne* ». La force de l'État faisant la liberté de ses membres, chacun, en se plaçant dans une totale dépendance à l'égard des lois de la Cité, jouit d'une parfaite indépendance par rapport aux autres (livre II, chapitre XII).

La pente totalitaire du *Contrat social*

Lorsque le lecteur du *Contrat social* compare la démarche de Rousseau à celle de ses prédécesseurs, il y aperçoit quelque chose de nouveau et de radical : le *Contrat social* est une sorte de mythe rationnel où il est question de l'humanisation de l'homme dans et par son entrée en société. Toutefois, l'ouvrage n'en reste pas moins consacré à la question des fondements légitimes du corps politique. Du coup, un lecteur admiratif de la pensée de Rousseau se trouve entraîné dans l'une ou l'autre des deux directions suivantes. Ou bien, comme certains acteurs de la Révolution française, il voit dans le *Contrat social* la Bible d'une société régénérée et de l'homme nouveau. Ou bien (et je me range dans cette catégorie), il lui paraît que Rousseau traite ensemble deux questions différentes comme si elles n'en faisaient qu'une :

– une question explicite : sur quel principe concevoir une organisation politique légitime ?

– une question implicite : comment exister dans la coexistence, à quelles conditions être soi tout en étant en relation avec d'autres ?

Certes, l'approfondissement philosophique de la première question conduit à la seconde : il suffit pour cela d'admettre que l'organisation politique d'une société doit contribuer à l'existence et à la coexistence de ses membres. Mais il n'en est pas moins nécessaire de distinguer les deux questions. Or, c'est précisément ce que ne fait pas Rousseau. Il ne le fait pas parce que, malgré ses efforts pour prendre du recul par rapport à ceux qui, avant lui, ont recouru à la notion d'un état de nature et d'un contrat social, il continue à opposer l'homme de la nature

à l'homme social. Il a beau reconnaître que l'homme à l'état de nature serait plus une bête qu'un homme, il refuse d'en tirer la conséquence : que l'état naturel de l'homme, c'est l'état social. Du coup, comme ses devanciers, il continue à voir l'état social comme quelque chose qui se surajoute à l'état naturel de l'homme. C'est pourquoi, à ses yeux, le fait d'entrer dans un corps politique et celui d'entrer dans la vie en société se confondent. Et c'est pourquoi aussi il ne distingue pas la question du fondement d'un ordre politique légitime de la question de venir à l'existence de soi dans la coexistence. Autrement dit, Rousseau – ainsi d'ailleurs, que Durkheim – ne distinguent pas entre les deux aspects ou les deux niveaux qui, dans la réalité concrète des sociétés humaines, se trouvent mêlés :

– l'organisation sociale, la société que la connaissance nous fait voir comme un tout ;

– la vie relationnelle et sociale, la socialisation en tant que support d'existence et de coexistence.

Le nouveau-né n'est pas libre de donner ou de refuser son consentement aux relations de parenté socialement sanctionnées qui l'unissent à ses proches, ni, d'une manière générale, aux formes spécifiques de coexistence dans lesquelles et par lesquelles il accède à une existence personnelle ; *l'entrée dans la vie en société ne doit donc pas être pensée sous la forme d'un contrat* (puisque les personnes qui s'engagent par contrat préexistent à celui-ci). Plutôt que d'un « contrat », il faudrait parler dans ce cas d'un « tiers », en entendant par là un support de coexistence (un « ordre symbolique » comme on dit souvent) garantissant à chacun un lieu d'être, une place parmi les autres.

En revanche, une fois que nous existons en tant que personne, il nous est possible de prendre un certain recul par rapport aux

relations interpersonnelles et aux formes d'organisation qui déterminent notre existence, de sorte que nous pouvons concevoir les conditions de notre adhésion à celles-ci comme si elles se présentaient sous la forme d'un contrat. Pas toujours un contrat au sens d'un lien que nous serions libres de nouer ou de dénouer ; mais, au moins, un contrat au sens d'une relation encadrée par des représentations partagées permettant de mettre en balance droits et devoirs ainsi que coûts et profits. Ces représentations partagées, pour autant qu'elles explicitent de manière adéquate la manière dont fonctionne la relation dans laquelle on se trouve engagé, constituent un élément tiers, un moyen de se repérer dans le tissu des interdépendances, et par conséquent un recours (d'où l'effort des puissants pour imposer des représentations qui font paraître légitime leur domination).

Puisque la distinction entre vie sociale comme source de soi et société comme organisation fonctionnelle peut être articulée clairement, pourquoi n'a-t-elle pas acquis plus tôt la force de l'évidence ? J'ai déjà apporté une première réponse à cette question : si l'on voulait conserver sous une forme sécularisée les bénéfices narcissiques apportés par l'idée de l'âme comme substance individuelle de soi, il fallait continuer à faire du sentiment d'exister le don d'une nature pré-sociale, et par conséquent continuer à penser la société comme l'avait fait l'Église : une organisation répondant à des fins séculières, utilitaires, et non pas une source de vie valant comme fin en soi.

Mais il y a également une autre réponse. Étant donné la séduction qu'exercent les vues idéales, il était difficile que le progressisme politique échappe tout à fait au courant messianique. Il était tentant d'attribuer à une société politiquement régénérée la valeur de fin en soi que le christianisme donnait au

corpus mysticum et à sa réalisation à venir, la Jérusalem céleste, la Cité de Dieu dont l'avènement mettra fin à l'histoire[1]. Il était tentant de reprendre la métaphore utilisée par Saint Paul, de penser le *corpus politicum* sur le modèle du *corpus mysticum* et de concevoir la société telle qu'elle doit être à l'image d'un corps parfaitement un et complet[2]. Aussi le processus de sécularisation politique oscilla-t-il entre deux positions :

– la société n'est qu'un *moyen* (rôle auquel les théologiens l'avaient déjà réduite), mais un moyen placé au service du bonheur de chaque individu ;

– la société est une *fin en soi* (comme la Cité de Dieu), mais elle l'est ici-bas en tant que corps politique régénéré auquel chaque individu s'identifie et dans lequel il s'accomplit.

Qu'on choisisse l'une ou l'autre des deux positions, qu'on les combine entre elles, dans tous les cas une chose est sûre : ce qui est considéré comme fin en soi est le Tout-individu ou le Tout-société (son unité organisée et fonctionnelle perçue en tant que tout[3]), et non pas la vie sociale – ou, pour reprendre l'heureuse expression de Tzvetan Todorov, la vie commune[4] – en tant que, banalement et quotidiennement, elle soutient notre sentiment d'exister. Je montrerai dans la suite de mon enquête qu'*un tel soutien est nécessairement voué à l'incomplétude* – comme, d'ailleurs, nous en faisons tous l'expérience. Disons seulement

1. Voir E. Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, 1952.
2. Voir E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie*, PUF, 1984, p. 93 et 127-131.
3. Un bon exemple, ici, peut être apporté par les réflexions de Durkheim sur le concept de totalité qui, dit-il, « n'est que la forme abstraite du concept de société », celle-ci étant la réalité véritable à laquelle correspondent les formes illusoires de la religion (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, 1912, en particulier p. 491 et 629-630).
4. T. Todorov, *La Vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Seuil, 1996.

pour l'instant que si la vie sociale nous est aussi vitale que notre corps, son caractère d'unité et de totalité n'est qu'un rêve. La vie sociale ressemblerait plutôt, dans le meilleur des cas, à notre respiration, à ce processus qui marie un organe délimité à un élément sans limite précise. Avec cette différence que l'atmosphère sociale que nous respirons est empreinte de la disparité humaine et ne constitue jamais un élément pur et sans mélange.

Reconnaître que la vie en société est constitutive de l'être humain, ce n'est donc pas seulement réduire les prétentions de l'individu, c'est également réduire celles du « corps politique ». C'est reconnaître que celui-ci peut *contribuer* par son organisation et son fonctionnement à la vie sociale, mais qu'il ne saurait *constituer* celle-ci.

Il peut être utile ici de rappeler la réaction de Benjamin Constant à l'égard d'un idéal impliquant une totale intégration des individus dans le corps politique (idéal inspiré du *Contrat social* et qui, pensait Constant, avait conduit Robespierre à de déplorables excès). Constant entendait donc protéger contre les empiétements de l'État la liberté individuelle à laquelle la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 donnait une place essentielle. Dans ce but, il insista sur la distinction entre sphère publique et sphère privée, proposant ainsi une conception qui, avec l'effondrement des régimes communistes et le triomphe du libéralisme, connaît aujourd'hui un regain de faveur[5]. Il est certes tentant de superposer la distinction *privé/public* à la distinction entre individu et société : ce qui est privé serait « personnel », ne relèverait pas de « la société ». Il est clair,

5. « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes » (1819), dans *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Flammarion, 1986, p. 289.

cependant, que la vie privée, loin d'être la pure expression d'un individu existant en lui-même et par lui-même, constitue l'une des facettes de la vie sociale. La sphère privée ne relève pas moins de la vie sociale que la sphère publique.

Dans ces conditions, le problème de la nécessaire limitation du pouvoir politique ne se pose pas seulement en se référant aux droits de l'individu. Il se pose également à partir du principe que toute organisation sociale a pour fonction légitime de contribuer à la vie sociale. Ce qui signifie qu'aucun ordre politique ou économique, même paré de la plus haute légitimité, n'est en droit de maîtriser, d'absorber ou de résorber en lui la vie sociale en tant que source d'existence. Reconnaître que la vie sociale vaut comme fin en soi (tout ordre social n'étant que subordonné à cette fin) permet de mieux cerner un type d'abus de pouvoir dont l'effet d'écrasement sur les individus est particulièrement sensible. Cet abus, caractéristique des régimes totalitaires, consiste à accaparer pour son propre usage la valeur que seule la vie sociale est en droit de revendiquer : la valeur de fin en soi, la valeur de support ontologique ; en conséquence de quoi ce pouvoir, si louables soient ses buts affichés, n'en contribue pas moins à détruire la vie sociale.

Poursuivons la confrontation entre l'anthropologie sous-jacente aux théories du Droit naturel (ou subjectif) et celle à laquelle conduit notre enquête. Nous avons vu que l'âme directement créée par Dieu s'est sécularisée, qu'elle est devenue le « sujet », le « *self* », une substance intérieure supposée être faite d'une autre étoffe que la société.

L'exigence de justice et d'égalité

Contrairement à ce qu'on prétend souvent, cette conception (ou cette croyance) explique mal l'exigence de justice que nous trouvons en nous. Une telle conception constitue en fait un compromis entre l'exigence de justice et le désir d'un être-soi dans la complétude (ou si l'on veut, d'un être-soi par soi). Certes, en ajoutant à cette idée de l'âme ou du soi natif celle que tous les hommes en sont dotés, on tire le principe de leur égalité naturelle. La justice se fonde alors sur la reconnaissance de cette égalité.

Seulement, du coup, on se représente cette égalité et cette justice non pas comme procédant d'un partage fondateur, mais au contraire, de complétudes parallèles. Certes, ces individus se lient les uns aux autres, mais ils le font par utilité et, éventuellement, par sociabilité : dans le noyau de leur être, ils restent indépendants les uns des autres. Il est clair que les connaissances dont nous disposons aujourd'hui ruinent cette conception, puisqu'elles font remonter l'interdépendance au niveau de la constitution même de la personne. La coexistence, nous l'avons vu, n'intervient pas en aval de l'existence de soi, elle n'est pas nécessaire seulement au niveau de la répartition des *avoirs*, elle intervient en amont, au niveau même de la constitution de chaque *être*. Si les connaissances actuelles ruinent les théories du Droit naturel (plus précisément du Droit subjectif), en revanche, elles permettent de mieux comprendre l'exigence de justice et le sentiment moral qui continuent à imprégner l'espèce humaine en dépit des désirs contraires qui, eux aussi, l'animent.

Dès lors, en effet, que l'existence de soi procède de la coexistence, l'exigence de justice ne s'explique plus à partir de la

reconnaissance d'une égalité abstraite. Elle s'explique par le fait qu'être soi c'est être à plusieurs, de sorte que le désir de conserver notre être s'accompagne du sentiment que le maintien de la coexistence constitue une nécessité vitale[6]. Si telle est bien la source de l'exigence de justice que nous portons en nous, elle explique également le fait que cette exigence, étant liée au réseau de coexistence dans lequel nous vivons, perd tellement de sa force lorsqu'on lui demande de s'appliquer à des gens qui sont loin de nous. Dans ce cas, il faut évidemment que la loi prenne le relais, ainsi qu'une éducation morale propre à universaliser autant que faire se peut notre sentiment de justice spontané. Remonter à la source de notre exigence spontanée de justice est donc une chose, chercher à lui donner une extension universelle en est une autre.

Notre désir de maintenir un ordre de coexistence est évidemment en conflit avec le désir d'échapper à l'interdépendance ontologique, de dominer les autres, de nous servir d'eux, de les écraser ou même de les exterminer. Les représentations de nous-mêmes auxquelles nous adhérons vont rarement jusqu'à approuver tout à fait notre propension destructrice. Toutefois, il est rare qu'elles ne fassent pas quelques concessions au désir que nous avons de nous affirmer de manière inconditionnelle. Ainsi sommes-nous portés à tenir pour vraies des représentations de nous-mêmes qui résultent d'un compromis entre coexistence et illimitation.

6. Certains contes apportent un écho évocateur et philosophiquement passionnant à cette conception de la justice. Là-dessus, je me permets de renvoyer à mon livre, *La Pensée des contes*, Anthropos, 2001, chapitre 3, « L'aller sans retour, la justice et la Mort ».

Les réflexions des théoriciens du Droit naturel sur la propriété témoignent de la tension entre ces deux pôles. Les fondements attribués au droit de propriété flattent le sentiment que nous avons spontanément du caractère absolu de notre être – Dieu a donné les biens de la terre en jouissance à Adam et sa descendance, et il a créé chacun propriétaire de son propre corps ; la propriété se présente alors comme une expansion directe de l'individu et de son corps, que cette propriété soit justifiée par le droit du premier occupant ou par le travail qu'il y a investi. Cependant, les théories du Droit naturel prennent également en compte la dimension qu'impose la réalité sociale, celle de la coexistence – chacun ayant inévitablement affaire aux autres, tout droit implique la reconnaissance de ce droit par les autres ; considéré sous cet angle, le droit de propriété implique une répartition, il ne découle pas directement de la propriété que chacun à de son corps, il n'en est pas le prolongement naturel. Les positions adoptées penchant plus ou moins vers le premier pôle ou vers le second, elles nourrirent de nombreuses controverses, depuis Thomas d'Aquin jusqu'à Locke en passant par Vitoria, Suarez, Grotius, Pufendorf et bien d'autres[7]. Ces discussions comportaient en fait deux niveaux : un niveau explicite portant sur l'*avoir* et l'usage des biens, et un niveau implicite qui concernait l'*être*. Ces auteurs, en effet, sentent bien qu'il y a quelque chose dans le droit de propriété qui touche au droit d'exister, même si la conviction que l'homme est fait à l'image de Dieu (donc qu'il préexiste à ce qu'il possède) les empêche de le penser ouvertement. Cette dimension ontologique du droit

7. On peut se reporter à la vue d'ensemble donnée par James Tully dans son excellente étude, *Locke, droit naturel et propriété*, PUF, 1992, p. 102-140.

de propriété sera abordée explicitement par Hegel. Certes, les termes dans lesquels Hegel souligne cette dimension portent l'empreinte de son idéalisme ; pourtant ses remarques conservent toute leur pertinence. Il semble, dit Hegel, que la propriété s'explique par les besoins ou les désirs qu'elle permet de satisfaire. « Mais l'aspect par lequel, moi, comme volonté libre, je suis objectif pour moi-même dans la possession et par suite aussi *pour la première fois réel*, constitue ce qu'il y a de véridique et de juridique là-dedans, la définition de la propriété. Avoir une propriété, apparaît, au point de vue du besoin, si celui-ci est mis au premier plan, comme un moyen. Mais la véritable situation est que, du point de vue de la liberté, la propriété est sa première existence, son but essentiel pour soi ». Hegel veut dire que ce n'est pas seulement dans mon corps que je prends corps mais également dans une relation de propriété à des choses extérieures[8]. Du coup, bien qu'il ne le dise pas explicitement, les limites qui séparent une propriété d'une autre relèvent d'un ordre fondateur. C'est là, soit dit en passant, la raison profonde pour laquelle le droit romain considérait comme *res sanctae* murs et portes, c'est-à-dire les limites de la propriété, en arguant du fait que celles-ci, par définition, n'appartenaient à personne[9].

Derrière la question de ce qui fonde le droit de propriété, on retrouve donc la question du lieu d'être. Le lieu d'être tel que je l'ai défini à propos du nouveau-né n'est pas le fruit d'un compromis plus ou moins complaisant entre l'absolu et le relatif. Il témoigne plutôt de l'impossibilité de dissocier l'un de l'autre.

---

8. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, 1968, p. 91 et 93-95 (c'est moi qui souligne).
9. Voir E. Kantorowicz, « Christus-Fiscus », dans *Mourir pour la patrie*, PUF, 1984, p. 73.

Il est à la fois lieu d'incarnation directe d'une nouvelle conscience de soi (sanctionnant ainsi le fait qu'une personne n'appartient à personne d'autre qu'elle-même) et lieu délimité dans et par un réseau de coexistence. En un sens, le lieu d'être correspond au droit du premier occupant et en un autre sens il le récuse. Il y correspond dans la mesure où il est la représentation d'un nouvel être, donc la représentation d'un lieu encore jamais occupé. Mais en un autre sens il récuse le droit du premier occupant puisque la représentation du lieu d'être se forge dans l'esprit des parents et du fait qu'ils vivent en société ; de sorte que chaque lieu d'être se définit par rapport à d'autres lieux d'être[10].

Il n'est donc pas étonnant que chacun de nous, comme pour compenser cet assujettissement premier à l'interdépendance, rêve d'un lieu qu'il ne devrait qu'à soi. Et il n'est pas étonnant non plus que ce rêve contamine les réflexions philosophiques les plus rigoureuses, de sorte que les remparts de la raison abritent à leur insu un sanctuaire de démesure.

Le philosophe du droit Michel Villey a bien vu la difficulté qu'il y a à fonder l'exigence de justice sur une représentation de soi sans partage ; d'où les critiques répétées qu'il a adressées au droit subjectif. Dans un texte consacré à la genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Ockham, Villey souligne la manière dont celui-ci, écartant l'idée d'un partage de ce qui revient à chacun – idée chère au droit romain –, fonde le droit sur une conception théologique de l'être humain, fait à l'image de Dieu et, en conséquence, ayant reçu de lui un pouvoir d'appropriation, une *potestas*, un *dominium*. « Moment copernicien de l'histoire

10. En langage lacanien : le sujet est représenté par un signifiant pour un autre signifiant.

de la science du droit, à la frontière de deux mondes, écrit Villey. Un nouvel ordre social naît, dont le droit individuel sera la cellule élémentaire, et qui se construira tout entier sur la notion de *potestas*, élevée à la dignité de *droit* »[11]. Michel Villey a bien senti qu'ici quelque chose de la démesure humaine s'était glissé en contrebande dans l'idée du droit. Mais est-il possible, comme il semble le préconiser, de revenir à Thomas d'Aquin ? J'ai préféré pour ma part prendre appui sur ce que des connaissances profanes peuvent nous apprendre aujourd'hui sur l'être humain considéré non pas comme fils de Dieu mais comme né de parents en chair et en os. Ces connaissances nous ont montré que *l'intégrité de soi, loin d'être une donnée antérieure à tout partage, est au contraire garantie par un partage fondateur*. Le partage qui permet aux parents de transmettre à l'enfant leur existence de personne – de personne à part entière – en fondant celle-ci sur l'attribution d'une place distincte de la leur, une place qui a avec la leur une frontière commune, mais une frontière dont le tracé ne dépend pas de leur volonté et qui ne doit pas être franchie.

11. M. Villey, *Seize Essais de philosophie du droit*, Dalloz, 1969, p. 177.

24.
La politique et la pluralité des hommes

Hannah Arendt a mis le doigt sur un problème qu'elle situe au centre de la philosophie politique (et non pas du droit), mais qui, je crois, rejoint celui qui préoccupe Michel Villey. Dans une lettre adressée à Jaspers en 1951, Arendt s'interroge sur la propension humaine à faire le mal (si j'avais connu ce texte plus tôt, je l'aurais cité dès l'introduction de l'essai que j'ai consacré à *La Méchanceté*, car il en résume très bien l'intention). L'idée que le mal a sa source dans l'égoïsme constitue, dit-elle, un préjugé. L'égoïsme explique la tendance à utiliser les autres, mais non le désir de les nier, de détruire leur existence propre. C'est plutôt la folie de la toute-puissance qu'il faut considérer. « Si l'homme en tant qu'homme était tout-puissant, on ne verrait effectivement pas pourquoi il devrait y avoir *des* hommes, de même que dans le monothéisme seule la toute-puissance de Dieu fait qu'il est UN. En ce sens : la toute-puissance de l'homme rend les hommes superflus. Je soupçonne la philosophie d'avoir sa part de responsabilité dans cette affaire. […] Sa responsabilité

consiste… en ce que cette philosophie occidentale n'a jamais eu de concept clair du politique, et qu'elle ne pouvait pas en avoir parce qu'elle parlait, poussée par la force des choses, de l'homme, et ne traitait qu'accessoirement du fait de la pluralité[1]. » Au début d'un texte écrit un an plus tôt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Arendt formulait la même thèse : « C'est parce que la philosophie et la théologie s'occupent toujours de *l'*homme, parce que toutes leurs déclarations seraient exactes quand bien même n'y aurait-il qu'un seul homme ou seulement deux hommes, ou uniquement des hommes identiques, qu'elles n'ont jamais trouvé aucune réponse philosophiquement valable à la question : qu'est-ce que la politique ? » La politique, dit Arendt, présuppose la pluralité des hommes et un espace qui est entre eux, mais c'est précisément ce que le mythe occidental de la création – l'homme créé à l'image du Dieu unique et solitaire – rend difficilement pensable[2].

Ces textes remarquables ont quelque chose de tranchant. Hannah Arendt n'a-t-elle pas trop tendance à pousser la philosophie du côté d'un individualisme radical ? Pour illustrer cet individualisme philosophique, Arendt prend pour cible les conceptions de Hobbes. Pourtant, Hobbes n'est pas si individualiste qu'elle semble le croire. Chacun, selon lui, veut être considéré par les autres à hauteur du prix auquel il s'estime lui-même. Un tel désir apparaît certes dépourvu d'altruisme et même agressif. Mais il n'en présuppose pas moins une forme d'interdépendance et met chacun aux prises avec les autres. Arendt aurait également été conduite à pondérer son jugement

1. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 1995, p. 148-149.
2. *Idem*, p. 31 et 33.

si elle s'était référée aux théoriciens du Droit naturel qui sont plus proches de Thomas d'Aquin (ou de Cicéron) que de Saint Augustin et qui conçoivent la relation avec les autres d'une manière plus optimiste : à leurs yeux, la sociabilité constitue un trait aussi naturel que la conservation de soi. Hugo Grotius, par exemple, critique l'idée selon laquelle la recherche de la justice dériverait seulement de l'intérêt bien compris : l'homme éprouve par nature « un désir exquis de société » qui le porte à rechercher le commerce de ses semblables même si ces relations n'ont pas d'utilité pour lui. Une disposition, précise-t-il, « que les Stoïciens expriment par un mot tiré des sentiments que les personnes d'une même famille ont les uns pour les autres »[3]. Locke également souligne la sociabilité de l'homme à l'état de nature (la loi naturelle exige la conservation de soi, mais aussi celle des autres).

Les relations humaines les plus fondamentales ne relèvent ni de l'économie, ni de la morale

Si l'on veut comprendre ce qui, aux yeux d'Arendt, justifie le caractère catégorique de ses déclarations, il faut se reporter à son tout premier ouvrage, *Le Concept d'amour chez Augustin*. Vers la fin du livre, Arendt constate qu'elle a suivi la pensée d'Augustin « avec pour résultat ou plutôt pour déconvenue que le rôle propre de l'amour du prochain restait incompréhensible ». Car « dans tout homme particulier, c'est la même origine qui est

3. Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix* (1625), traduction Jean Barbeyrac (1724), Publications de l'Université de Caen, 1984, p. 5, 7 et 12.

aimée ; face à cette origine identique, l'individu est négligeable. […] Dans cet amour du prochain, ce n'est pas exactement le prochain qui est aimé, mais l'amour lui-même ». En fait, cette conception n'est pas propre au seul Augustin : elle correspond, beaucoup plus largement, à la doctrine chrétienne. Le christianisme, à la suite du néoplatonisme, creuse un fossé entre l'origine véritable de l'homme (Dieu) et son existence temporelle (*saeculum*) ; il est donc inévitable qu'il retire à l'existence relationnelle de l'être humain l'ancrage ontologique qu'il réserve à son âme. Certes, Dieu a voulu qu'il y ait des liens entre les hommes, c'est pourquoi il a fait qu'ils soient tous nés d'Adam, leur ancêtre commun. Mais il ne s'agit là que de leur origine temporelle (le véritable fondement ontologique de chaque homme se trouvant en Dieu), de sorte que *leurs relations ne concernent pas véritablement leur être* : ou bien l'amour des autres se fonde sur l'amour de Dieu, ou bien il participe de la facticité de la vie terrestre[4].

Arendt soupçonne, à juste titre, que les termes de cette alternative laissent échapper quelque chose d'essentiel, quelque chose qui fait l'enjeu vital de ce qui se tisse entre la pluralité des hommes. La « déconvenue » dont elle fait part à propos du rôle de l'amour du prochain annonce le jugement sévère qu'elle prononcera plus tard sur la philosophie : certes, la pensée théologique et philosophique reconnaît que les hommes sont sociables et leur rappelle qu'ils ont des devoirs les uns à l'égard des autres, mais elle fait comme si leur vie relationnelle et leur pluralité n'engageaient pas leur être même. Dans *La Cité de Dieu*, Augustin pousse très loin ce dualisme ; en comparaison, Thomas

4. H. Arendt, *Le Concept d'amour chez Augustin*, Deuxtemps Tierce, 1991, p. 91, 85 et 94-98.

d'Aquin, Grotius ou Locke nous semblent beaucoup plus « humains ». Pourtant, en dépit de la place qu'ils ménagent à une sociabilité naturelle, ils partagent la conviction que notre être ne relève pas du même niveau que celui de nos relations avec les autres.

On pourrait formuler ce dualisme d'une autre manière : en rappelant que dans notre tradition de pensée, les relations entre les êtres humains sont considérées comme étant soit intéressées, soit désintéressées. Cette distinction se traduit volontiers aujourd'hui par l'opposition entre économie et morale, qui n'est au fond qu'un avatar du vieux partage entre matériel et spirituel. Il est évident que les relations fondées sur l'utilité – relations susceptibles de se régler par contrat – n'engagent pas l'être même des personnes qui s'y engagent. Mais on pourrait en dire autant des relations désintéressées, à condition, bien sûr, de préciser ce qu'on veut dire par là. L'action morale (comme, d'ailleurs, l'activité rationnelle de connaissance) est considérée comme désintéressée : déterminée par la seule volonté du bien, elle se doit de transcender l'intérêt matériel, l'amour-propre, les préférences amicales ou sociales aussi bien que les antipathies. L'agent moral est supposé capable de se déprendre des différentes sortes d'intérêt qui lient l'homme ordinaire aux choses et aux gens (c'est pourquoi, dans notre tradition de pensée, le comportement moral se trouve régulièrement associé à l'héroïsme, au « dépassement de soi »). L'homme moral se soucie des autres : trait par lequel on l'oppose habituellement à l'*homo economicus*. Et pourtant, il ressemble à ce dernier dans la mesure où il est censé maintenir son être au-dessus des liens qui le rattachent à son environnement et, ainsi, déterminer ses choix, comme le dit Kant, « par pur respect pour la loi morale » ?

S'il était possible que les membres d'une société soient tous bâtis sur le triple modèle du sujet connaissant, de l'*homo economicus* et du sujet moral (si la vie en société, par conséquent, consistait en ce que des esprits rationnels produisent des biens et les répartissent équitablement), la question posée par Hannah Arendt (qu'est-ce que la politique ?) n'aurait plus d'objet – tout simplement parce qu'il n'y aurait plus à proprement parler de politique (le champ du politique serait remplacé par celui de la gestion rationnelle). Mais en réalité, considérer l'activité humaine au plan cognitif, économique et moral ne permet pas de rendre compte de ce qui est en jeu pour chacun de nous dans la vie sociale, dans la vie commune. Ces trois domaines sont en effet habituellement conçus en présupposant un sujet qui jouit déjà de l'existence de soi ; or celle-ci, nous l'avons vu, ne peut naître et se développer qu'à partir d'un sol de coexistence. C'est pourquoi (comme l'observation de soi et des autres le confirme tous les jours) *nous attendons de la vie en société le même don vital que le nourrisson attend de ses parents :* nous attendons qu'elle nous donne à nous-mêmes notre être – celui-ci non pas ressaisi dans quelque expérience métaphysique, mais vécu, tout simplement, dans un certain sentiment d'exister.

C'est précisément pour cette raison que la question d'être soi nous met inévitablement aux prises avec la pluralité et la disparité humaines. Question d'un autre ordre que celle de nos intérêts matériels, mais qui ne saurait pour autant se régler avec le désintéressement exigé par la loi morale. Le berger kenyan que j'ai évoqué plus haut et qui disait qu'on ne peut pas éviter les ennuis avec les autres pensait sans doute à cet aspect de la condition humaine. Cependant ses propos, bien que vigoureux, ne nous aident guère à penser les réalités dont il s'agit. Et il est

bien possible que notre propre tradition, comme Hannah Arendt le suggère, ait eu tendance à éluder ces réalités afin de proposer à leur place des conceptions de soi qui remédient en idée à l'humiliante interdépendance que nous vivons en fait.

Cette zone des relations humaines qui n'est ni intéressée ni désintéressée (qui ne relève à proprement parler ni de l'économie ni de la morale) occupe donc peu de place dans notre tradition de pensée. Lorsqu'il en est question, c'est ou bien au titre des passions, et notamment de la méchanceté (le courant augustinien) ou bien au titre d'une sociabilité naturelle (le courant humaniste) ; et dans les deux cas, à cause du socle théologique commun, le niveau des relations – tempérées ou violentes – et le niveau du fondement de l'être-soi restent deux niveaux différents. Pour ce qui est de la méchanceté, j'ai montré dans l'essai qui porte ce titre comment, au contraire, l'enjeu d'être et le fait de se trouver aux prises avec les autres sont inséparables. Je n'y reviens donc pas. En revanche, il est nécessaire que j'indique comment, à partir du thème humaniste de la sociabilité naturelle, il y a lieu de remonter à la question de l'existence de soi (ce sera le dernier point que j'aborderai dans ce chapitre).

Cicéron est l'un des premiers grands représentants du courant humaniste. Comment répond-il à la question de savoir quel bien nous attendons de la vie en société ? Cicéron apporte une double réponse. La première concerne le niveau de l'utilité : la coopération permet aux hommes de mieux protéger leur vie et de satisfaire leurs besoins[5]. La seconde se traduit par le constat d'un lien social qui ne se ramène pas à l'utilité : « la nature, grâce à la raison, attache l'homme à l'homme, en les associant par

5. Cicéron, *Traité des devoirs*, II, 4 et III, 5.

le langage et la communauté de vie ; surtout, elle fait naître entre eux un amour particulier pour ceux qu'ils ont procréés ; elle les pousse à vouloir qu'il y ait des réunions, de grandes assemblées, et à les fréquenter ». Ainsi, la vie en société est source de ces biens précieux que sont l'amitié et la gloire[6]. Pour Cicéron, la justice ne répond pas seulement à l'intérêt bien compris, elle constitue également un principe universel, une manifestation de la Raison, une loi naturelle. À ce titre elle est nécessaire pour qu'adviennent les biens de la sociabilité. La valeur universelle de la justice, Cicéron ne la conçoit pas exactement de la même manière que nous. Cicéron est un païen, c'est-à-dire un homme pour qui existence de soi et vie en société sont intimement liées (fierté, amitié et gloire constituant les manifestations les plus souhaitables de ce lien). La justice n'apparaît donc pas chez lui comme une fin en soi, mais comme une condition nécessaire pour qu'adviennent ces biens qui, eux, sont des biens en soi, biens recherchés ni seulement par intérêt ni non plus dans un complet désintéressement.

Cependant, étant donné son stoïcisme, Cicéron regarde également la justice comme étant une loi naturelle inscrite en nous sous les espèces de la *recta ratio* ; ainsi conçue, la justice se rapproche de la loi morale et semble valoir comme une fin en soi poursuivie de manière désintéressée. C'est ce versant de la pensée de Cicéron et non son paganisme qui s'est maintenu tout au long de notre tradition de pensée. On considère couramment aujourd'hui (comme le fait Rawls) qu'une société bonne est une société juste : c'est la justice qui nous apparaît comme une fin en soi et non la vie sociale.

6. *Idem*, I, 4 ; voir également *Des biens et des maux*, III, 19-20, et *Traité des devoirs*, I, 17.

Un siècle avant Cicéron (c'est-à-dire au IIe siècle avant J.-C.), l'historien grec Polybe avait consacré plusieurs pages de son *Histoire* à l'origine de la société et au sens du juste et de l'injuste. Pour lui aussi l'effort d'être bon et juste se situe au-delà de l'utilité, sans pour autant s'inscrire dans notre conception du désintéressement moral : cet effort répond au profit que les hommes trouvent à être honorés et à leur désir d'être en bonne place dans le cœur des autres[7]. Pas plus que Cicéron, Polybe ne cherche à justifier ses affirmations : pour ses contemporains, la chose allait de soi, il n'y avait pas à l'argumenter philosophiquement, à l'approfondir, à la rectifier.

Aristote, semble avoir été le seul qui se soit efforcé de penser ce bien que Cicéron et Polybe se contentent d'évoquer.

Aristote distingue trois niveaux de biens. Le premier niveau correspond à l'utile : « La communauté politique, semble-t-il, se fonde dès le début sur ce besoin utilitaire et subsiste par lui ; tel est d'ailleurs, le but que se proposent les législateurs qui identifient le juste avec ce qui est utile à la communauté »[8].

Le troisième niveau de bien est le plus élevé, c'est celui de la contemplation ; activité à laquelle le sage, même réduit à lui seul, peut se livrer et qui le rapproche du divin autant qu'il est possible à un être humain. Dans la contemplation, l'intellect – qui est la partie la plus haute de l'âme, la seule qui soit incorruptible – ne fait qu'un avec l'intelligible, apportant « béatitude parfaite et souveraine »[9].

7. Polybe, *Histoire*, Gallimard, « La Pléiade », 1970, livre VI, 2.
8. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre VIII, chapitre 9.
9. *Idem*, livre X, chap. 7, et *Métaphysique*, 1072 *b* 14-30.

Nombre de commentateurs, séduits par les pages de l'*Éthique à Nicomaque* et du traité *De l'âme* dans lesquelles Aristote définit ce bien supérieur, ont projeté sur sa pensée le cadre dualiste qui a fini par s'imposer après lui. Pourtant, Aristote n'avait pas abandonné le vieux cadre ternaire du paganisme grec. Ce cadre ternaire se traduit par la distinction bêtes/hommes/dieux (« Celui qui est hors cité… est soit un être dégradé, soit un être surhumain, et il est comme celui qui est injurié en ces termes par Homère : « sans lignage, sans loi, sans foyer » ; « Celui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même est soit une bête soit un dieu »[10]). De manière plus précise, le cadre ternaire qui subsiste chez Aristote se traduit, à l'intérieur de la condition humaine elle-même, par la distinction entre les trois niveaux de biens dont je n'ai mentionné jusqu'à présent que le premier et le troisième. Certes, la contemplation rapproche de Dieu, mais permet-elle à l'homme de s'élever pour de bon au-dessus de la vie en société ? Se suffisant à lui-même, un dieu n'a pas besoin d'amis. L'homme comblé est-il dans le même cas ? Non, répond Aristote, « même les gens comblés de biens désirent vivre ensemble », et « il est absurde de vouloir faire de l'homme heureux un solitaire ». Comment lui refuser des amis, « ceux-ci constituant, semble-t-il, le plus grand de tous les biens extérieurs »[11].

10. Aristote, *Politique*, I, 1, 1252*b* et 1253 *a*.
11. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 5 et IX, 9.

Aristote et la « sensation d'exister »

La justice ne se réduit donc pas à ce qui est utile à la communauté, et elle n'est pas non plus une fin en soi : la justice doit favoriser la *filia*. *Filia*, généralement traduit par *amitié*, désigne plus largement les liens d'affection, les sentiments d'attachement ; la *filia* s'établit aussi bien entre membres d'une famille qu'entre habitants d'une cité[12]. La *filia* est ce « liant » grâce auquel mon sentiment d'exister prend corps en s'élargissant aux dimensions d'un être à plusieurs. « Toutes les circonstances, explique Aristote, où nous éprouvons le sentiment de notre existence et où nous connaissons les raisons qui nous font souhaiter de vivre, nous voulons les partager avec nos amis en vivant avec eux ». Dans un passage admirable, Aristote précise ce qu'il entend par *aïsthèsis oti estin*, la sensation que l'on existe : « Celui qui voit sent qu'il voit ; celui qui entend sent qu'il entend, celui qui marche sent qu'il marche, et il en va de même dans tous les autres cas ; il y a en nous un quelque chose qui sent que nous déployons notre force ; aussi pouvons-nous sentir que nous sentons et même penser que nous pensons ; or du fait que nous sentons ou pensons, nous existons… Enfin, sentir qu'on vit est agréable par soi-même ». À condition toutefois, précise Aristote, de ne pas vivre en solitaire, car c'est dans nos relations avec nos proches que nous actualisons ce que nous sommes en puissance. À cet égard, celui qui exerce la bienveillance à l'égard de ceux qu'il aime est comparable à l'artisan ou à l'artiste qui sent son existence

12. Voir E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, 1980, tome I, p. 341 et 345 et suiv. Voir également *Éthique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Vrin, 1972, p. 381, n. 1.

à l'occasion de ce qu'il fait : « Par la force en acte, celui qui crée quelque chose existe de quelque manière. Il aime donc son œuvre puisqu'il aime l'existence ». De même, puisque « la sensation de l'existence est désirable, dès lors l'est aussi celle de l'ami ». « Aimer son ami, c'est encore aimer son propre bien à soi. » Ainsi de la mère qui prend plaisir à l'amour qu'elle donne à son enfant. Il nous faut donc « participer aussi au sentiment qu'a notre ami de sa propre existence, ce qui ne saurait se réaliser qu'en vivant avec lui et en mettant en commun paroles et pensées. Voilà en effet comme il semble que l'on doit définir la société (*suzein*, le vivre-ensemble) en ce qui concerne les hommes »[13].

Dans ces pages de l'*Éthique à Nicomaque*, en montrant comment la coexistence, à condition d'être vécue sur le mode de la *filia*, permet à chacun de passer d'une existence en puissance à une existence en acte, Aristote nous apporte beaucoup plus que cet éloge de l'amitié auquel on réduit trop souvent ses réflexions. Mais celles-ci ne pouvaient trouver place dans le patrimoine de la pensée européenne qu'au titre de cet éloge, car ce qu'elles amorcent en fait – *une analyse ontologique de la vie sociale* – n'est pas compatible avec les partis pris de notre tradition.

Ayant rendu hommage aux précieuses réflexions d'Aristote, j'aimerais maintenant proposer à leur sujet plusieurs remarques.

1. Le *suzein* tel que le définit ici Aristote ne désigne pas l'organisation sociale, mais la vie relationnelle considérée comme support de l'existence de soi. Lorsqu'Aristote parle de la société en tant qu'organisation, c'est son caractère fonctionnel qu'il met en avant : articulation de moyen à fin, complémentarité des activités. L'organisation sociale, en tant qu'elle permet de

13. Ces passages se trouvent aux livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque*.

produire ce qui est utile, peut être regardée comme un moyen. Mais la vie sociale, en tant qu'elle est la source de l'*aïsthèsis oti estin*, constitue une fin en soi, un bien premier.

2. Il est clair également que pour Aristote, ce bien, si désirable soit-il, ne peut cependant pas être recherché de la même manière que les biens qui répondent à l'utilité. Puisqu'en effet, par définition, il naît d'un certain rapport de coexistence entre plusieurs personnes, il ne peut faire l'objet d'une appropriation privée, et il ne saurait résulter de l'action individuelle réfléchie et maîtrisée.

Ce bien n'est pas non plus produit de manière purement désintéressée, par devoir moral, puisque, comme Aristote le souligne, chacun y investit son désir de jouir d'une existence réelle. La *filia* est un sentiment à la fois personnel et social, ce n'est pas l'effet d'un mérite moral dans lequel l'individu s'élèverait au-dessus de ses attaches sociales. C'est un bien commun vécu[14].

3. La justice, pour autant qu'elle contribue à ce mode de coexistence pacifique et même affectueux qu'est la *filia*, n'intervient pas *après* que ce bien ait été produit, afin de la répartir équitablement. Parce qu'elle porte ici sur l'*être* et non sur l'*avoir*, la justice joue son rôle *à la source* du déploiement de ce bien : *la justice est l'une des conditions nécessaires de la production mutuelle du sentiment d'exister*. La justice exige ici que chacun, en prenant place dans une relation avec d'autres, leur fasse également place. En ce sens, elle introduit pour chacun une limite. Mais celle-ci n'a pas pour seul effet (comme dans le cas des biens susceptibles d'appropriation privée) de restreindre le bien dont chacun peut

14 Sur le concept de bien commun vécu, je me permets de renvoyer à mon livre, *Où est passé le bien commun ?*, pp. 113 et suiv.

jouir légitimement : dans la mesure où elle contribue à une expansion-actualisation de soi dans la coexistence, la justice, au contraire, *accroît* le bien dont chacun jouit.

Ceci rejoint le constat que chacun de nous fait par expérience : que la limitation de soi, nécessaire pour nous insérer dans une relation de coexistence mutuelle, nous conduit à vivre l'incomplétude de manière ambivalente : incomplétude impatiemment supportée parce qu'elle nous restreint, mais en même temps incomplétude que nous acceptons volontiers dans la mesure où elle rend possible une expansion de nous-mêmes dans un être à plusieurs.

Aristote nous aide à comprendre que la justice n'est pas seulement précieuse du point de vue moral (vision qui est généralement la nôtre aujourd'hui) : elle l'est également parce qu'en contribuant à la coexistence, elle contribue à l'existence de tous et de chacun. Mais ce second aspect implique une conception de l'être humain qui n'est pas facile à assimiler pour nous. Nous avons en effet l'idée qu'être nous-mêmes et nous réaliser, c'est jouir d'un bien qui nous appartient en propre, alors qu'Aristote suggère qu'il n'y a pas de séparation nette entre être soi et être à plusieurs. On peut illustrer cette difficulté par certaines pages de la *Théorie de la justice* de Rawls[15]. Rawls appelle « biens premiers » (*primary goods*) ceux que tout homme rationnel est supposé désirer, quel que soit son « projet de vie ». Toutefois, il ne pense pas que, pour définir ces biens premiers, une critique de nos « évidences » anthropologiques soit nécessaire : « Les faits généraux concernant les besoins et les capacités humaines sont sans doute assez bien connus et je supposerai que le sens

15. J. Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1987, p. 479-484.

commun suffit ici pour notre propos »[16]. « À plusieurs reprises, écrit-il, j'ai indiqué que le bien premier peut-être le plus important est le respect de soi-même ». Ce respect est fait du sentiment de sa propre valeur joint à la confiance en sa capacité de réaliser son projet de vie. Dans une société démocratique, chaque individu doit pouvoir jouir de cette estime de soi. S'il n'y parvient pas, il éprouve de la honte. Rawls analyse ce sentiment de manière tout à fait pertinente. Cependant, il semble négliger le fait que les sentiments qui sont liés à l'idée qu'on a de sa propre valeur impliquent une relation existentielle avec les autres, relation qui est loin de se réduire à des liens de coopération rationnelle et au partage de leurs fruits. Il ne prend pas non plus en considération le fait que de tels sentiments comportent un enjeu ontologique : un plus-être ou un moins-être. C'est pourquoi on peut dire que les réflexions d'Aristote touchent à quelque chose de plus radical que celles de Rawls. Pour Aristote, le « bien premier » fondamental, c'est la « sensation que l'on existe ». L'estime de soi est certes une composante de cette sensation, mais cette dernière est beaucoup plus que l'estime de soi : elle est l'étoffe même de notre être.

4. Aristote illustre ce bien social fondamental par l'exemple de l'amitié et par celui du lien entre la mère et son enfant. Son analyse s'appliquerait aussi bien à d'autres exemples dans lequel le *suzein*, le vivre-ensemble, la vie commune est moins intime : prendre un repas avec des personnes familières, se promener dans un quartier animé, faire ses courses, se livrer à une activité avec d'autres personnes : loisirs, sport ou activités associatives, mais aussi vie professionnelle. Celle-ci, bien entendu, présente

16. *Idem*, p. 465.

un caractère utilitaire et fonctionnel, elle s'inscrit dans une certaine forme d'organisation économique, juridique et administrative. Mais ce n'est pas parce qu'on est en train de travailler que la question d'exister cesse pour autant de se poser. Personne ne travaille seulement pour un salaire, parce qu'un salaire, même confortable, ne pourrait jamais compenser le fait de sentir qu'on n'est rien.

On pourrait également, comme Aristote le suggère avec l'exemple des amis qui partagent leurs pensées, prendre l'exemple de la conversation, des paroles échangées non pas seulement pour remplir une fonction informationnelle, mais pour le plaisir. On verrait que dans ce cas aussi, la « sensation que l'on existe » exige le rattachement du temps propre vécu par chacun à un temps commun (ce qui à la fois limite chaque interlocuteur et l'intègre à un ensemble plus vaste que lui). À cet égard, contrairement à ce que certains travaux linguistiques suggèrent, la conversation, tout en impliquant une forme de coopération et d'échange équitable, n'est pas pour autant de nature contractuelle ; la raison en est que la forme d'interdépendance qu'elle crée ne relève pas seulement de l'*avoir* mais aussi de l'*être*. Le propre d'un contrat est que chacun, en s'y engageant, continue d'exister indépendamment de celui-ci ; alors qu'en s'engageant dans une conversation, on voit son sentiment d'exister pris dans une forme d'être à plusieurs, ce qui conduit dans certains cas à se sentir dépossédé de soi (si on ne trouve pas le mode d'insertion permettant de se sentir exister dans cette plage de temps commun) et dans d'autres cas à se sentir être davantage ou être davantage soi-même. Ayant déjà souligné les implications ontologiques de la conversation dans un texte où je m'appuie sur

des exemples précis et quotidiens, je ne m'étends pas davantage sur ce point[17].

5. L'analyse d'Aristote va dans le même sens que la critique que j'adresse à la conception moderne de l'individu. Elle invite, je l'ai déjà noté, à distinguer la société en tant que moyen (avec ses différentes formes d'organisation plus ou moins concertées) de la société en tant que fin en soi (la vie sociale). La conception moderne de l'individu conduit à privilégier la société en tant qu'organisation faite par l'homme, une société dont le but est donc de produire des biens, de les répartir, et de garantir les droits fondamentaux de l'individu. Une conception qui transparaît clairement, par exemple, dans les discussions au cours desquelles s'élabore la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Comme l'écrit Marcel Gauchet, Sieyès veut faire entrer et jouer *toute* la nature *à l'intérieur* de la société, de manière à ce que celle-ci, en plus d'en recueillir le fruit intégral, en soit le « redéploiement nécessaire »[18]. C'est que, comme on l'a vu au cours des pages qui précèdent, ce mot de *nature* renvoie ici à l'homme tel qu'il sort des mains de Dieu, c'est-à-dire un homme déjà pourvu de son être. De sorte que la société ne joue aucun rôle ontologique : son rôle est d'assurer aux individus la conservation de leur être. D'apporter, comme le dit Sieyès, « les moyens de bien-être » et de garantir une liberté dont l'individu est déjà doté par nature[19].

Contrairement aux théoriciens du Droit naturel et à Sieyès, Aristote est un païen. Il faut rappeler ici la thèse défendue par

17. F. Flahault, « Une manière d'être à plusieurs », dans *La Conversation*, Autrement, 1999.
18. M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, 1989, p. XXI.
19. *Idem*, p. 74 et 67.

Marc Augé dans son *Génie du paganisme* : la conception païenne de l'individu et de la société ne correspond certes pas à la manière dont nous nous pensons, mais elle correspond souvent mieux que nos idées à la manière dont nous vivons en fait. « Dans la pratique de la société occidentale moderne, les relations à soi et à autrui peuvent participer davantage de la logique païenne que d'une application scrupuleuse du modèle chrétien »[20]. Même si nous évitons de penser que la vie sociale revêt une portée proprement ontologique, en pratique, nous nous comportons comme si nous le pensions. Norbert Elias semble aller dans le même sens lorsqu'il écrit que « les individus et la société qu'ils constituent ensemble sont également sans but. Ils sont là, tout aussi inutiles à vrai dire que les planètes qui constituent le système solaire. Cette existence sans but des individus dans la société qu'ils forment fournit le tissu, construit la trame dans laquelle les hommes tissent les apparences changeantes de leurs objectifs »[21]. Bien qu'Elias n'attache à ce constat ni pathos ni romantisme, il rejoint tout de même ici, de manière inattendue, Georges Bataille pour qui, « au-delà de nos fins immédiates », l'humanité « poursuit l'accomplissement inutile et infini de l'univers »[22].

J'ai pris mes distances, au début de ce livre, à l'égard de ce que j'ai appelé la logique du contrepoids, toujours basée, au fond, sur le partage dualiste matériel/spirituel : vouloir remédier à la dureté de l'échange marchand par un esprit de don, opposer la générosité aux égoïsmes, la morale à l'économie, les Valeurs

20. M. Augé, *Génie du paganisme*, Gallimard, 1982, p. 103.
21. N. Elias, *La Société des individus*, Fayard, 1991, p. 45 ; voir également p. 108.
22. G. Bataille, *La Part maudite*, p. 59.

à l'argent, etc. En appeler à un humanisme plus ou moins spiritualiste (dont le poids reste malheureusement toujours moindre que celui des réalités qu'il voudrait contrebalancer), c'est rester dans le sillon historique qui fait de l'intellectuel l'héritier d'une fonction sacerdotale (les clercs et leur discours tels une forteresse assiégée au milieu d'une masse de gens regrettablement terre à terre). Poursuivre dans la logique dualiste du contrepoids, c'est, du même coup, négliger tout un pan de la réalité qui demeure encore peu ou pas pensé et qui correspond au fait que la vie sociale constitue pour chacun de nous le lieu où il est question d'exister, avec d'autres ou contre eux.

6. Il y a dans le raisonnement d'Aristote une étape qui n'est pas explicitée. Cette élision le conduit à laisser de côté certaines des conséquences qui découlent pourtant logiquement de son analyse.

Lorsque, dit Aristote, nous marchons et actualisons ainsi l'une de nos potentialités, nous sentons que nous marchons, ce qui nous apporte une certaine sensation d'exister (Aristote aurait certainement très bien compris qu'un régime de privation sensorielle constitue une véritable torture). Cette sensation ne nous procure cependant que l'une des composantes de notre sentiment d'exister, l'autre composante étant apportée par le fait de vivre cette sensation dans le cadre d'une relation avec une ou plusieurs personnes (c'est ce qui ressort du texte d'Aristote ; et c'est également, nous l'avons vu, ce que soulignent les travaux sur le développement des nourrissons). L'expansion de soi dans une zone d'être à plusieurs constitue donc aussi une manière d'actualiser, de rendre réel ce qui, autrement, resterait à l'état virtuel.

Comme c'est pour rendre compte des liens d'affection qu'Aristote propose cette analyse, celle-ci le reconduit à la *filia*. Mais du coup, s'étant orienté vers cette manière pacifique de s'actualiser dans un espace de coexistence, il laisse de côté toute une série de faits que son analyse permet pourtant d'éclairer. En effet, sentir que c'est dans l'espace où sont les autres que m'attend ma propre existence n'entraîne pas nécessairement que je m'y inscrive sur le mode d'une production *mutuelle* du sentiment d'exister. La coexistence sur le mode de liens affectueux est seulement l'une des manières d'entretenir ou d'accroître mon sentiment d'exister dans une relation à l'autre. Ce n'est pas toujours aussi harmonieusement que chacun de nous a appris à exister. En outre, puisque je dois en passer par les autres pour exister, dès lors que j'éprouve un manque d'être, ils me paraissent être la cause de ce manque. Je suis porté, alors, à me procurer un plus-être à proportion d'un moins-être infligé à l'autre, à me faire reconnaître de lui en lui faisant subir les effets de ma propre existence, à m'engager dans une forme d'expansion de moi consistant à occuper son espace psychique et à m'imposer à la place où il croyait pouvoir être[23]. Ces conduites prédatrices peuvent être anodines (envahir l'autre de mes paroles sans lui laisser placer un mot, user de mon pouvoir pour le faire attendre, me soulager sur lui de ma mauvaise humeur, etc.) ou brutales (exploitation économique, humiliation, violences physiques ou sexuelles, comportements relationnels d'assujettissement, voire d'anéantissement psychique de l'autre, etc.).

23. Pour plus de précisions, je renvoie à l'Introduction de mon livre *La Méchanceté*.

Bonté ou méchanceté, douceur ou cruauté : deux manières d'exister en relation avec les autres, deux manières de réagir à l'inéluctable nécessité d'avoir affaire aux autres, deux orientations aussi naturellement enracinées en nous l'une que l'autre. C'est bien ce que soupçonnait Hannah Arendt lorsqu'après avoir rappelé que la méchanceté humaine n'est pas une conduite d'indifférence à l'égard des autres mais au contraire un désir qui se porte sur eux, elle enchaînait sur l'idée que la politique implique la pluralité humaine. Il y a, certes, des divergences d'idées susceptibles d'être aplanies par une discussion rationnelle, de même qu'il y a des difficultés matérielles auxquelles pourrait répondre une gestion rationnelle. Mais aux unes et aux autres se mêlent inévitablement des tensions d'un autre ordre, des tensions dues au fait que l'espace où nous sommes à plusieurs constitue, pour chacun de nous, le lieu où il est question d'exister.

Le fait que nous investissons dans la vie sociale un désir qui est fondamentalement du même ordre que l'attachement de l'enfant à ses parents ou celui de l'amant pour sa maîtresse n'apparaît jamais plus clairement que lorsque cet amour est déçu. Celui qui s'est fait sa place au soleil et qui jouit ainsi d'une existence sociale répondant à peu près à ses espérances peut se payer le luxe de faire comme s'il n'était pas redevable de son être à la société : il pense que son « vrai moi » est au-dessus de son existence sociale ; ou bien se persuade qu'il ne doit celle-ci qu'à ses capacités éminentes, à sa volonté, à son « vrai moi » ; ou encore il s'imagine qu'il n'attendait de la société que les biens matériels dont il jouit. Mais d'autres, au contraire, parviennent trop peu ou trop mal à incarner leur conscience de soi, à lui

donner corps et réalité dans la vie en société[24]. Ceux-là, même lorsque les aspects matériels de la misère leur sont épargnés, se sentent accablés par le poids d'une existence restée pour une large part virtuelle et vide, par le poids d'une conscience de soi vécue dans le sentiment d'un trop peu d'existence, et ils sont gagnés par l'amertume, l'envie, le ressentiment, la dépression ou la méchanceté. On les entend se plaindre de la société – s'en prenant de préférence à ceux qui sont le plus en vue – et remâcher leur aigreur comme un enfant rejeté par ses parents ou comme un amant éconduit à qui il ne resterait plus, pour se sentir exister, qu'à se nourrir indéfiniment de la haine qu'il voue à l'objet de son amour.

24. De nombreux exemples sont dans *La Misère du monde*, sous la direction de P. Bourdieu.

25.
« Au fond, on ne sait pas… »

Les chemins que j'ai dû emprunter au cours des trois derniers chapitres et sur lesquels j'ai essayé d'entraîner le lecteur à ma suite ont pu lui paraître, j'en conviens, passablement arides. Aussi aimerais-je, dans les pages qui suivent, lui proposer un parcours plus agréable. Il s'agira d'illustrer une idée avancée tout à l'heure : la vie sociale considérée non pas comme faite par l'homme, mais comme support de son être ; non pas comme moyen mais comme fin en soi.

Essayer de suggérer ce que la vie sociale peut avoir d'intime et de fondamental pour chacun de nous risque de conduire à une idéalisation, comme si on pouvait la séparer des mauvais côtés dont nous faisons aussi l'expérience. De même que notre corps vécu n'existe pas en dehors du corps sur lequel se penchent biologie et médecine, la vie sociale en tant qu'elle soutient notre être n'est évidemment pas une réalité qui transcenderait les rouages complexes et vulnérables de l'organisation sociale : les deux aspects de la société ne constituent pas deux réalités

mais une seule. Cela dit, dans ce chapitre, j'en soulignerai plutôt les bons côtés.

« La musique, au fond, on ne sait pas ce que c'est ». Un musicien m'a dit ça il y a quelques mois au détour d'une conversation que nous avions avec deux ou trois amis ; et cette simple phrase est venue clignoter, telle une petite lumière énigmatique, dans la pénombre où je remuais de vagues pensées sur le thème qui m'occupe depuis plusieurs chapitres.

Notre propension spontanée étant de mettre en avant ce que nous savons, il est toujours surprenant d'entendre quelqu'un sortir du jeu habituel en affirmant un non-savoir. Surprise, mais aussi soulagement – nous voici déchargés de l'obligation de savoir, et qui plus est, par une personne autorisée. Soulagement, et curiosité nouvelle – comme si ce musicien nous avait dit : « Pourquoi vous fatiguer à essayer de dire ce qu'est la musique ? Ça ne débouche que sur des lieux communs. Il est beaucoup plus intéressant de réfléchir au fait qu'on ne sait pas ce que c'est. »

Jusqu'alors, j'avais le sentiment d'être redevable aux compositeurs dont j'aime écouter les œuvres. Le culte du génie, du créateur, de l'homme prométhéen implique évidemment que l'artiste est à l'origine de son œuvre. Pourtant, les musiciens eux-mêmes parlent de la musique comme d'un monde qui leur préexiste, un monde dans lequel ils se sont immergés, qu'ils explorent, qu'ils apprivoisent, qu'ils apprennent toujours à mieux sentir et à mieux connaître – bref, un monde avec lequel ils vivent en symbiose. « Au fond, on ne sait pas ce que c'est » : la musique prend sa source en amont de ce que les musiciens en font et de ce qu'ils en savent. Sur la peinture, Francis Bacon disait quelque chose d'assez proche. Bacon ayant fait remarquer, au cours d'un entretien, que « l'intelligence n'a jamais fait l'art,

n'a jamais fait la peinture… malheureusement », son interlocuteur lui posa la question : « Qu'est-ce qui fait la peinture ? » Réponse de Bacon : « On ne sait pas ». « Mais si ça n'est pas seulement une question d'intelligence, reprend l'autre, ça vient d'où la peinture : du cœur ; de l'estomac ; des tripes ? » Bacon : « On ne sait pas d'où ça vient[1]. »

Quel nom notre gratitude peut-elle donner à l'insaisissable source donatrice ? Dans les cultures dites païennes, le divin n'est pas transcendant par rapport au monde, il en fait partie ; les plaisirs humains ne sont donc pas fondamentalement différents des plaisirs divins (les dieux en jouissent à plein, les humains n'y accèdent que de manière limitée et éphémère)[2]. La musique, alors, peut elle-même être regardée comme divine et donnée aux humains, avec les autres arts, par un être divin ; ou encore (c'est le cas de l'Inde védique), comme naissant du processus même de formation et de différenciation du monde. Toutes sortes de récits païens, qu'ils viennent de Grèce ancienne ou des Indiens du Brésil, parlent de l'origine de biens culturels comme le feu, les peintures, le rire ou les techniques agricoles ; ils en font l'apanage d'êtres supérieurs qui les donnent aux humains ou à qui ceux-ci les dérobent. De tels récits, même s'ils ont donné lieu à de savantes études, paraissent dénués de vérité. Pourtant, l'idée que ce qui donne leur humanité aux humains ne leur vient pas d'eux (ou pas d'eux seulement) vaut la peine d'être envisagée.

1. F. Bacon, *Entretiens avec Michel Archambaud*, Gallimard, « Folio », 1996, p. 47-48.
2. Voir par exemple, de Giulia Sissa et Marcel Detienne, *La Vie quotidienne des dieux grecs*, Hachette, 1989.

Le Dieu de la Genèse n'est pas encore tout à fait détaché de ces puissances du paganisme, maîtresses des biens culturels : après qu'Adam et Ève se sont approprié certaines prérogatives divines grâce au fruit de la connaissance du bien et du mal, Yahweh confectionne à leur intention un premier bien culturel, des tuniques de peau. Cet épisode, n'étant guère compatible avec la transcendance du Dieu unique, est généralement laissé dans l'ombre. Dans la tradition occidentale en effet, Dieu a mieux à faire. Le don qu'il accorde aux humains est à la fois extérieur au monde puisqu'il vient de Lui et intérieur à eux-mêmes puisqu'il s'agit de leur âme. À eux de prendre exemple sur le Créateur et d'inventer les arts et la société. En milieu occidental, la déclaration qu'au fond on ne sait pas ce que c'est que la musique a quelque chose de paradoxal. En milieu païen, elle paraîtrait sans doute triviale.

La musique n'est que l'une des multiples fibres qui composent le tissu de la vie sociale. Ne pourrais-je pas dire aussi, par exemple, que la cuisine, au fond, on ne sait pas ce que c'est ? Un cuisinier invente une recette. Mais il n'invente pas l'univers des saveurs dont son esprit s'est progressivement imprégné. Comment se fait-il que des carottes râpées assaisonnées d'un mélange d'huile, de citron, de sel et de poivre – préparation pourtant rudimentaire – aient un goût si agréable et si différent de la carotte que l'on croque ? Je ne dis pas qu'il y a là un mystère destiné à rester inexplicable ; mais le fait est que, depuis des milliers d'années, les humains ont accepté sans explication et comme un donné la manière dont leur corps réagit aux aliments. Sur cette base, prolongée par un sens à demi conscient des accords entre saveurs, puis par la réflexion consciente et les échanges d'appréciations entre individus, le cerveau humain a élaboré des cuisines. Et le

fonds anonyme qui s'est ainsi constitué est lui aussi accepté comme un donné par chaque nouvelle génération.

Ne devrais-je pas dire, finalement, que la vie sociale, les cultures humaines, au fond, on ne sait pas ce que c'est ? Bien sûr, on sait beaucoup de choses sur la société (comme sur la musique), on peut exercer sur elle une action volontaire et même inventer certains modes d'organisation (même si on ne dispose pas pour cela de la même liberté créatrice que les compositeurs). Il n'en reste pas moins que la vie sociale précède l'homme. La musique aussi nous précède, ses fondements sont inscrits dans notre patrimoine biologique (on l'oublie souvent parce que les formes les plus élaborées de musique naturelle ne sont pas produites par nos ancêtres directs les primates mais par des ancêtres beaucoup plus éloignés, les oiseaux[3]). La musique et la vie sociale sont des réalités à la fois artificielles et naturelles, des réalités qui, tout en requérant nos soins et nos efforts, ne sauraient naître d'eux seuls. Il y a, en somme, une humanité que nous ne devons ni à nous-mêmes ni à Dieu.

Le langage, à côté de la musique, en est un bon exemple : les langues dites naturelles (l'anglais, le français, le chinois, etc.) figurent au premier rang des réalités culturelles qui ne sont pas faites par l'homme. L'homme les transmet, en use à son gré et agit sur elles, mais il n'est pas à leur origine. C'est plutôt l'inverse : le langage est à l'origine de l'homme. Le sexe aussi, à sa manière. Au-delà des mystères de la sexualité qui fascinent les enfants et les jeunes gens, il y a l'étonnement qu'une si grande

3. Voir F.-B. Mâche, « Convergences zoomusicologiques. Aperçus sur certains traits musicaux universels chez les êtres vivants », dans *Méthodes nouvelles, musiques nouvelles. Musicologie et création*, sous la direction de M. Grabocz, Presses Universitaires de Strasbourg, 1999.

part de la culture se fonde sur elle : ce qui fait le plaisir d'être un homme ou celui d'être une femme, et qui imprègne tant de pratiques de la vie quotidienne, sans parler de la danse, la parure, la musique et d'autres arts.

Les nombres, si éloignés qu'ils soient de la chair, ont aussi leur mystère. Les hommes ont inventé des manières de compter, ils n'ont pas inventé les nombres. À un mathématicien et historien des mathématiques, on pose la question « qu'est-ce qu'un nombre ? ». Le mathématicien retrace l'histoire des nombres, évoquant notamment l'invention par des scribes sumériens, vers la fin du troisième millénaire avant J.-C., d'un système destiné à s'appliquer à tout ce qui se compte, qu'il s'agisse de têtes de bétail, de mesures de liquide, de quantités de grain, etc. Mais le mathématicien conclut en rappelant que « les fondements ultimes des mathématiques sont inaccessibles. Si bien qu'en dernier ressort on ne sait pas ce que c'est qu'un nombre. On ne sait pas[4]. »

Moments musicaux

Il y a de cela un mois ou deux, je passais une soirée avec un groupe d'amis. L'un des invités, qui était un excellent pianiste, accompagna sans façon une série de chansons dans une atmosphère de joyeux à peu près. Plus tard dans la soirée, il joua un nocturne de Chopin. La magie que l'institution des concerts publics rend presque familière et à laquelle nous sommes habitués me frappait ici par surprise. Les notes semblaient produites

4. C. Houzel dans *La Recherche*, n°281, novembre 1995, p. 84.

par le toucher du pianiste plutôt que par l'instrument lui-même, un toucher qui faisait naître, ou plutôt laissait naître la musique comme au-delà des notes. Il se créa alors entre nous qui l'écoutions une durée commune bien différente de celle que, précédemment, conversations et chansons avaient tissée. Ce nocturne, des enregistrements me l'avaient rendu familier. Mais cette fois, la musique naissant dans la pièce même où nous étions réunis, sa présence était beaucoup plus intense, de sorte qu'elle nous communiquait une forme d'existence et de plaisir sensiblement différents de ceux que procure un enregistrement ou même un concert public. Je me trouvai porté à une rêverie qui, si personnel qu'en fut le cours, ne s'en rattachait pas moins à l'atmosphère dans laquelle je me sentais baigner avec ceux qui m'entouraient. Je me souvenais que, chez mes parents, dans la maison où nous habitions lorsque j'avais quatre ou cinq ans, il y avait un piano. Le piano, comme on pouvait s'y attendre, se trouvait au salon, pièce où, après avoir déjeuné, mes parents s'installaient pour prendre le café. Un de ces moments de répit hautement ritualisés, dont je sentais peut-être que mes parents le maintenaient comme un luxe nécessaire contre la marée de leurs soucis. Je me souvenais de la bibliothèque du salon, le parfum des vieilles reliures de cuir lorsqu'on ouvrait les portes vitrées (sorte d'encens résiduel), les grands livres illustrés dont on me laissait admirer les images et que je feuilletais à plat ventre sur le tapis. L'odeur du café, le son du piano, la voix des grandes personnes, les mots qu'ils prononçaient, aussi réels et singuliers, pour moi, que les motifs du papier peint, et faisant résonner l'écho d'événements immenses et insaisissables. J'étais là, participant modeste à l'un de ces moments de la vie sociale qui sont faits pour donner l'impression que tout va bien. Je me souvenais d'une amie de

mes parents, sa voix grave de fumeuse, de femme qui a vécu, et les modulations de cette voix qui répandaient autour de sa personne, à travers la fumée d'une cigarette anglaise, l'élégante assurance d'un monde désirable et ignoré de moi. Je me souvenais aussi du jeune frère de mon père pianotant quelque chose de très rythmé que des soldats américains lui avaient appris (c'était peu d'années après la guerre). Ce rythme s'imprima en moi aussitôt, fortement et définitivement. J'en appris plus tard le nom : *boogie-woogie*. J'ai vu par hasard à la télévision un morceau de film tourné avant la guerre où l'on voyait jouer le pianiste Pete Johnson. Le roulement de son boogie-woogie, c'était la pulsation même de la vie. Je voyais son visage souriant et calme, presque placide, et pourtant débordant d'une exultation que son jeu me communiquait. Je me sentais plongé dans le même mélange de gratitude et d'envie que j'avais éprouvé autrefois en entendant mon oncle pianoter sur un rythme semblable. Gratitude parce que la musique que j'entendais amplifiait merveilleusement la sensation que j'avais de vivre, et que c'était comme si elle me donnait à moi-même. Mais aussi envie parce que ce flux vital c'était moi, et que j'enrageais de me trouver dans l'impuissance de manifester mon être d'une manière aussi éclatante que le pianiste. Pourquoi lui et pas moi ?

Je m'aperçois en relisant les lignes qui précèdent que mes rêveries embellissent la réalité, en tout cas en écartent des aspects moins heureux. C'est seulement avec la remarque sur l'envie que je frôle cette zone désagréable. Au fond, j'aurais aimé montrer au lecteur que si l'étoffe de nous-mêmes ne fait qu'un avec celle de la vie sociale, c'est là une vérité suffisamment plaisante pour qu'elle lui permette de renoncer sans trop de peine à l'illusion d'être soi par soi. Malheureusement, dans la réalité, comme nous

en faisons tous l'expérience, le bon nous vient avec le mauvais. C'est même l'impossibilité d'échapper à cette division, l'impossibilité de jouir de l'entièreté de nous-mêmes qui nous pousse, par défense et compensation, à nous accorder au moins en idée l'entièreté que la vie nous refuse. Qu'avec le mauvais il y ait du bon et avec le bon du mauvais, voilà un constat d'une telle banalité, d'une telle platitude que la réflexion philosophique ne peut rien en faire. Et pourtant il faut bien que je m'y arrête un moment puisque ce mélange, à cause des pénibles sentiments qu'il entraîne, nous incite, comme je l'ai déjà souligné, à faire nôtre le vieux partage entre soi et « la société ». Il faut donc montrer que la vie sociale soutient notre être *même si*, inséparablement, elle le réprime, l'amenuise et le condamne à l'incomplétude. Faute de quoi on en retomberait dans cette fuite de la réalité qui consiste à déprécier ce qui est mêlé pour mieux cultiver le rêve d'un bien sans mélange.

Je ne peux pas être Pete Johnson, mais je peux tout de même chercher à l'imiter. C'est une manière de transformer l'envie impuissante – l'envie mauvaise et destructrice – en une envie constructive et bonne. Seulement, apprendre à jouer du piano, c'est entrer dans un processus ou, à nouveau, il y a du bon et du mauvais. Le bon côté, ce sont les progrès que je fais et qui me rapprochent tout de même un peu de la musique, de cette incorporation idéale qui ferait que je nais d'elle au moment où elle naît de moi. Le mauvais côté, ce sont les heures fastidieuses passées à essayer vainement de reproduire les exercices sur lesquels tant d'autres ont peiné avant moi ; et cela pour aboutir, peut-être, à un jeu mécanique, à une reproduction sans âme. Imiter, en soi, n'est pas mauvais : si pour être soi il fallait ne pas imiter, aucun être humain ne serait lui-même, puisque c'est

par imitation que les humains apprennent leurs savoir-faire fondamentaux[5]. Le problème, c'est qu'imiter *à la fois* aliène et aide à être soi, et qu'étant donné ce mélange il n'est pas facile de discerner dans quelle mesure la manière qu'on a d'imiter conduit plutôt, en fin de compte, vers l'être-soi ou vers l'aliénation – question passionnante que je laisse de côté pour ne pas perdre de vue la direction dans laquelle j'essaie d'avancer. Je reviens donc à l'exemple du boogie-woogie. Ce genre de musique a, comme tous les autres, une existence sociale, laquelle peut se traduire par le conformisme et l'imitation mécanique. Est-ce à dire que la musique, dès lors qu'elle est vraiment musique et non plus reproduction d'une suite de notes, s'élève au-dessus du social ? Certes elle semble bien, alors, échapper aux conditions de son apprentissage, comme si, le terrain étant seulement préparé par celui-ci, elle venait par surcroît. Pourtant, en actualisant chez ceux qui la jouent et l'écoutent le sentiment de leur être, la musique établit aussi entre eux un contact : l'expansion de soi qu'elle procure est une expansion dans un être à plusieurs. Si divine soit-elle, la musique n'en irrigue pas moins notre vie relationnelle et sociale.

Si l'Être avec un E majuscule est une substance une et indivisible, l'être réel dont nous faisons l'expérience est un processus composite. Me voici avec quelques amis, un samedi soir, dans une grande brasserie de la banlieue parisienne. La plupart des gens sont venus pour le dîner dansant. Tous – des employés, des ouvriers aussi peut-être – ont visiblement une certaine idée de la soirée et de son déroulement. Ils savent quels vêtements

5. Ce point a été bien souligné par Jean-Marie Schaeffer dans *Pourquoi la fiction ?* en s'appuyant sur les travaux de psychologie du développement.

il convient de porter, ils ont leurs danses préférées, celles dont ils connaissent le mieux les pas – tango, valse, cha-cha-cha, rock, paso-doble, etc. À côté de cela, il faut aussi, pour que la soirée puisse se dérouler, toute une organisation matérielle et humaine à laquelle la clientèle n'a pas envie de penser (cuisines, service, comptabilité, et puis, au-delà, approvisionnement, routes, maraîchers, éleveurs, électricité, chauffage, et ainsi de suite). Les musiciens s'installent lentement, paresseusement. Puis la chanteuse du groupe s'avance. Ça commence. On la croiserait dans la rue, on la verrait à peine. Pourtant, de chanson en chanson, elle devient de plus en plus rayonnante. Je ne peux m'empêcher de la regarder, son énergie me fascine. Au début, je me disais : elle fait son travail, elle est payée pour ça (je craignais de m'ennuyer, que les gens autour de moi aient l'air de tromper leur ennui). Sa jeunesse pourrait la porter à snober ces banlieusards entre deux âges, ces femmes endimanchées. Mais non, elle est contente qu'ils soient là, attentive aux couples qui dansent et au cercle des dîneurs. Elle sait qu'il faut du temps pour que la mayonnaise prenne. L'incroyable énergie qui émane d'elle nous réchauffe et nous entraîne. Elle sait qu'elle nous fait ce don ; elle en paraît transportée. Pas de message, pas de vérité, pas de « sens de la vie », non : la vie elle-même. Rien d'autre à faire qu'à être en phase avec ce qui se passe, un peu comme l'enfant qui n'a pas besoin de comprendre les paroles que lui chante sa mère pour qu'elles le fassent vivre, refrains pourtant mille fois chantés par d'autres mères avant elle ou autour d'elle.

En sortant de la brasserie, mes amis et moi échangeons nos impressions. Il y a des bémols (la nourriture), mais à part ça, pour nous il n'y a eu que du bon. Pour les employés de la brasserie, c'est sans doute une autre histoire. Le caractère mêlé

de toute vie sociale se manifeste aussi, dans cet exemple, par le fait que le processus d'être, la circulation vitale à laquelle nous avons participé et dont nous avons bénéficié exige une combinaison complexe de biens, de services, de compétences et de dispositions mentales. De nombreux facteurs réunis de manière délibérée et volontaire, plus d'autres qui ne se commandent pas (d'où ça lui venait, à cette jeune femme, cette énergie qu'elle nous communiquait et que le bonheur du public alimentait en retour ?).

Le moment où mes parents prenaient le café au salon me paraît également composite, avec du bon et du mauvais. Le tableau que j'ai esquissé en fait une source d'impressions poétiques. Par « poésie », j'entends ici ce qui nourrit le sentiment d'habiter un lieu et un temps ; et par « habiter », le fait de ne ressentir aucune coupure entre soi et ce qui nous entoure. Mais n'éprouvai-je en ces moments que des sentiments réconfortants ? Je n'en suis pas sûr. La présence des adultes étendait sur moi une ombre protectrice mais, en même temps, leur conversation me reléguait hors de leur cercle. Dans ce cas aussi, l'envie se mêlait à la gratitude et l'ennui au plaisir. De plus, la voix des adultes, si elle m'entourait d'une sorte de cocon sonore, trahissait aussi parfois un sourd désarroi. Sans doute soupçonnai-je alors que leurs paroles, qui se voulaient assurées, voire péremptoires, n'étaient qu'un fragile rempart contre les difficultés de la vie. Un masque, peut-être, derrière lequel perçait la mésentente de mes parents. Et ce rituel de prendre le café au salon, l'obstination presque pathétique à mettre en scène une vie bourgeoise en dépit de tout de qui, venant de la dure réalité, démentait cette revendication. Cette fragilité ne m'atteignait-elle pas, n'allait-elle pas s'ajouter à l'ennui sans recours dans lequel je sombrais parfois ? Oui, du

bon et du mauvais à la fois. Des impressions poétiques qui font qu'en me souvenant d'elles, je me souviens de moi. Et en même temps un vide, ou un poison peut-être, qu'un médiocre formalisme social tentait de conjurer.

Je trouverais aussi bien des illustrations de ce mélange dans mes souvenirs d'écolier (par exemple la dure nécessité, pour ne pas perdre la face devant mes camarades, de leur faire croire que je ne m'étais pas senti blessé par une insulte ou une moquerie, alors que l'humiliation, l'impuissance et la haine creusaient secrètement en moi leur noir sillon ; mais aussi tout ce qu'il y avait de rassurant à sentir qu'on était là à travailler avec les autres, qu'un adulte s'occupait de nous et qu'il savait nous protéger de nous-mêmes). Ou dans la vie professionnelle (usante, oui, mais pourtant préférable au chômage). Ou dans le démarrage de chaque journée : on s'arrache à la douce inexistence du sommeil, on prend sa douche, le ruissellement sur la peau ne regarde que soi et pourtant se laver c'est déjà aller vers le monde des autres, c'est une manière de l'incorporer. On allume la radio, une voix, on n'y fait pas trop attention, manière de se rebrancher en douceur sur un monde social qui nous cause tant d'ennuis et qui pourtant nous tient en vie.

Il est frappant de constater à quel point est forte et durable, dans la culture occidentale, la tradition de déprécier la vie sociale. Depuis les ombres illusoires de la caverne dont Platon nous invite à sortir jusqu'à la « société du spectacle » stigmatisée par les Situationnistes, les discours philosophiques, religieux, révolutionnaires, littéraires, scientifiques (les analyses critiques et démystifiantes du sociologue) se relaient pour nous inciter à nous déprendre de notre existence sociale. Si nous adhérons à la vision que tant d'auteurs nous proposent, c'est, pensons-nous,

à cause de leur incontestable acuité. Les maximes de La Rochefoucauld font mouche. Les tableaux de la « comédie humaine », brossés par Pascal, La Bruyère, Mandeville, Thackeray, Flaubert, Proust ou d'autres sont criants de vérité. Le « rôle critique » des intellectuels est vital. Oui, certes, mais si la mise à distance et la dépréciation nous paraissent si convaincantes, c'est aussi parce qu'elles nous font entendre en sourdine un message insistant et flatteur : *Tu vaux mieux que ça !*

Il y a en nous « une soif d'infini que la société ne saurait étancher » – c'était la manière romantique de le dire, dans le sillage de la pastorale chrétienne. On n'emploierait plus, aujourd'hui, une telle formule : trop naïve ; exaltée, fanatique presque ; et trop marquée par un refus du processus de sécularisation. Toutefois, en dépit de cette évolution le vieux dualisme persiste, qui déprécie « la société telle qu'elle est » ou, pour employer le langage de Rousseau, « l'homme de l'homme » au nom d'un plus haut idéal du moi. Il serait instructif de mieux voir comment la dépréciation augustinienne de la « Cité des hommes », assumée de manière explicite par certains auteurs classiques, se poursuit de manière larvée chez des écrivains modernes. L'une des conclusions auxquelles mènerait sans doute cette piste serait que la conception héroïque de l'être-soi continue de former l'une des composantes de l'individualisme occidental. Y compris sous la figure paradoxale de l'anti-héros, de celui qui n'étant rien socialement, préserve ainsi de manière négative sa vocation à un niveau d'être supérieur.

Hommage à Naguib Mahfouz

Étant donné l'importance de ce courant, on éprouve une impression de fraîcheur lorsqu'on tombe sur un écrivain qui, tout en ayant l'esprit critique, ne cède pas pour autant à la rhétorique du sublime, de la noirceur ou du tragique (autant de tonalités qui ne manquent pas de faire vibrer chez le lecteur la corde de son identification à l'absolu). Dans mon cas, c'est la lecture de Naguib Mahfouz qui m'a procuré cette impression ; c'est pourquoi j'aimerais évoquer certaines de ses pages, ne serait-ce que pour lui rendre hommage.

Ces pages font partie de la trilogie que l'écrivain égyptien a consacrée à l'histoire d'une famille du Caire durant la première moitié du XX^e^ siècle. Nous retrouvons dans ces trois romans une société urbaine qui ressemble à celle que l'Europe a connue au XIX^e^ siècle, et l'auteur manifeste à l'égard de celle-ci la distance critique que nous attendons. Lorsque, par exemple, Mohamed Abd el-Gawwad, le *pater familias* de cette saga, se comporte en tyran domestique, nous reconnaissons dans le tableau tracé par Mahfouz celui de la domination masculine traditionnelle et de l'oppression des femmes.

Il ne faudrait cependant pas en conclure que l'auteur, étant très familiarisé avec la littérature européenne, s'aligne purement et simplement sur une vision occidentale du monde. On le voit bien lorsque le romancier décrit d'autres facettes de la vie d'Abd el-Gawwad et que, loin d'attirer sur elles la critique, il les présente comme des pratiques sociales quotidiennes auxquelles, visiblement, lui-même attache du prix. Mahfouz semble alors inviter le lecteur à partager la sympathie et l'humour avec lesquels il décrit de telles scènes.

Voici Ahmed Abd el-Gawwad en compagnie de ses amis ; ils se sont réunis pour passer la soirée chez l'almée Zubaïda. On sert à boire. « Un sentiment de fougue rempli d'effusion et d'hilarité gagnait doucement les âmes. » Ahmed « se fondit de tout son cœur au plaisir de la musique et du chant ». Dévorant des yeux Zubaïda qu'il sent disposée à répondre à son désir, notre homme n'en oublie cependant pas la compagnie. Il participe au contraire avec d'autant plus d'élan aux plaisirs moins charnels que lui propose la soirée. Un groupe de musiciens commence à jouer. « Ahmed Abd el-Gawwad s'offrit à la résonance cristalline de la cithare qui commençait à lui brûler le cœur et à y ranimer les échos de différents airs hérités d'une longue tradition de soirées d'extase musicale. […] À peine l'orchestre eut-il joué la dernière note du *bashraf*[6], l'almée enchaîna sur « Toi dont le miel de la bouche m'enivre » et l'orchestre prit l'accompagnement avec enthousiasme. De tout ce que la chanson offrait d'aptitudes à ravir l'émotion, la plus belle y était la réponse à deux voix, celle épaisse et plus ample du musicien aveugle et celle, délicate, humectée de la rosée de l'enfance, de Zannouba la luthiste. Notre homme en eut le cœur gonflé d'émoi. Il se rua sur le verre posé devant lui, se le jeta dans l'estomac et avec fougue prêta sa voix à l'exécution du poème chanté. […] Le reste des convives ne tarda pas à s'enhardir et à l'imiter, et bientôt le salon ne fut qu'une chorale chantant à l'unisson. »[7]

Au cours de cette soirée ou d'autres du même genre, le respectable marchand, le père de famille à la mine grave laisse

6. Improvisation vocale sur les paroles : « *Ya Layli ya Aïni* », "Ô nuit, chère nuit », qui intervient souvent comme prélude à une pièce classique.
7. N. Mahfouz, *Impasse des deux palais*, Le Livre de Poche, p. 135-139.

éclater l'entrain et la jovialité que lui communiquent le vin et la musique, la compagnie des femmes et de ses amis. Il joue du tambourin avec adresse, lance force plaisanteries et jeux de mots. Bien des années plus tard, lorsque la vieillesse l'obligera à vivre confiné dans sa chambre, Ahmed Abd el-Gawwad évoquera avec chagrin le temps où il se sentait porté par son corps et où celui-ci infusait dans son âme force et vitalité. Il se souviendra de ces matins d'alors où il se levait, tout prêt à « s'élancer vers le monde des gens »[8].

Lorsque Mahfouz dépeint ces soirées, il n'en loge la description dans aucun des cadres qui, en Occident, viennent habituellement donner un sens à de tels tableaux. Il ne s'agit pour lui ni de stigmatiser la médiocrité du bourgeois, ni de montrer l'écrasement-de-l'individu-par-la-société. Même lorsqu'il met en scène l'un des fils d'Ahmed, Yasine – personnage pourtant fort médiocre –, Mahfouz ne cherche pas à faire surgir un effet d'intensité à partir de la platitude même de sa vie – une vie dont la banalité, la bêtise et la vacuité auraient pu, si elles avaient été tracées par une autre plume, inspirer au lecteur un sentiment de tragique désespérance (impossible d'appliquer à Mahfouz des clichés comme celui-ci : « Si l'univers de X [nom de l'écrivain] est d'une extrême noirceur, c'est qu'il veut regarder le Mal en face. Mais dans son autobiographie, il est beaucoup question de rédemption… »[9]). Le soir, Yasine retrouve au café quelques buveurs qui lui tiennent compagnie. Le voici, par exemple, qui tente de mettre la conversation sur un événement politique d'actualité. « Pour toute réponse, l'assemblée entonna comme

8. N. Mahfouz, *Le Jardin du passé*, Le Livre de Poche, 1991, p. 226.
9. *Le Monde des Livres*, 1er octobre 1993.

un seul homme : Baisse un peu la tenture, par crainte des traits du voisinage ». Un compagnon de Yasine « se mit à protester contre cette réponse grivoise et à les accuser de légèreté là où le sérieux s'imposait. Alors, d'une seule voix, ils se mirent à chanter : « C'est sérieux ta bouderie ou c'est de la plaisanterie ? » Le vieil homme ne put faire autrement que d'éclater de rire. »[10]

Il ne s'agit pas non plus pour Mahfouz d'exalter une sensualité dionysiaque qui se voudrait la négation d'un ordre social puritain, même si l'auteur fait contraster les joyeuses soirées d'Ahmed avec sa gravité de chef de famille et de croyant, et même si le fait de mettre en scène ces deux versants implique une interrogation sur le clivage qui les sépare. Le bien-être qu'Ahmed éprouve dans ces soirées n'est pas revendiqué comme une pure libération de soi, puisque ce bien-être se nourrit au contraire d'un « liant » amical et de modes d'être-ensemble présentés comme les fruits d'une civilisation. La vitalité dont fait preuve Ahmed Abd el-Gawwad n'est pas celle de « l'individu créateur ». La musique est là, avec ses formes traditionnelles. Comme dans *Le salon de musique* de Satyajit Ray, elle procure une sorte d'extase ; Mahfouz emploie le terme, mais sans aucune connotation mystique. Ahmed prend part au déploiement de la musique et, en retour, se sent ravi par elle – mais le désir qu'il éprouve pour Zubaïda et l'amicale jovialité qui l'entoure n'en continuent pas moins de faire son bonheur.

S'il y a un paganisme chez Mahfouz, ce n'est donc certainement pas celui de Nietzsche. Nietzsche croit prendre le parti du paganisme contre l'idéal ascétique du christianisme. Mais en réalité, cet idéal ascétique, il en conserve l'un des traits les plus

10. N. Mahfouz, *op. cit.* , p. 82.

profonds : le mépris de l'existence sociale associé à l'appel d'une plus haute réalisation de soi. Son paganisme reste celui des Romantiques : une rêverie prométhéenne. Il est vrai que Nietzsche insiste sur ce qui, venant sustenter notre moi, échappe pourtant à sa maîtrise (une pensée, dit-il par exemple, « vient quand *elle* veut et non pas quand *je* veux »[11]). Mais lorsqu'il évoque ce fonds vital qui nous alimente, il en écarte d'emblée la vie sociale : c'est dans l'« instinct » que le créateur et qu'une civilisation en pleine santé puisent leurs forces. Il serait sans doute réducteur de ne voir ici qu'un darwinisme esthétisant ; quoi qu'il en soit, le type nietzschéen de l'artiste a plus à voir avec le paganisme rêvé par le romantisme qu'avec ce que l'anthropologie sociale nous apprend sur les sociétés païennes – et en particulier sur l'importance de la notion de dette dans ces sociétés.

On me dira peut-être que si les scènes dépeintes par Mahfouz échappent à nos lieux communs littéraires, c'est que les réalités auxquelles elles correspondent sont elles-mêmes spécifiquement orientales. Ce n'est pas si simple. D'abord, l'auteur aurait pu, s'il l'avait voulu, greffer sur ce genre de scènes une sensibilité occidentale (comme font parfois Satyajit Ray ou d'autres artistes orientaux). Ensuite, si les soirées d'Ahmed Abd el-Gawwad sont spécifiquement égyptiennes et même cairotes par bien des traits, par d'autres elles ne sont d'aucun temps ni d'aucun pays. Car « l'esprit de rigolade », comme dit Mahfouz[12], le goût de se réunir entre amis, de boire, d'écouter de la musique, de danser, bavarder, plaisanter, tout cela est universel.

---

11. F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, 10/18, 1965, p. 39, § 17.
12. N. Mahfouz, *op. cit.* , p. 195.

Ce qui est particulier, c'est la difficulté de la pensée occidentale à appréhender ce genre de réalités. Un ami d'outre-Atlantique me dit combien il apprécie la France pour son art de vivre ; « il y a aussi, ajoute-t-il, les idées, les intellectuels français. Mais ce sont deux niveaux différents : ils peuvent coexister dans la même personne sans se rencontrer ». C'est vrai : les soirées que je passe avec mes amis ressemblent assez souvent à celles d'Abd el-Gawad, mais nourrir mes idées de cette expérience ne va pas de soi. Peut-être est-ce dû au fait que la réflexion philosophique n'est guère portée à étudier en quoi notre être dépend de ce qui ne dépend pas de nous ; ceci en rapport, je crois, avec ce que j'ai souligné plus haut : que la tradition européenne pense l'être comme substance une et non comme processus composite et comme circulation.

26.
En quel sens se reconnaître en dette peut être libérateur

Dépendre de ce qui ne dépend pas de nous – des personnes et des choses (matérielles ou immatérielles) entre-tissées par la vie en société – nous expose à du bon et à du mauvais. Dans ces conditions, aller à la rencontre du bon exige de la bonne volonté : il faut être bien disposé pour aimer la réalité (c'est-à-dire pour développer dans nos rapports avec elle une sorte de tact coopératif) puisque par comparaison avec le souverain bien auquel aspire toute conscience de soi, la réalité ne peut être que décevante. Et il n'est pas facile d'aimer quelqu'un sans éprouver en même temps du ressentiment, puisque même la personne que nous aimons le plus au monde ne saurait nous apporter la complétude que nous sommes portés à attendre d'elle. De sorte que, trop souvent, nous tombons dans une sorte de piège : ressentant et exprimant notre insatisfaction, nous nous donnons par là – mais sans en être conscients – la satisfaction de nous sentir plus grands que ce qui nous est donné ; ainsi, nous repaissant de l'ampleur de notre vide, nous nous éloignons sans le

savoir du seul chemin qui aurait pu nous conduire à un relatif bonheur.

Le bien-être conversationnel participe de ce sentiment. Il est imparfait et fugace, il cède facilement la place à des heurts pénibles ou à l'ennui. Pourtant, nous devons aimer l'existence conjointe que permettent, malgré tout, les échanges de plaisanteries, d'idées, d'histoires ou d'impressions personnelles. Et admettre que, dans un moment d'heureuse conversation, la spontanéité de nos propres paroles provient pour une part notable de ce bain de coexistence. Reconnaître, par conséquent, que le sentiment que nous éprouvons d'être nous-mêmes, nous ne le devons ni à nous ni à un objet parfaitement bon.

Le fait même de reconnaître une telle dette nous aide à développer le tact coopératif, la bonne disposition qui, à son tour, nous aide à devenir nous-mêmes.

Pour que le lecteur voie mieux ce qu'implique cette affirmation, je montrerai d'abord le caractère trop vague de la formule « il faut s'aimer soi-même », souvent donnée pour équivalente à « se sentir bien dans sa peau » ou « être soi-même ». Et je préciserai ensuite ce que j'entends ici par « dette ».

Il existe, du moins en français, une distinction entre « amour-propre » et « amour de soi », distinction généralement attribuée à Rousseau, mais que l'on trouve déjà chez Saint François de Sales. Les deux auteurs chargent l'amour-propre d'une nuance péjorative – l'amour-propre n'est pas une bonne manière de s'aimer. Pour François de Sales, l'amour-propre consiste à vouloir s'accomplir par soi-même ou en s'appuyant sur ce qu'on est aux yeux des autres, et non pas grâce à Dieu. L'amour de soi, au contraire, est d'abord amour de Dieu. Pour Rousseau l'amour-propre consiste à soutenir le sentiment de sa propre valeur en se

comparant aux autres, alors que l'amour de soi, pense-t-il, n'implique aucunement qu'on se mesure aux autres et qu'on cherche à exister en étant regardé par eux. Chez François de Sales et dans le christianisme en général, on se doit avant tout à Dieu (c'est au Créateur qu'on doit le fait d'être, et surtout, c'est au sacrifice du Christ qu'on doit la possibilité d'un accomplissement dans la vie éternelle). C'est donc en assumant cette dette fondamentale, en répondant à l'amour qu'elle suppose, à la dignité qu'elle nous confère et aux exigences dont elle nous charge, que l'on parvient au véritable être-soi. Dans la pensée de Rousseau, si marquée qu'elle soit par le calvinisme, il n'est plus question du Christ ; cependant, l'homme reste une créature de Dieu, c'est pourquoi le noyau de son être est déjà en lui avant tout contact avec les autres, même si la sociabilité est nécessaire au développement du sentiment de son existence. En somme, ou bien l'amour de soi passe par une dette, mais une dette qui nous relie à un Être infini et absolument bon ; ou bien l'amour de soi signifie qu'on se trouve d'abord en soi-même, et il ne passe pas par la reconnaissance d'une dette (ce que le traité d'éducation de Rousseau se charge d'illustrer).

Il est clair que dans le christianisme comme chez Rousseau (l'un des promoteurs de l'idéologie moderne de l'*authentic self*), l'être-soi correspond à une forme de complétude. Or en pratique, nous savons bien que l'incomplétude est notre lot et nous n'en concluons pas pour autant qu'il est impossible d'être soi. Nous sommes seulement obligés d'admettre que l'être-soi réel n'est pas du même ordre que l'être-soi rêvé : le premier « fait avec » l'incomplétude, le second s'en évade. Ce simple constat conduit à penser qu'aucune des deux conceptions que je viens d'évoquer ne nous dit ce qu'est un amour de soi adéquat à notre condition.

Comment définir celui-ci ? Beaucoup d'entre nous, la plupart sans doute, pratiquent de fait un tel amour de soi, mais sans le savoir, de sorte qu'il ne nous est pas facile de dire en quoi il consiste. À cause, encore une fois, de l'opposition individu/société qui s'impose à nous et du même coup nous empêche de concevoir la distinction entre la vie sociale en tant que nous sommes en elle et la société en tant que nous nous distinguons d'elle pour la connaître, la juger ou agir sur elle. Cette distinction, en effet, est nécessaire pour penser ce qu'est le bon amour de soi tel que nous le pratiquons spontanément. Celui-ci consiste en effet à ne pas séparer l'être-soi soi de l'être-avec, à ne pas séparer le fait de s'appartenir et le fait de se donner à tel ou tel des supports d'existence qui sont activés et transmis dans la vie quotidienne. (J'entends une adolescente dire : « quand je suis avec mes amies, je suis vraiment moi-même » ; ces paroles naïves disent quelque chose que les discours sur l'« authenticité » n'ont jamais su dire). Il n'est donc pas étonnant – nous le sentons intuitivement – que ce sain amour de soi exige un certain oubli de soi. Il n'y a là aucune contradiction car ce « soi » qu'il s'agit d'oublier, c'est précisément le mouvement par lequel la conscience se distancie, se désolidarise de ses objets et, ainsi, échoue à entrer dans un processus d'être (le processus qui conduit à un être-soi à partir d'un tact coopératif développé à l'égard de la cuisine, de la musique, des autres, d'un travail à faire et de bien d'autres choses). En somme, si l'amour de soi, dans sa forme sans doute la plus élémentaire, se confond avec le fait d'habiter son propre corps (éprouver un bien-être corporel), sous une forme plus élaborée il se confond avec l'amour de la vie relationnelle et des supports d'existence qui s'élaborent et se transmettent en elle.

Dans ses mémoires, *L'Adolescence volée*[1], le psychiatre Stanislas Tomkiewicz manifeste un sens aigu des processus que je viens d'évoquer, en même temps qu'un certain embarras pour les penser – embarras qui, on va le voir, est dû aux impasses de la conception moderne de l'individu. Tomkiewicz s'est longtemps occupé d'adolescents placés dans une institution pour faits de délinquance ou à cause de problèmes familiaux. Comme on peut s'y attendre de la part de quelqu'un d'aussi humaniste et progressiste que Tomkiewicz, celui-ci ne se donne évidemment pas pour but d'adapter ces jeunes gens à la société et de faire qu'ils se plient à un ordre autoritaire. Il s'agit pour lui qu'ils trouvent une issue à leur difficulté de vivre et, en un mot, qu'ils s'épanouissent. On pourrait donc croire que Tomkiewicz reconduit le lieu commun de la modernité qui consiste à concevoir l'être comme un noyau intérieur à l'individu et à ne reconnaître aucune portée ontologique à la société. Cependant, lorsqu'on considère sa pratique, on s'aperçoit que ce n'est pas le cas. En effet, lui et les éducateurs avec lesquels il travaille s'efforcent de développer dans l'institution une vie sociale telle que les adolescents puissent l'aimer, et s'aimer eux-mêmes (éprouver un bien-être) en y participant ; telle aussi qu'ils apprennent à y trouver leur compte en acceptant les contraintes en l'absence desquelles un bien-être partagé ne serait pas possible.

Lorsqu'il se livre à une déclaration de principes, Tomkiewicz reste quelque peu dépendant de l'opposition individu/société. Mais dans sa pratique, tout se passe comme si ce n'était pas cette opposition qui était pertinente, mais bien plutôt la distinction entre société en tant que forme d'organisation dont

1. S. Tomkiewicz, *L'Adolescence volée*, Calmann-Lévy, 1999.

on se distancie et vie en société en tant que, dans sa portée ontologique, elle se confond avec l'étoffe de soi. C'est cette distinction, même si Tomkiewicz ne la formule pas, qui, en fait, justifie tous ses efforts pour faire régner dans l'institution, autant que faire se peut, des manières d'être relationnelles et des activités socialisées telles qu'en y prenant goût, chacun y trouve le goût de soi, et telles que se souvenir d'elles équivaille à se souvenir de soi.

Les adolescents que cette institution a aidés à se tirer d'affaire se sentent certainement une dette à son égard. Une dette sans fin au sens où elle les accompagnera jusqu'au terme de leur vie. Et une dette sans fin au sens où elle n'a pas d'origine assignable puisque l'institution et ses éducateurs sont eux-mêmes redevables à d'autres personnes, à d'autres institutions, et à des biens culturels qu'ils ont reçus, qu'ils transmettent mais qu'ils n'ont pas créés.

Il faut distinguer entre deux types de dettes. L'un est l'équivalent d'un prix à payer ; on doit par conséquent s'en acquitter ; le paiement de la dette a alors pour effet de dissoudre le lien que celle-ci avait créé entre le débiteur et le créancier. L'autre sorte de dette se traduit par la reconnaissance d'un don reçu. Dans ce cas, si le don émane d'une personne précise (par exemple un père, une mère ou quelqu'un qui remplit un rôle comparable), dire à cette personne « j'ai une dette envers toi » ne signifie pas qu'on manifeste l'intention de la payer, mais simplement qu'on en reconnaît l'existence, qu'on se sent l'obligé de cette personne ou qu'on va, en retour, faire quelque chose pour elle. Il arrive que le donateur se satisfasse d'un simple geste de reconnaissance ; c'est que ce geste, à l'inverse du paiement d'une dette marchande, confirme le lien que le don a noué entre

le bénéficiaire et lui, et que ce lien suffit par lui-même à dédommager le donateur.

Le premier type de dette se rapporte aux biens qui sont considérés comme distincts des personnes entre lesquelles ils circulent : en mangeant le pain que j'ai acheté, je n'ai aucunement l'impression de communier avec le boulanger. Le second type de dette concerne au contraire des biens (matériels ou immatériels) en tant que ceux-ci sont perçus comme étant d'une substance apparentée à la substance de soi. On conçoit donc que l'« économie » qui régit le second type de dette soit tout à fait différente de ce qu'on appelle habituellement l'économie – l'économie marchande dont relève le premier type de dette.

Cette différence, toutefois, n'implique pas que le don (auquel s'attache ce qu'on pourrait appeler une *dette d'être*, par opposition à une *dette d'avoir*) est nécessairement gratuit. C'est ce que Mary Douglas, dans son introduction à la nouvelle édition de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss, souligne fortement et à juste titre[2]. Le don crée une dette et la reconnaissance de celle-ci se manifeste par un contre-don, mais – c'est là le point important –, ce contre-don n'a pas le même statut que le paiement exigé dans l'échange marchand. Nous l'avons vu : en payant à B le prix d'une marchandise que celui-ci lui a vendu, A se trouve quitte envers lui, il n'a plus d'obligation à son égard ; alors que la reconnaissance d'une dette relative à un don confirme au contraire le lien que ce don a noué entre A et B. Il s'agit en effet dans ce cas de ce que A et B *sont* l'un par rapport à l'autre et non pas de ce que chacun *a*. En ce sens, il n'y a pas de contradiction à dire

2. On trouvera la traduction française de cette introduction dans Mary Douglas, *Comment pensent les institutions*, La Découverte, 1999.

que même le don le plus généreux n'est pas gratuit (il n'est pas gratuit au sens où il vise à créer et à maintenir des liens).

L'un des meilleurs exemples en est le sacrifice du Christ, « mort pour nous sur la croix » : la doctrine chrétienne repose sur le fait que ce sacrifice a placé chaque être humain en position de débiteur par rapport au Dieu fait homme. Cette dette infinie, il n'est évidemment pas en notre pouvoir de la payer et Dieu ne l'exige pas de nous. Ce que, par l'entremise de ses représentants sur terre, il nous demande, c'est de reconnaître cette dette, d'assumer le lien que celle-ci a noué entre lui et nous et de remplir les obligations que ce lien implique. Il ne faut donc pas confondre l'idéal de la charité (un désintéressement total qui ne vise pas même à nouer un lien avec le bénéficiaire) et le sacrifice du Christ. La charité est supposée transcender toute « économie », alors que le sacrifice du Christ est au cœur de ce que la théologie nomme elle-même « l'économie du Salut ».

La distinction entre *dette d'avoir* et *dette d'être* n'implique pas non plus que les échanges observables dans la vie sociale sont soit d'un type soit de l'autre. Au contraire, dans les échanges tels qu'ils ont lieu, les deux types de dettes se mêlent constamment. Cela parce que pour être, il faut occuper une place dans le circuit des échanges, y compris les échanges de biens marchands ; et parce que les relations entre personnes sont médiatisées par des choses, au sens large : des biens que l'on possède, mais aussi des activités communes (même la pensée est une activité commune). On pourrait ainsi établir une échelle des formes d'acquisition, échelle dont les principaux repères pourraient être les suivants :

1. acquérir sans se reconnaître aucune obligation envers la personne à laquelle on prend un bien (ou envers le milieu

dans lequel on le prélève), autrement dit : se comporter en prédateur ;

2. acquérir un bien dans le cadre d'un échange marchand, mais sans que celui-ci s'accompagne d'un lien ;

3. échanger des biens (vendre et acheter) tout en acceptant qu'à cette occasion un lien se crée ;

4. échanger des biens pour créer ou entretenir un lien ;

5. recevoir un bien qui ne peut être transmis que sur la base d'un lien personnel avec le donateur ;

6. recevoir un bien qui consiste dans la relation elle-même, qui se confond avec elle.

Dans son *Essai sur le don*, Mauss communique à ses lecteurs une vision plutôt positive des formes d'échange qui impliquent un lien entre les échangeurs. La dette et l'exigence du contre-don apparaissent ainsi comme une forme de solidarité contrastant avantageusement avec l'indifférence aux autres qu'encourage l'échange marchand. Toutefois, l'exigence du contre-don présente aussi des aspects négatifs. C'est ainsi qu'on entendra parfois des Japonais évoquer le caractère pesant de l'obligation d'échanger des cadeaux ; ou un Africain se plaindre que la dette qui le lie aux parents de sa femme du fait qu'ils lui ont donné leur fille l'oblige à des contre-dons coûteux ; ou encore, d'une manière plus générale, des subordonnés dénoncer les droits excessifs que des personnes de statut ou de caste supérieurs croient avoir naturellement sur eux en vertu de ce qu'ils leur donnent.

C'est évidemment le caractère pesant, abusif ou injuste des liens sociaux qui est souligné par l'idéal d'émancipation de l'individu. Ainsi, depuis plusieurs siècles, l'image des chaînes qu'il faut briser afin de se libérer parcourt-elle comme un leitmotiv le discours occidental d'émancipation. Non sans qu'à

la manière d'un contrepoids le souci de conjurer le risque d'une atomisation des individus et de préserver un lien communautaire ne suive comme son ombre la volonté d'émancipation. Mais les nombreuses controverses qui continuent d'opposer entre elles les différentes formes de l'idéal d'émancipation et les différentes réactions suscitées par celles-ci tendent à masquer la question anthropologico-philosophique fondamentale à laquelle est consacré ce livre. En effet, pour lutter contre les effets néfastes de l'utilitarisme et de l'individualisme, il ne suffit pas de leur opposer des projets visant à davantage de solidarité. Car on peut très bien le faire tout en conservant, au fond, la même conception de l'être humain que celle qui est sous-jacente à cet individualisme. On continue ainsi de se fonder sur le même dénominateur commun implicite, alors que c'est précisément celui-ci qu'il faudrait expliciter et mettre en question. Il est certainement profitable de s'intéresser aux sociétés dans lesquelles interviennent des pratiques impliquant le don et la dette, mais à condition de remonter à la conception implicite de l'être humain sur laquelle elles se fondent. C'est ce que j'ai tenté de faire dans ce chapitre et dans le précédent en prenant l'exemple de comportements et de manières d'être qui nous sont familiers, mais dont les implications anthropologiques restent généralement dans l'ombre. On pourrait également (mais je n'ai pas la compétence pour le faire), réfléchir sur des spéculations non-européennes dans lesquelles la dette est liée à la question de l'être. Conception védique de l'homme comme jouissant d'un être « emprunté », par exemple[3] ; ou conception brahmanique

3. Voir C. Malamoud, « La théologie de la dette dans le brahmanisme », dans *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La Découverte, 1989.

du sacrifice comme un acte qui, tout en étant fait par l'homme, manifeste sa dépendance à l'égard de l'émergence primordiale d'un monde habitable, lequel, en tant qu'il est source de son être, n'est pas fait par lui[4].

Il faut donc remonter d'une interrogation sur le don et la dette à l'ontologie de l'être humain qu'elles supposent implicitement. Et comparer cette ontologie à celle sur laquelle repose notre conception de l'individu (ce que j'essaierai de faire dans le prochain chapitre). Au point où nous en sommes, après avoir dégagé la distinction entre organisation sociale (à l'égard de laquelle nous jouissons d'une certaine extériorité) et vie sociale (qui constitue notre étoffe même), nous nous sommes attachés à la notion de dette – dette d'être et non d'avoir. Nous avons également vu que celle-ci pouvait être considérée comme une dette sans fin, mais sans pour autant qu'elle ancre notre être dans la complétude ; et sans non plus qu'elle soit écrasante.

Le caractère oppressant de la dette est dû au fait que le créancier apparaît au débiteur (ou se montre à lui) comme étant celui à qui il doit tout. On pourrait prendre ici l'exemple du chantage affectif exercé par un parent abusif, celui du statut de victime à partir duquel l'autre n'en fera jamais assez pour réparer, ou encore celui du Christ crucifié tel que le présente Pascal, point d'origine d'une dette qui oblige absolument chacun de nous et qui par conséquent rend nos divertissements coupables. Mais la dette que nous avons à l'égard de la vie relationnelle et sociale ne présente pas, en elle-même, ce caractère oppressant. En effet, les personnes qui nous ont aidés à exister n'en sont que

4. De C. Malamoud encore, « À l'articulation de la nature et de l'artifice : le rite », *Le Genre humain*, n°12, 1985, en particulier p. 241.

des relais : s'ils ont donné, c'est qu'eux-mêmes ont reçu. La dette les dépasse, elle vient de plus loin qu'eux, de sorte qu'en fait, on ne saurait lui assigner une origine précise (« la musique, au fond, on ne sait pas ce que c'est »). Je dois quelque chose de mon sentiment d'exister à la cuisine, au langage, au fait de travailler à ce livre ; à mon vélo – pourquoi pas ? – qui me permet de me promener dans Paris, et ainsi de suite (l'énumération serait sans fin). Je dois évidemment aussi ce sentiment aux personnes auxquelles me lient les différents liens culturels que je partage avec eux. Eux, par conséquent, sont aussi redevables que moi à ces activités, à la vie commune, aux institutions qui les rendent possible ainsi qu'à d'autres personnes vivantes et disparues, de sorte que le fait de reconnaître ma dette d'être ne m'assujettit à personne. Non seulement cette reconnaissance ne m'assujettit pas, mais encore, en combattant le persistant désir d'être pas soi par soi, elle contribue à m'ouvrir au processus d'être.

27.
Robinson,
« seul ainsi qu'un roi »

Mon fils est venu dîner chez moi ; je lui dis que, relisant *Robinson Crusoé*, je me demande pourquoi j'ai envie d'écrire quelque chose sur cette histoire alors que tant de savantes études ont déjà été consacrées au roman de Defoe et aux robinsonnades. Sur ma perplexité il n'a rien à répondre, mais Robinson, en revanche, l'inspire (Robinson, rêverie de garçons).

Jouer aux Robinsons

Mon fils me rappelle qu'au pied de l'immeuble se trouvait autrefois, lorsqu'il était enfant, un petit terrain enclos de murs, espace alors inoccupé et sans affectation, quelques mètres carrés oubliés en plein Paris. Souvent, en compagnie d'un inséparable ami, il sautait le mur et tous deux jouaient à Robinson. Jeu de garçons, bien sûr. Récupérant des planches qui traînaient là, ils avaient construit une vague cabane. Il me parle du bonheur

qu'ils éprouvaient à jouir de cette enclave en friche – plus de parents sur le dos, à nous la liberté, on reconstruit un monde dont on est maître.

Quel plaisir de l'entendre ! Ses paroles redonnent vie à mes propres souvenirs robinsonnesques, jusqu'alors étouffés par mes lectures sérieuses. Comme des milliers d'autres enfants, j'ai feuilleté une édition abrégée et illustrée de *Robinson Crusoé* avant même de pouvoir la lire. Images de Robinson fabriquant ses meubles, tannant des peaux de chèvre, façonnant des poteries. Robinson, c'était moi. Un moi idéal : l'homme parfaitement indépendant, l'homme qui sait tout faire – bien différent du garçon que j'étais, garçon qui veut mais ne peut pas, toujours dominé par les adultes, eux qui peuvent et qui savent.

Le bonheur de contempler ces illustrations, le bonheur de jouer à Robinson voisine dans mon souvenir avec celui que m'ont procuré les personnages de Mowgli et de Tarzan. L'enfant de la jungle, j'y rêvais, heureux orphelin recueilli par des animaux parlants et s'ébattant à sa guise dans l'immense havre végétal. L'homme sauvage au long cri rauque, je jouais avec mes camarades à m'élancer comme lui de lianes en lianes (m'agrippant à une corde attachée à la branche d'un arbre, et tentant vainement de reproduire les performances que Johnny Weismuller accomplissait au cinéma). Il y eut aussi les livres de scoutisme que possédaient mes frères aînés ; leurs illustrations montraient toutes les commodités qu'il était possible de réaliser rien qu'avec des branches judicieusement coupées et de la ficelle – tout refaire à partir de (presque) rien, c'était enthousiasmant. Et, bien sûr, Jules Verne. Les pionniers de Baden Powell et ceux des *Voyages extraordinaires* m'ouvraient un éventail de jeux et de rêveries placés au service d'une expansion de moi-même. Des manières

d'être et de faire dans lesquelles mon énergie physique trouvait un emploi tandis que la conscience de mes insuffisances et de mes limites s'estompait au profit d'images dans lesquelles mon moi s'épanouissait en ondes concentriques. En continuité immédiate avec mon corps, un premier cercle correspondait à ce que je pouvais réellement entreprendre dans mes jeux, seul ou avec des camarades (construire une cabane). Un cercle plus large était alimenté par les images de ce que j'espérais pouvoir être plus tard (bricoleur comme Robinson ou musclé comme Tarzan). Un troisième cercle enfin, celui de la pure fiction (exterminer des cannibales ou bâtir dans un pays lointain un empire sur lequel je régnerai seul).

Si les enfants s'émancipent grâce à l'accroissement de leur savoir et de leur expérience, ils s'émancipent aussi en se sentant exister dans ce que Winnicott appelle l'espace transitionnel, qui se caractérise par le libre exercice du jeu et de l'imagination. L'espace transitionnel n'est pas créé par l'enfant à lui tout seul ; c'est un espace de coexistence, il implique ses parents, la culture et la vie en société, lesquels apportent à l'enfant des contenus et des points d'appui pour le déploiement de ses jeux et de son imagination. Robinson, en somme, a été pour moi comme pour des milliers d'enfants l'un de ces supports fournis par la culture ambiante, support grâce auxquels ce vide illimité qu'est en elle-même la conscience de soi se meuble d'images qui permettent de se sentir soi dans un rapport avec d'autres.

Dire qu'un enfant se socialise en jouant à Robinson, voilà qui semble paradoxal. Et pourtant, précisément parce qu'il est solitaire et maître absolu sur son île, Robinson est à même de capter le désir mégalomaniaque de souveraineté qui est propre à toute conscience de soi pour, ensuite, l'apprivoiser et le faire entrer

dans les limites d'une activité concrète et partagée avec d'autres. En effet, comme me le rappelait mon fils, lorsqu'on est enfant, on joue les Robinson à plusieurs. Ou alors, si on y joue seul, on sait bien que tout à l'heure maman va interrompre le jeu et dire qu'il est temps de dîner. Bref, l'enfant qui joue à Robinson ou à Tarzan sait bien qu'il n'est ni Robinson ni Tarzan. Toute forme d'espace transitionnel comporte une part de semblant, un semblant qui est toutefois vécu comme ayant une certaine consistance puisqu'il nourrit le sentiment d'exister et produit réellement de la coexistence.

Si je me reporte aux souvenirs que j'ai évoqués dans le sillage des souvenirs de mon fils, je constate que la place des adultes y est ambiguë. Je voulais à la fois imiter « les grands » et me passer d'eux ; bénéficier de la bienfaisante protection des parents et goûter les délices de liberté que procurent les jeux dans lesquels on oublie jusqu'à leur existence. Certes, la tutelle exercée par les parents et le monde des adultes constituait un arrière-plan réel et reconnu pour tel ; mais il n'en restait pas moins que le jeu et plus encore la rêverie, en se déployant dans ce cadre, tendaient aussi à le masquer, à l'oublier, répondant ainsi au désir de s'en affranchir.

Tristesse de me voir en Robinson

Jusqu'à quel point mes rêveries sur Robinson répondaient à ce désir, je n'en ai eu aucune idée jusqu'à ce que, des années plus tard, étant adulte (ou supposé tel), le personnage revienne me hanter, mais cette fois sur un mode qui n'avait rien de jubilatoire. C'était en effet la solitude de Robinson qui, alors, me hantait

– sa tristesse, son désespoir, un état de conscience que j'imaginais crépusculaire. Sa vie sur l'île avait perdu tout caractère paradisiaque, elle n'était plus qu'une punition. J'avais été frappé, en lisant *Au-dessous du volcan*, d'y trouver à propos de « cette vieille légende du Jardin d'Éden » la réflexion suivante : et si le châtiment d'Adam « avait en réalité consisté… à être forcé de *continuer d'y vivre* ? » Oui, il y avait sans doute chez Robinson – c'est-à-dire en fait chez moi – une obscure transgression, du moins à en juger par le destin accablant dont le héros de Defoe me montrait maintenant l'image. Je commençais à soupçonner que l'entrepreneur solitaire n'avait pas seulement été pour moi une source d'inspiration dans mes jeux d'enfant, mais aussi le reflet d'un désir inavoué qui produisait en moi ses effets délétères.

Comment se fait-il que des jeux innocents et joyeux entretiennent des liens souterrains avec un fardeau d'angoisse et de culpabilité ? Si je relis *Robinson Crusoé*, c'est sans doute que je désire mieux comprendre un roman dont le héros constitue une figure majeure de l'individu moderne, mais c'est aussi une manière d'enquêter sur moi. Le fait de revenir sur une histoire qui nous fascine n'est souvent qu'une manière indirecte d'interroger l'énigme que nous sommes pour nous-mêmes, et il nous faut essayer de lever un coin du voile qui recouvre cette énigme si nous voulons comprendre quelque chose au récit.

Robinson, se compare à l'enfant prodigue ; son péché originel, dit-il, celui qu'il lui faut racheter au prix d'une longue pénitence, est de n'avoir pas écouté les conseils de son père, d'avoir refusé la condition moyenne et heureuse à laquelle celui-ci le destinait. Les commentateurs de Defoe situent souvent la faute de Robinson là où lui-même la voit. Il ne faut pourtant pas

confondre ce qu'un personnage de roman dit de sa faute avec l'atmosphère de transgression qui émane sourdement du roman et qui grise à son insu le lecteur. De cette atmosphère, la révolte de Robinson contre l'autorité paternelle n'est pas la source, elle n'en est qu'un élément. Robinson se caractérise à première vue par son caractère raisonnable, ses qualités de travailleur, et de plus, une fois que le châtiment de Dieu l'a remis dans le droit chemin, par sa piété et sa confiance dans la divine providence. Certes, il a désobéi à son père. Mais ces vertus et cette faute nous masquent l'essentiel de la posture transgressive qui donne toute sa saveur au roman.

L'histoire de Robinson sur son île est celle d'un renversement paradoxal (Les créatures de Dieu, constate-t-il, sont souvent « amenées à leur salut par les moyens qui leur semblaient devoir les conduire à leur ruine »). Renversement d'une situation initiale de détresse et de solitude en une position de souveraineté (« J'étais roi et seigneur absolu de cette terre… j'y avais droit de possession » – « Seul ainsi qu'un roi… »). Cette souveraineté recouvre une part d'ombre. Celle-ci est moins visible que la désobéissance de Robinson à son père, mais elle joue un rôle bien plus important dans les effets que le roman produit sur le lecteur. Cette ombre envahissante peut se définir ainsi : *la souveraineté de Robinson se fonde sur un rapport aux choses et non sur une relation avec des personnes*. Certes, l'île était déserte, Robinson jouit donc du droit du premier occupant, et surtout, en bon disciple de Locke et en bon calviniste, c'est par le travail de ses mains qu'il s'approprie légitimement cette terre. Mais il n'en reste pas moins qu'à se faire soi-même en se passant des autres, Robinson illustre un vœu qui est loin d'être innocent.

On le voit dès le début du récit, après le naufrage qui l'a jeté sur l'île et dont il est le seul survivant. Robinson pille l'épave du navire sans même une pensée pour ses anciens compagnons, pourtant légitimes propriétaires des biens qu'il récupère (« J'avais alors le plus grand magasin d'objets de toutes sortes, qui, sans doute, eût jamais été amassé par un seul homme »). Vingt-cinq ans plus tard, un vaisseau viendra se briser sur des rochers, non loin du rivage. Robinson, tout de même désireux de jouir d'une compagnie humaine, regrettera que pas un membre de l'équipage n'ait survécu. Mais ses regrets ne l'empêcheront pas de constater qu'« assurément, ce navire recélait un grand trésor » et de profiter de l'aubaine avec le sang-froid d'un naufrageur. Il n'est pas difficile de reconnaître ici la transposition de rêves d'enfants, comme celui de jouir de ce qui se trouve dans la maison et qui appartient aux parents en mettant à profit leur absence ou même leur disparition ; ou celui d'avoir sa mère pour soi tout seul ; ou encore le rêve de prendre tout ce qu'on désire dans les magasins du quartier grâce à un cataclysme auquel on a été le seul à survivre. Il y a dans l'âme enfantine, écrit Octave Mannoni à propos, justement, de Robinson, « la tentation d'un monde sans hommes »[1].

Outre cette éviction des autres, j'ai certainement aimé, dans l'histoire de Robinson, le fait que son île lui offre un refuge maternel, surtout après qu'il y ait découvert une grotte très habitable – ce bonheur que tant de lectures d'enfance nous offrent, celui d'un nid incestueux transféré du corps maternel à un lieu géographique et ainsi rendu innocent (ou presque).

1. O. Mannoni, *Prospéro et Caliban, psychologie de la colonisation*, Éditions Universitaires, 1984, « Crusoé et Prospéro », p. 102.

Être le seul consommateur de ce qu'on a soi-même produit constitue un autre aspect de cet « inceste innocent » puisque toute activité économique implique normalement la circulation des biens.

Ici, j'ouvre une parenthèse : pourquoi Robinson a-t-il été si souvent pris en exemple par des économistes alors que son activité, ne s'insérant dans aucun cycle d'échange et échappant à toute division du travail, est par définition non-économique ? « Puisque l'économie politique aime les Robinsonades, écrit Marx, visitons d'abord Robinson dans son île. » On croit que Marx ironise. Mais non, l'exemple lui sert à montrer que « toutes les déterminations essentielles de la valeur » sont contenues dans « les rapports entre Robinson et les choses qui forment la richesse qu'il s'est créée. »[2] Bernard Guerrien, dans son *Dictionnaire d'analyse économique*, parle d'un « retour en force de Robinson dans la macroéconomie des années quatre-vingt » du XX^e^ siècle, non sans souligner le caractère inapproprié d'un modèle aussi étranger au contexte réel dans lequel toute activité économique se déroule[3]. Il pensait sans doute (entre autres) à Murray Rothbard, idéologue libertarien, auteur d'une entrée « *Crusoe economics* » dans le *New Palgrave Dictionary*. Rothbard ne s'est d'ailleurs pas contenté de faire de Robinson le modèle de *l'homo economicus*, il voit en lui le modèle de l'individu accompli,

2. K. Marx, *Le Capital*, livre premier, I, IV, « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret ».

3. B. Guerrien, *Dictionnaire d'analyse économique*, La Découverte, article « Néo-classique », p. 354. L'auteur souligne à nouveau le recours des économistes néoclassiques au personnage de Robinson dans *La Théorie économique néoclassique*, La Découverte, 1999, t. 2, p. 18, 19, 22 et 25.

comme on peut le constater en lisant, dans son livre *The Ethics of Liberty*, le chapitre 6, « *A Crusoe Social Philosophy* »[4].

Robinson n'échange rien avec personne et ne doit rien à personne. Pour ces raisons précisément, il n'est troublé par aucune influence humaine, ce qui lui permet de penser en toute indépendance son rapport aux choses. Ses activités, nous l'avons vu, ne peuvent en aucun cas être qualifiées d'économiques. En revanche, sa manière d'être, elle, correspond parfaitement au type idéal de l'*homo economicus*. Ses calculs, anticipant sur le modèle de l'individualisme méthodologique, sont donc purement rationnels (« La raison étant l'essence des mathématiques, dit par exemple Robinson, tout homme qui base chaque chose sur la raison, et juge des choses le plus raisonnablement possible, peut, avec le temps, passer maître dans n'importe quel art mécanique »). « Rationnel », dans le langage de Robinson comme dans celui des économistes, qualifie le type d'activité intellectuelle qui, *primo*, s'applique à des choses et, *secundo*, les examine dans le cadre de la relation de moyen à fin. Il n'y a pas là seulement un style cognitif, mais en même temps aussi, comme l'illustre bien le personnage de Robinson, une manière d'être dans laquelle on se trouve (ou croit se trouver) en position de maîtrise. Ce qui n'est pas sans procurer une certaine jouissance à l'« individu rationnel ». Cette jouissance, cependant, il ne se l'avoue pas volontiers. En effet, elle se traduit par le sentiment qu'étant extérieur aux objets sur lesquels on exerce sa maîtrise, on reste imperturbable et inaffecté. Comment l'« individu rationnel » pourrait-il reconnaître que l'exercice même

4. M. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, 1998 [1982], disponible sur Internet : http ://mises.org/rothbard/ethics/six.asp.

de sa maîtrise s'accompagne chez lui d'une jouissance et d'une addiction à celle-ci, c'est-à-dire d'une passion ? Maîtrisant les choses, il faut qu'il ignore le fait qu'il ne maîtrise pas le désir qu'il a de les maîtriser. On se trouve ici dans un cas où raison et passion ne font qu'un.

Personnage de fiction ou modèle d'identification ?

Ceci nous ramène à la transgression qui est au cœur du roman de Defoe. La démesure de Robinson, sa passion effrénée d'être soi par soi (un rapport incestueux à soi-même, en quelque sorte), Defoe ne les pointe pas, ne les désigne pas à l'attention du lecteur. Pourquoi ? Parce que pour qu'il puisse le faire, il aurait fallu que cette démesure lui fût visible ; et pour qu'il la voie, il aurait fallu qu'il se soit désolidarisé d'elle. Or il y adhère. Defoe ne bannit pas de son roman les descriptions dans lesquelles démesure et transgression sont dépeintes comme telles ; seulement il faut que celles-ci ne soient pas imputables à Robinson. Robinson a affaire à la transgression, il l'affronte, mais elle ne vient pas de lui, elle vient du monde extérieur, elle est étrangère à son royaume, elle est entièrement le fait des sauvages qui y abordent pour se livrer à leurs festins cannibales.

Robinson se nourrit de ce qui a été produit par Robinson. Le voici confronté à des hommes qui mangent la chair de l'homme. Chez Robinson, l'être indivis, le retour du même au même se donnent comme un idéal conforme à la volonté de Dieu. Les cannibales, au contraire, sont des dévoyés, des créatures du diable. Et pourtant c'est bien un reflet de lui-même qu'ils

renvoient à Robinson : ils sont le cauchemar qui poursuit comme son ombre le rêve d'une excessive complétude.

Le souvenir de mes jeux d'enfant me conforte dans une image de moi-même à la fois heureuse et bénigne. Mais, comme je l'ai dit, les moments d'abattement associés à Robinson et à la désespérante fatalité de sa solitude me montrent que mes rêveries comportaient aussi des aspects moins innocents. Ces deux versants, l'un clair, l'autre sombre, témoignent bien de l'ambiguïté que comporte tout désir d'émancipation. Rien de plus naturel que le désir de s'approprier progressivement ce qui constitue l'apanage des adultes tout en anticipant cet avenir à travers des jeux, des projets et des rêveries. Pourtant, ce désir oscille (mais généralement sans le savoir) entre l'attachement au modèle et le désir de s'en affranchir, entre la reconnaissance d'une dette d'être et le déni de celle-ci, entre l'acceptation d'une dépendance et le désir souverain d'être soi par soi, sans plus avoir affaire aux autres.

Dans le contexte de mes liens imaginaires avec le personnage créé par Defoe, cette oscillation se traduisait par une certaine confusion entre un Robinson à imiter seulement dans le jeu (ce qui me laissait la possibilité, en dehors du jeu, de reconnaître ce que je devais à l'entourage) et un Robinson auquel m'identifier « pour de bon » (ce qui revenait à cultiver le fantasme d'être, littéralement, un *self-made man*). Il est des modèles que nous classons sans hésiter dans l'une ou l'autre de ces deux catégories. Lorsque le sermon dominical me prescrivait l'imitation de Jésus-Christ, je savais que c'était là une affaire sérieuse et qu'un tel modèle exigeait qu'on y croie. En revanche, lorsqu'un album de bandes dessinées proposait à mon admiration les exploits de Tarzan, je savais bien qu'il aurait été fou de l'imiter autrement

que dans mes jeux ; on n'y croyait pas pour de bon, on faisait seulement semblant (comme l'a souligné Octave Mannoni, l'imitation ludique garantit une distance entre soi et l'objet d'imitation, elle favorise une « désidentification » et non pas une identification réelle[5]).

Le plaisir que l'on prend à rêver sur les aventures de Robinson Crusoé échappe à cette alternative. C'est là le trait qui permet de comprendre la position exceptionnelle qu'occupe ce personnage dans l'imaginaire occidental. On n'y croit pas et on y croit quand même. C'est une fiction mais elle illustre un être-soi véritable. Croire en Jésus-Christ exige un acte de foi, un engagement conscient et délibéré (c'est pourquoi les prêtres doivent se montrer persuasifs, tandis que leurs ouailles sont trop souvent oublieuses de leur foi). Mais croire en Robinson n'exige de la part du lecteur ni effort ni engagement, tout simplement parce qu'il croit qu'il n'y croit pas (ce n'est qu'un roman) – tout en étant conduit à y croire quand même, mais sans trop s'en rendre compte.

Lorsqu'une petite fille joue à la poupée, elle aussi n'y croit pas (ce n'est qu'un jeu), et pourtant elle s'identifie quand même au rôle qu'elle joue (il correspond effectivement à celui qu'a rempli sa mère et à celui qu'elle-même, sans doute, remplira). Mais dans ce cas, la différence avec l'identification à Robinson saute aux yeux : jouer à la poupée, c'est reconnaître ce que l'identification à Robinson dénie : une transmission de l'être-soi et par conséquent une dette d'être.

---

5. Voir « La désidentification », dans J. Contreras, J. Favret-Saada, J. Hochmann, O. Mannoni, F. Roustang, *Le Moi et l'Autre*, Denoël, 1995, p. 59-79.

Des générations d'occidentaux ont été séduites par Robinson comme je l'ai moi-même été. Mais nul, sans doute, ne le fut davantage que Rousseau. Pour lui, cette histoire n'était pas un jeu. C'est pourquoi il donna Robinson en modèle aux lecteurs d'*Émile*, les invitant à s'identifier à Robinson pour de bon et non par jeu. Il semble que Rousseau n'ait guère eu le sens de l'humour. On pourrait croire que c'est là un trait accessoire ; pourtant, les conséquences théoriques en furent considérables.

Voici le passage de son traité d'éducation – passage ô combien célèbre – dans lequel il est question du roman de Defoe[6] :

> Si l'on peut inventer une situation où tous les besoins naturels de l'homme se montrent d'une manière sensible à l'esprit d'un enfant, et où les moyens de pourvoir à ces mêmes besoins se développent successivement avec la même facilité, c'est par la peinture vive et naïve de cet état qu'il faut donner le premier exercice à son imagination. […] Puisqu'il nous faut absolument des livres, il en existe un qui fournit, à mon gré, le plus heureux traité d'éducation naturelle. Ce livre sera le premier que lira Émile ; seul il composera longtemps toute sa bibliothèque, et il y tiendra toujours une place distinguée. […] Quel est donc ce merveilleux livre ? Est-ce Aristote ? est-ce Pline ? est-ce Buffon ? Non ; c'est *Robinson Crusoé*.

(Rousseau ne dit pas : Est-ce la Bible, est-ce l'Évangile ? et pourtant, c'est bien avec *le* Livre, celui qui fait du Christ le modèle unique, qu'il rivalise ici, et non pas avec Pline.)

> Robinson Crusoé dans son île, seul, dépourvu de l'assistance de ses semblables et des instruments de tous les arts, pourvoyant cependant à sa subsistance, à sa conservation, et se procurant même une sorte

6. J.-J. Rousseau, *Émile*, livre troisième, Garnier-Flammarion, 1966, p. 238-240.

de bien-être, voilà un objet intéressant pour tout âge, et qu'on a mille moyens de rendre agréable aux enfants.

(Aux garçons, oui ; aux filles, j'en suis moins sûr.)

Voilà comment nous réalisons l'île déserte qui me servait de comparaison. Cet état n'est pas, j'en conviens, celui de l'homme social ;

(C'est bien ce que pensait Defoe : « Moi, qui étais réduit à l'état de pure nature », fait-il dire à Robinson.)

mais c'est sur cet état qu'il doit apprécier tous les autres. Le plus sûr moyen de s'élever au-dessus des préjugés et d'ordonner ses jugements sur les vrais rapports des choses, est de se mettre à la place d'un homme isolé, et de juger de tout comme cet homme en doit juger lui-même, eu égard à sa propre utilité.

Ce roman, débarrassé de tout son fatras, commençant au naufrage de Robinson près de son île, et finissant à l'arrivée du vaisseau qui vient l'en tirer, sera tout à la fois l'amusement et l'instruction d'Émile […]. Je veux que la tête lui en tourne, […] qu'il pense être Robinson lui-même. […]

Au reste, dépêchons-nous de l'établir dans cette île, tandis qu'il y borne sa félicité ; car le jour approche où, s'il y veut vivre encore, il n'y voudra plus vivre seul, et où Vendredi, qui maintenant ne le touche guère, ne lui suffira pas longtemps.

(En clair, cette phrase signifie que la puberté entamera l'entièreté, l'être indivis d'Émile et qu'il s'agit donc de préserver ce nouvel Adam du fruit défendu aussi longtemps que faire se pourra – une préoccupation qui sous-tend une bonne centaine de pages d'*Émile*.)

Rousseau donc, en 1762, soit une quarantaine d'années après la publication du roman de Defoe, en inaugure la carrière officielle de modèle édifiant prescrit aux enfants. Dans le fait que Rousseau lui-même s'identifie à Robinson, on peut voir aussi bien un symptôme renvoyant à sa problématique personnelle qu'un témoignage de la diffusion d'une nouvelle idée de soi, notamment dans les milieux calvinistes.

Dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Rousseau se dit plus solitaire au milieu de Paris que Robinson sur son île. Comme Ian Watt le souligne, Defoe avait déjà prêté à Robinson (dans *Serious reflections*, ouvrage publié en 1726) une remarque analogue : plus solitaire au milieu de Londres qu'il ne le fut jamais sur son île[7]. « De toutes les études que j'ai tâché de faire en ma vie au milieu des hommes », déclare Rousseau dans les *Rêveries du promeneur solitaire*, « il n'y en a guère que je n'eusse faite également seul dans une île déserte où j'aurais été confiné pour le reste de mes jours. »[8] Après vingt-trois ans passés dans son île, Robinson déclare qu'il y resterait volontiers jusqu'à son dernier souffle. Si, du moins, il n'avait pas à y subir la persécution latente qu'exerce sur lui la perspective d'une intrusion des sauvages. Rousseau également, dans quelque retraite qu'il se réfugie pour y vivre paisible et solitaire, se voit toujours poursuivi par les méchants qui le tourmentent. Son délire de persécution n'est que l'effet d'un sentiment de soi impuissant à se fonder autrement que dans la complétude et l'indivision, un sentiment de soi qui implique donc la disparition des autres. Dans le délire, ce désir

7. I. Watt, *Myths of Modern Indivudualism. Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1996, p. 175.
8. J.-J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, Troisième promenade, p. 59.

coupable fait retour à l'envoyeur. Le fantasme d'être soi par soi auquel Rousseau est en proie se manifeste déjà dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, à travers le tableau qu'il trace de l'homme à l'état de nature – un tableau qui, manifestement, le séduit –, notamment lorsqu'il imagine l'homme naturel, solitaire et dépourvu de langage, « se regardant lui-même comme le seul Spectateur qui l'observe »[9]. Avec *Émile*, ce fantasme se manifeste surtout dans l'étrange relation qui unit le précepteur à son élève, comme si la tutelle même exercée par l'adulte garantissait le précieux isolement de l'enfant et que les deux ne faisaient qu'un. « Jusqu'ici, je n'ai point parlé des hommes à mon élève », dit Rousseau, sans s'aviser que cette phrase se contredit elle-même puisqu'elle présuppose que l'élève a déjà connaissance d'au moins un homme, son précepteur[10]. Il y a donc lieu de craindre que le précepteur d'Émile, voulant faire de lui un nouveau Robinson, en fasse plutôt son Vendredi. Ce narcissisme maladif se retrouvera, encore accentué, dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*, où l'auteur revendique le droit souverain d'être seul juge de lui-même, disqualifiant à l'avance tout autre que lui. Comme si l'altérité, ici aussi, ne devenait supportable qu'à la condition de n'être plus qu'une pseudo-altérité, un simple dédoublement de soi-même.

Si pathologique que soit la personnalité de Rousseau, elle n'est pourtant pas tout à fait étrangère à la mienne. Le désir coupable qui hante Rousseau est présent en chacun d'entre nous, mais d'une manière qui reste contenue et contrebalancée par notre enracinement dans un espace de coexistence. Cette relative continuité entre le normal et le pathologique n'est pas à négliger

9. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, note XV.
10. *Idem*, p. 242.

lorsqu'on se demande comment Rousseau a si bien réussi à formuler une conception de l'individu dans laquelle un grand nombre de « gens normaux » se plurent et se plaisent encore à se reconnaître. Rousseau, en somme, a su mettre les traits singuliers de sa personnalité au service d'une évolution culturelle de l'idée de soi. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il ait reconnu dans le roman de Defoe à la fois son propre reflet idéalisé, et l'illustration d'une idée que bien d'autres que lui étaient prêts à partager.

Recyclage de l'ermite en calviniste

Defoe, comme Locke avant lui et Rousseau après lui, était calviniste, et son personnage correspond bien à l'idée qu'un calviniste pouvait se faire de lui-même, même si cette idée de soi (surtout dans les aspects de celle-ci qui ne sont pas explicitement religieux) était destinée à conquérir un public beaucoup plus large. Plusieurs excellentes études sur *Robinson Crusoé* – à commencer par celle que Ian Watt lui a consacrée dans *The rise of the novel*[11] – ont bien mis ce point en évidence ; il est donc inutile d'y revenir. Cependant, puisque je m'interroge sur cette sorte de croyance identificatoire que Robinson a tendu à susciter, il est nécessaire que je montre à quelles croyances antérieures le personnage se rattache, et comment le roman en constitue à la fois un recyclage et un renouvellement propres à séduire l'homme moderne. En effet, si dans la première partie de ce chapitre j'ai mis en évidence certaines des racines psychologiques de

11. I. Watts, *The Rise of the Novel*, Chatto and Windus, Londres, 1957, chapitre 3.

l'identification à Robinson, celles-ci ne suffisent pas à rendre compte de la dimension proprement culturelle de cette identification.

La grande originalité de Defoe est peut-être d'avoir écrit un roman en s'inspirant de textes qui, eux, ne sont pas romanesques, ce qui le conduisit à subordonner entièrement l'intrigue à la forme d'un mémoire autobiographique. Defoe, selon Ian Watt, s'inspira de trois pratiques d'écriture. Les récits de voyage bien sûr, en particulier celui du capitaine Woodes-Rogers qui rapatria un marin demeuré quatre ans et quatre mois sur une île déserte. Le *book-keeping* méthodique de l'industriel ou du marchand (d'où le caractère éminemment pratique du récit, son attention portée aux tâches de la vie quotidienne et son esprit comptable). Enfin, les *Confessions* de Saint-Augustin, modèle d'introspection spirituelle pour le calvinisme (Robinson passera à peu près par les mêmes étapes qu'Augustin : d'abord brebis égarée et oublieuse de son Maître, il se trouvera ensuite plongé par la main de Dieu dans les affres de la déréliction avant que sa grâce le convertisse et le régénère). On peut ajouter à cela que Defoe émaille le texte de références à la Bible – la sortie d'Égypte, les Hébreux dans le désert, Jonas, Job, Saül se plaignant d'être abandonné de Dieu, la parabole des talents, celle du fils prodigue ; sans compter quelques incitations à la prière : « Invoque-moi au jour de ton affliction, et je te délivrerai, et tu me glorifieras ». Comme le dit justement Frank Lestringant, la « verticalité terrifiante qui sépare le Père tout-puissant de ses enfants tour à tour rétifs et obéissants se retrouve tout au long du récit »[12].

12. « L'île de Jonas ou Robinson, prophète malgré lui », dans *Robinson*, sous la direction de Lise Andriès, éditions Autrement, 1998, p. 46.

Mais il est encore un autre livre qui constitue un repère essentiel si l'on veut comprendre le processus historique de longue durée dans lequel *Robinson Crusoé* joue un rôle significatif, ce sont *Les Vies des Pères du désert*. Car en fait d'histoires de solitaires, l'Europe n'en a connu que de deux sortes : ermites et Robinsons (le roman qui, dans le cours du XVIII^e^ siècle, réussit le mieux à rivaliser avec celui de Defoe avait d'ailleurs pour titre *The Hermit*). Les premiers lecteurs de *Robinson* voyaient encore le roman se détacher sur un fond constitué par les récits édifiants consacrés aux ermites des premiers siècles du christianisme. *Robinson Crusoé*, c'était les *Pères du désert*, version protestante.

Les moines ermites, ou plutôt les récits qui les proposaient en exemple, offrirent un sujet de méditation jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle. Saint Augustin reconnaît l'influence exercée sur lui par une vie de Saint Antoine. Saint Thomas d'Aquin, paraît-il, lisait chaque jour quelques pages d'un ouvrage de Cassien (mort en 435) sur les moines du désert. François de Sales se référait souvent à eux. Les jansénistes firent leurs délices d'une compilation de textes du V^e^ siècle, d'abord publiée en latin en 1628, puis traduite en français par Arnaud d'Andilly. Et nous voyons encore Senancour raconter dans les premières années du XIX^e^ siècle comment il lisait en compagnie de son père ces *Vies des Pères du désert*, tous deux retirés « à une grande lieue de la ville dans un bois bien épais, où il y avait quelques rochers et de l'eau »[13].

Ces ermites n'étaient pas, comme Robinson, jetés malgré eux en un lieu désert pour que, du fond de leur détresse, ils reviennent à Dieu. Ils s'y retiraient volontairement. Il s'agissait pour eux de se donner entièrement à l'idéal monastique (« moine »

13. E.P. de Senancour, *Obermann* (1804), Gallimard, « Folio », 1984, p. 71.

signifie « solitaire »). Un calviniste ne saurait se faire moine : le protestantisme rejette vigoureusement les institutions monastiques et se refuse à voir dans celles-ci une préfiguration de la Jérusalem céleste ; si la Jérusalem céleste peut être anticipée, c'est seulement dans une société bien ordonnée, ainsi que dans la retraite intérieure de l'âme de chaque fidèle ; sur ce point, le protestantisme retire aux membres du clergé toute supériorité par rapport aux laïcs. Le héros de Defoe devait donc être un laïc ordinaire, conduit à une vie solitaire par les circonstances et non par choix, un peu comme Jonas qui, malgré lui mais conformément à la volonté de Yahvé, s'était retrouvé dans le ventre d'un grand poisson.

Certains ermites étaient censés avoir vécu en hommes sauvages, se nourrissant de racines et de baies. Mais d'autres, longtemps avant Robinson, offraient un modèle édifiant en pourvoyant à leur subsistance par le travail de leurs mains. Après avoir partagé quelque temps la solitude de Saint Basile, Grégoire de Nazianze lui écrit : « Que ne puis-je revoir cet heureux temps que nous passions à travailler des mains, à porter du bois, à tailler des pierres, à planter des arbres, à conduire de l'eau par des canaux ? »[14] Ici, le travail manuel vient illustrer un idéal de simplicité et d'indépendance dans la frugalité, un peu comme, plus tard, dans *Émile* ou *Paul et Virginie*. Cet idéal est également présent dans *Robinson* ; mais ici (comme aussi chez les pionniers américains), un élément s'ajoute qu'on aurait vainement cherché chez les Pères du désert : l'esprit d'entreprise et de conquête, associé à des sentiments non plus d'humilité, mais de domination et de souveraineté.

14. *Les Vies des Saints Pères des déserts d'Orient*, 1757, tome 2, Saint Basile, p. 10.

Pour bien comprendre le rôle que joue ce trait dans *Robinson Crusoé*, il faut le mettre en relation avec un autre thème qui, lui, était très présent dans les *Vies des Pères du désert*, alors qu'on n'en trouve plus aucune trace dans *Robinson*. Ce thème, c'est celui du combat contre la chair. « Le souvenir des divertissements de ma jeunesse me suivait partout comme mon ombre, dit Saint Jérôme, et troublait mes plus innocentes occupations ». C'est pourquoi, commente l'auteur du récit où ces paroles sont rapportées, « lorsque le souvenir des Dames Romaines revenait à son esprit, pour s'armer contre de pareils souvenirs, il s'animait par la pensée de la mort, qui était le grand objet de ses méditations »[15]. On pourrait donner bien d'autres exemples de solitaires assaillis par la tentation, c'est-à-dire en fait par le diable, celui-ci, par exemple, incitant une belle débauchée à déployer ses charmes afin de faire choir le solitaire dans le précipice de la volupté.

Le solitaire voudrait être tout à Dieu afin, comme Lui, d'atteindre à la jouissance indivise ; mais en attendant, il reste divisé entre sa chair et son âme. Robinson, lui aussi, est un saint (grâce à l'étude constante de la parole de Dieu et par le secours de sa grâce, dit-il, « je considérais alors le monde comme une terre lointaine […], je le regardais comme peut-être le regarderons-nous après cette vie, je veux dire un lieu où j'avais vécu, mais d'où j'étais sorti »). Mais c'est un saint qui a atteint la complétude : « Je n'avais ni concupiscence de la chair, ni concupiscence des yeux, ni faste de la vie. Je ne convoitais rien, car j'avais tout ce dont j'étais capable de jouir ; j'étais seigneur de tout le manoir : je pouvais, s'il me plaisait, m'appeler roi ou empereur de toute

15. *Idem*, t. 2, p. 246 et 249.

cette contrée rangée sous ma puissance ; je n'avais point de rivaux, point de compétiteur, personne qui disputât avec moi le commandement et la souveraineté ».

Dans tout le roman, on ne trouve qu'une seule phrase relative à la différence des sexes, phrase dans laquelle Robinson constate que la différence est invisible. Armé de sa longue-vue, Robinson observe les sauvages qui ont débarqué sur son île pour y faire un festin de chair humaine : « Ils étaient entièrement nus, sans le moindre vêtement sur le corps ; mais était-ce des hommes ou des femmes ? Il me fut impossible de le distinguer ».

On pourrait résumer le contraste entre les Pères du désert et Robinson en disant que les premiers luttent *contre leur nature intérieure et leurs passions*, alors que le second lutte *contre la nature extérieure et pour ses intérêts*. Les ermites engageaient leur énergie dans le combat pour s'arracher aux désirs mondains et s'accomplir en Dieu. Robinson, lui, est libre d'investir toutes ses forces dans le travail.

Les Pères du désert appartiennent à une période de l'histoire européenne où l'être-soi ne pouvait se concevoir en dehors d'une relation avec un ou plusieurs autres. L'existence sociale n'apportant qu'un accomplissement relatif, c'est en se vouant exclusivement à la personne de Dieu que l'on pouvait s'accomplir absolument, c'est-à-dire faire son salut (« mériter, comme dit modestement un Père du désert, une petite demeure dans l'éternité »). Robinson illustre une nouvelle idée de soi, selon laquelle l'individu existe par lui-même ; les relations entre personnes n'ont donc plus de portée ontologique, et le domaine des choses offre au sujet un champ suffisant pour y déployer son être. Un champ qui est même bien préférable à celui des relations entre personnes.

En effet, si nous nous référons à notre expérience (en nous efforçant de mettre entre parenthèses l'idée de soi à laquelle notre narcissisme nous porte à adhérer), nous devons constater, comme je l'ai déjà souligné au cours des chapitres précédents, que les liens avec les autres, tout en soutenant notre être, sont aussi la source de maintes souffrances et, de toute manière, ne nous apportent jamais la complétude à laquelle nous aspirons. La solution que l'idéal de sainteté apporte au problème présente l'inconvénient d'exiger un héroïsme surhumain : plus on adhère à l'idée de soi qu'elle implique, plus on se heurte à la difficulté, voire à l'impossibilité de briser les liens qui rattachent l'être humain à ce monde : le fossé qui sépare l'existence terrestre du véritable accomplissement de soi ne peut être franchi que par la mort.

Dans ces conditions, il était tentant de remanier l'idée de soi liée à la sainteté de manière qu'elle permette un plus large accomplissement en ce monde. Et en ce monde, je viens de le rappeler, il est plus facile de fonder l'idée d'une complétude de soi sur le rapport aux choses que sur les relations avec les personnes. Les obstacles que nous opposent les choses (matérielles ou immatérielles) sont loin de nous atteindre aussi intimement que les limitations infligées par l'existence des autres. Si par exemple j'aime une personne sans être aimé d'elle, la douleur m'atteint dans mon être même (un versant de la condition humaine inlassablement exploré par les romans, le cinéma, la poésie et les chansons). Tandis que lorsque le bricoleur, le technicien ou le savant butent sur un obstacle, leur activité rationnelle leur sert de cuirasse : elle encaisse le coup à leur place ; en outre, grâce à de nouveaux calculs, elle leur permet d'élaborer des solutions qui contournent la difficulté. C'est en

cela que le labeur de Robinson, loin d'infirmer sa souveraineté, en constitue le socle.

Effacement du sexe

Pour mieux comprendre ce qui relie et sépare ces deux idées de soi – la première impliquant un accomplissement grâce au renoncement à la chair (les passions sensuelles mais aussi sociales) et la seconde un accomplissement dans le travail et la recherche de ses intérêts –, il faut revenir un instant au récit fondateur de l'anthropologie chrétienne, celui du péché originel. Au livre XIV de la *Cité de Dieu*, Saint Augustin nous explique que si Adam n'avait pas péché, il n'aurait connu – nous n'aurions connu – ni pudeur ni impudeur. La concupiscence ne nous aurait même pas effleurés. L'acte reproducteur aurait été un acte comme les autres, volontaire et maîtrisable. En l'homme, la volonté aurait dû triompher comme elle le fait en Dieu. « Doit-il nous sembler étrange, dit Augustin, que cet organe [le pénis], dans l'innocence, obéisse à la volonté qui commande à tant d'autres organes ? Ne remuons-nous pas quand nous voulons la main ou le pied ? » Mais la rébellion originelle contre Dieu a eu pour effet de nous assujettir à un désir lui-même rebelle à la volonté[16]. Lorsque, dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau fait le tableau de l'homme naturel, il tombe lui aussi sur la question du désir en tant qu'assujettissement à l'autre (il aurait pu écrire comme Sartre que « ma chute

16. Je me permets de renvoyer à mon livre, *Adam et Ève. La condition humaine*, pp. 42-45 et 60 suiv.

originelle, c'est l'existence de l'autre »[17]). Tant qu'il est solitaire, l'« homme naturel », c'est-à-dire la version sécularisée d'Adam, se suffit à lui-même. Il jouit du sentiment de son existence, et « l'ataraxie même du Stoïcien n'approche pas de sa profonde indifférence pour tout autre objet ». Son pénis, certes, n'obéit pas à sa volonté, toutefois, cela ne l'empêche pas de garder le contrôle de lui-même ; en effet ses relations sexuelles n'impliquent aucun lien avec le partenaire : l'homme sauvage n'éprouve qu'un besoin physique, « et le besoin satisfait, tout désir est éteint ». Seul un lien « moral » (un attachement psychologique), en nous assujettissant à une personne singulière, confère à celle-ci le pouvoir de nous faire souffrir. « Or il est facile de voir que le moral de l'amour est un sentiment factice ; né de l'usage de la société, et célébré par les femmes avec beaucoup d'habileté et de soin pour établir leur empire, et rendre dominant le sexe qui devrait obéir. » Rousseau semble ici rejoindre Lucrèce pour qui « il vaut mieux jeter dans le premier corps venu la liqueur amassée en nous que de la garder pour un unique objet d'amour » dont nous aurons certainement à souffrir[18]. À moins que, comme l'innocent Émile, on ignore la concupiscence, ou que, comme Abélard (dont l'auteur de *La nouvelle Héloïse* se sentait proche), on en soit délivré.

À la suite de *La nouvelle Héloïse*, le romantisme ne cessera de redire, à travers toutes sortes de récits à l'issue tragique, que la complétude visée par le rêve d'amour ne peut être atteinte que de manière négative, c'est-à-dire dans l'impossibilité même de sa réalisation. Cependant, parallèlement à cet idéal romantique

17. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 321.
18. Lucrèce, *De Natura rerum*, livre IV.

d'un accomplissement paradoxal, cheminait une idée de soi associée à l'utilitarisme et illustrée par Robinson : deux solutions différentes au même problème. Différentes et pourtant, on va bientôt le voir, dérivant d'un même fantasme d'invulnérabilité. On pourrait présenter ainsi la solution calviniste-robinsonienne : si, d'une part, on regarde l'Adam originel comme un homme de besoins et non de désirs, et si, d'autre part, on voit dans le travail non plus une regrettable conséquence de la Chute, mais la mission que le Créateur lui-même a assignée à l'être humain (« Remplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout être vivant »[19]), alors, en se livrant à un travail créateur qui répond à ses besoins, l'homme renoue avec l'intégrité adamique. Cet homme, il est vrai, a aussi des relations avec les autres ; mais en développant son emprise sur les choses, la raison ne va-t-elle pas lui permettre, d'étendre aux relations sociales le sens de l'intérêt bien compris et ainsi de se dégager des passions ?

Nous venons de voir que la tâche héroïque à laquelle s'attelaient les anciens ermites (*Vince te ipsum*, vaincs les désirs qui t'assujettissent à ton corps et aux autres), s'est trouvée avantageusement remplacée par celle qu'implique un rapport industrieux aux choses ; de sorte que Robinson parvient plus facilement que les anciens ermites à redevenir un Adam souverain. Nous allons voir que sur un autre plan, celui de la dette, Robinson atteint également à une plus grande indépendance que ne le faisaient les Pères du désert.

C'est un devoir pour le chrétien de venir en aide à son prochain, comme le fait, par exemple, le bon Samaritain. Mais ce

19. *Genèse*, 1, 28.

devoir de charité n'est pas conçu comme la conséquence d'une dette contractée à l'égard des autres et de la société. C'est une exigence qui transcende le niveau de l'existence sociale : elle se fonde sur ce que le chrétien doit à Dieu. C'est pourquoi la même exigence peut conduire le chrétien à quitter le monde des autres pour se vouer à Dieu seul. Même si elle a préparé la voie à l'ascétisme chrétien, l'austérité prônée dans les classes cultivées du monde romain n'était pas du même ordre, car elle ne perdait pas de vue l'idée que chacun avait une dette à l'égard de ses parents et de la société. Comme le note justement Peter Brown, « rien n'était plus propre à consterner les élites païennes de Rome » que l'ascétisme chrétien[20], car celui-ci tendait vers un dépassement du mariage et de la génération, base sur laquelle reposait toute société. La christianisation de l'Europe n'allait d'ailleurs pas arracher des esprits le sens de la dette qui reliait chacun à ses ancêtres et à la société : l'Église a dû greffer ses rites sur ceux par lesquels les vivants rendent leurs devoirs aux morts, elle a dû s'appuyer sur le vieux fonds romain de la *pietas* familiale pour instaurer une parenté spirituelle[21]. Cependant, celui qui voulait atteindre la perfection et l'indivision adamiques devait s'élever au-dessus des fidèles ordinaires et prendre au sérieux les avertissements de Saint Paul : « Celui qui s'est marié a souci des affaires du monde… et le voilà partagé ». « Vous avez été achetés bien cher ! Ne vous rendez pas esclaves des hommes »[22]. Le moine et, mieux encore, l'anachorète se vouaient donc sans partage au

20. P. Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, 1995, p. 57.
21. Voir D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam, 1000-1015*, Aubier, 1998.
22. *I Corinthiens*, 7, 33-34 et 7, 24.

service de la seule dette qui comptait : la dette contractée à l'égard du Sauveur qui était mort pour lui sur la croix (un point que le clergé n'a cessé de rappeler aux fidèles jusqu'à nos jours).

L'effacement de la dette

Le christianisme ne supprime donc pas l'ancienne idée de dette – dette liée à ce qu'on est et non à ce qu'on a – mais, étant à la fois un monothéisme et une doctrine de salut, il fait subir à la dette d'être une double transformation. D'abord, ce n'est plus à la société que sa dette d'être relie le chrétien, c'est à Dieu seul (du moins est-ce le cas pour le chrétien qui aspire à la perfection ; pour les fidèles ordinaires, le caractère sacré de la hiérarchie, tout en les reliant indirectement à Dieu, a longtemps continué de fournir une justification ontologique des classes et des places sociales). Ensuite, la dette d'être engage moins à l'égard du Créateur que du Sauveur. La question est moins : « À quelle source dois-je d'exister ? » que : « À qui dois-je mon Salut, à qui dois-je la vie éternelle ? » Cette double transformation est capitale pour comprendre le processus qui aboutit à l'idée de soi moderne.

Le protestantisme entraîne une nouvelle transformation de la dette. Une transformation qui conduit à son effacement. Le contraste entre Robinson et les Pères du désert illustre bien cette nouvelle étape de l'idée de soi. L'ermite en prières dans sa grotte tourne ses regards angoissés vers un crucifix. Le Dieu auquel il s'adresse est le Rédempteur, car ce qui est en jeu pour lui, c'est le grand drame de la Chute et du Rachat : accomplir son véritable être-soi, c'est d'abord participer aux souffrances du

Christ. Seul « parmi les rochers et avec les bêtes farouches », Grégoire de Nazianze déclare, tel Jésus rejeté et condamné : « Je suis le rebut et l'opprobre des hommes ». Il est vrai que Robinson aussi se voit « banni de la société humaine, seul, entouré par le vaste Océan, retranché de l'humanité et condamné à… une vie silencieuse ». Mais la piété de Robinson ne s'adresse plus au Christ, elle s'adresse au Dieu Créateur : *pas un seul crucifix, pas une seule mention du Christ durant le séjour sur l'île*. La solitude de Robinson n'est pas cet acte de mortification méritoire et d'imitation volontaire du Christ qu'elle était chez les ermites : le salut calviniste n'est pas assuré par les œuvres, mais par la grâce. La solitude de Robinson a été voulue par la Providence divine : d'un même geste, Dieu châtie Robinson et le ramène à lui, le réduit à rien et lui redonne vie. En ce sens, Robinson annonce ces héros romantiques et modernes qui, dans le malheur d'être réprouvés, trouvent leur véritable grandeur. Le Christ n'est plus, pour Robinson ou pour d'autres héros plus récents, une personne réelle à laquelle on se doit et que l'on s'efforce d'imiter précisément parce qu'on est une autre personne que lui. Le Christ est intériorisé comme figure du soi moderne, et du même coup déréalisé. Il est devenu l'emblème d'un sujet qui dans la déréliction fait l'épreuve de sa propre indestructibilité.

Pour rendre à Dieu ce qu'il lui doit, il suffit donc à Robinson de lire sa parole dans la Bible et de lui adresser régulièrement ses prières. Dieu l'a créé, il lui a donné son être. Robinson n'a pas, comme l'anachorète, à lutter sans cesse pour regagner son être-éternel dont le péché originel l'a fait déchoir. Pour lui, conversion vaut rédemption. Maintenant qu'il est revenu à Dieu, son Créateur le soutient et cette assurance lui suffit. Il peut donc travailler en paix. N'étant pas, comme les Pères du désert,

accaparé par le service de sa dette d'être, il peut s'adonner entièrement à ses entreprises matérielles.

Ainsi, l'idée de soi moderne se montre liée à un processus de transformation de la dette aboutissant à son effacement. Par commodité et souci de clarté, il est possible de diviser ce processus en quatre étapes :

1. Dans les sociétés traditionnelles ou « païennes », on doit d'exister à des personnes et des forces qui, même lorsqu'elles sont regardées comme sacrées, sont en continuité ce monde (les divinités païennes et les ancêtres dont on célèbre le culte font partie du monde).

2. Dans le christianisme, ce n'est plus la question d'exister qui se pose, mais celle du salut éternel ; la dette se concentre donc sur un Sauveur transcendant.

3. Avec le protestantisme, la dette du Salut n'exige plus que la foi et la grâce divine ; on a donc davantage de latitude pour jouir de l'assurance qu'on a été créé à l'image de Dieu.

4. Pour séculariser l'idée de soi protestante, il n'y a plus qu'à laisser Dieu s'éloigner. N'étant plus tenu par une dette d'être, on est donc soi par soi. Et puisque la lutte s'est déplacée du front intérieur de la chair et des passions vers le front extérieur de la nature matérielle et des choses, on se persuade aisément qu'on s'affaire uniquement par intérêt (pour *avoir* plus de commodités, plus d'argent, plus de connaissances, etc.).

Robinson se situe à la charnière du troisième et du quatrième stade : il en est au point où le soutien de Dieu lui permet enfin d'être tout à fait matérialiste. Il en est également au point où l'effacement de la dette lui permet d'être soi par soi et l'assure de son indestructibilité psychique. Il lui est donc possible de vivre seul, à l'image du Dieu unique.

Le titre même du roman de Defoe insiste sur la solitude de Robinson Crusoé, *Who lived Eight and Twenty Years all alone in an uninhabited Island on the Coast of America* (c'est après vingt-cinq années de solitude complète que Robinson rencontre Vendredi). Defoe écrira quelques années plus tard, dans *Serious Reflections* que, « du moment qu'un homme a la voix de son âme pour parler à Dieu et à lui-même », la solitude ne le plonge pas dans l'affliction[23]. C'est bien ce qu'affirmaient déjà, treize ou quatorze siècles avant Defoe, les Pères du désert. Voici par exemple Saint Onuphre, qui, très jeune, se retira dans les montagnes de la Thébaïde. Plusieurs dizaines d'années plus tard, un autre Solitaire passe par ce désert. Il reconnaît difficilement Onuphre pour un homme : le saint, qui vit d'herbes crues et de dattes, est recouvert d'un long poil comme les bêtes (un trait qui n'est pas rare dans l'imagerie de l'anachorète et dont le poil de chèvre des vêtements de Robinson garde le souvenir). Onuphre déclare à son visiteur qu'il est le premier être humain qu'il ait vu depuis soixante-dix années. Il ne manifeste cependant ni joie ni soulagement d'avoir enfin quelqu'un à qui parler : Dieu lui suffit. On voit que les Pères du désert avaient placé la barre très haut en fait de records d'autarcie. Tous, cependant, ne faisaient pas preuve de la même force surhumaine que Saint Onuphre. En effet, au moins autant que les embûches de la sexualité ou de l'orgueil, les ermites redoutaient le voile sombre de l'*acedia*, un état proche de ce que la tradition hippocratique nommait *melancholia* (et nous, aujourd'hui, dépression). Dans certains cas, ce néant qui envahissait l'âme avait une vertu rédemptrice : il ouvrait un vide proportionné à l'infini divin,

23. Cité par Ian Watt, *Myths of modern individualism*, p. 150.

ce qui en facilitait l'accueil. Mais en général, l'*acedia* était placée sous le signe de Satan et de ce terrible péché qui consiste à désespérer de Dieu[24].

Une invraisemblance criante et pourtant négligée

Robinson, pour sa part, manifeste une extraordinaire résistance à la dépression – du moins après qu'une crise salutaire l'a ramené à Dieu. Dès lors, il se livre à ses entreprises sans être troublé par le moindre état d'âme (« J'aurais volontiers signé la capitulation de passer là le reste de mes jours », dit-il après vingt-trois ans de solitude). Lorsque, étant enfants, nous lisions l'histoire de Robinson, nous n'étions aucunement inquiets de sa solitude. En nous imaginant à sa place, c'est à son dynamisme et à son ingéniosité que nous participions, à son exaltante réinvention de la culture matérielle. Loin de nous peser, sa solitude ajoutait à notre bien-être parce que nous la confondions avec celle que nous goûtions dans le temps même de la lecture, sans nous attarder sur le fait que cette solitude n'était qu'une brève parenthèse, un isolement passager (en ce sens, tout livre est une île et tout lecteur est un Robinson heureux).

C'est lorsque j'ai relu *Robinson Crusoe* à l'âge adulte que l'invraisemblance majeure du roman m'a sauté aux yeux. M'imaginant à sa place, je me sentais étreint d'une angoisse affreuse. Devant l'horizon circulaire et vide, je me voyais condamné à sombrer dans un état crépusculaire qui, peut-être – c'était tout

24. Voir, outre l'ouvrage de P. Brown déjà cité (p. 272-273), l'article d'Yves Hersant, « *Acedia* », *Le Débat*, mars 1984, n°29.

ce qui me restait à espérer – finirait par étouffer la longue douleur d'endurer la mort dans la vie. Je me souviens qu'après cette relecture, j'étais tombé sur l'autobiographie d'un prêtre, originaire du Havre, qui avait été nommé curé dans un village du pays de Caux. Cet homme m'avait touché. En principe, bien sûr, Dieu devait lui suffire ; pourtant, laissant là l'orgueilleuse langue de bois, ce bon prêtre reconnaissait, quant à lui, que la solitude dans laquelle le laissait la mort de sa mère le conduisait à la dépression. Alors que Robinson, après des années de vie sauvage, maintenait imperturbablement sa discipline, ce prêtre, au bout de quelques mois seulement, se surprenait à manger à même le plat, puis directement dans la casserole ! C'est le boulanger et sa femme qui le tirent d'affaire en l'invitant à dîner chez eux : « l'amitié, dit alors le prêtre, me sauve de la solitude qui me mine »[25].

Du coup, j'ai été frappé par le fait que, dans les études consacrées au roman de Defoe, ses vingt-cinq ans de totale solitude ne font l'objet d'aucun commentaire. Les auteurs de ces études, bien sûr, ne prétendent pas qu'une aussi extraordinaire indestructibilité psychique est vraisemblable. Mais aucun ne semble remarquer à quel point elle est invraisemblable. N'importe qui, devant un personnage de fiction comme, par exemple, Superman, sachant qu'il est impossible de voler, voit bien que c'est précisément ce pouvoir enviable qui en fait un surhomme. Mais le pouvoir tout aussi surhumain que Defoe attribue à Robinson semble rester aussi inaperçu des adultes qu'il l'est des enfants ! Je ne vois à cela qu'une explication : c'est que l'adulte qui écrit un article savant sur *Robinson Crusoé* n'est pas dans

25. B. Alexandre, *Le Horsain. Vivre et survivre en pays de Caux*, Plon, 1988, p. 293.

une position très différente de l'enfant qui en lit une édition illustrée : lorsqu'il pense à Robinson, le lettré, l'universitaire est lui-même dans la confortable solitude que procurent la lecture et l'écriture, de sorte qu'il n'est pas loin de partager la présomptueuse illusion de Rousseau s'imaginant que la solitude de Robinson lui aurait convenu.

En somme, tant qu'on jouit du confort de lire, d'écrire et de réfléchir, il est très facile de croire à l'indestructibilité psychique de l'être humain. Tant que nous nous adonnons à une activité de connaissance, notre sentiment d'exister se trouve suffisamment alimenté par celle-ci pour qu'il nous semble aller de soi. Nous voici donc prêts à croire que le sentiment d'exister constitue un attribut naturel du sujet. *Il est d'autant plus difficile d'échapper à cet effet de méconnaissance qu'il est produit par l'activité même de connaître.* C'est sans doute la raison pour laquelle la croyance en un *soi* qui va de soi a été si peu mise en doute par la philosophie et les sciences humaines, alors que, pourtant, l'expérience nous montre tous les jours à quel point le sentiment d'exister est vulnérable. En outre, la vision héroïque de l'être humain est si profondément implantée dans la tradition de pensée occidentale qu'il est difficile, pour ces héritiers de la classe sacerdotale que sont les intellectuels, de résister à la séduction rhétorique qu'exerce sur eux le sublime d'une telle vision. Dans le chapitre consacré à l'esthétique de la destruction, j'ai vu dans l'argument du livre d'Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz* un exemple de cette étonnante croyance en l'indestructibilité psychique. L'auteur, on s'en souvient, y soutient qu'avec les camps de la mort, précisément parce qu'il s'agit de la situation la plus inhumaine, une vérité essentielle et sacrée se trouve mise à nu, quelque chose comme une persistance de soi *malgré tout*.

Il est frappant de constater à quel point le témoignage des rescapés fait ainsi l'objet d'une trahison ; car ce que plusieurs d'entre eux se sont au contraire efforcés de dire, c'est que l'indestructibilité de soi n'est qu'un mythe, et que la machine à détruire les détruisait effectivement *de l'intérieur* avant de les détruire physiquement.

Les activités de Robinson sont celles d'un homme ordinaire, et cela montre bien – on l'a souvent souligné – que la destination de l'homme moderne ne se situe plus au Ciel mais sur la terre. Pourtant, l'idée que l'homme moderne se fait de lui-même n'en demeure pas moins liée au Ciel ce dont témoigne l'extraordinaire résistance de Robinson à la solitude. Bien qu'il soit convaincu de vivre dans un monde qu'il a désenchanté, l'individu moderne continue à se mirer dans l'idée qu'il s'est faite de Dieu.

28.
Une idée de soi à la fois égalitaire et dominatrice

Dans ce chapitre, j'aimerais d'abord lever une confusion qui s'attache à la notion d'« individualisme ». Dans celle-ci en effet se mêlent deux concepts qu'il importe de distinguer : d'une part une certaine idée de soi (dont le personnage de Robinson constitue une illustration superlative), d'autre part des pratiques sociales et des manières d'être qui permettent à chacun de jouir d'une large autonomie.

Je soulignerai ensuite le caractère masculin de l'idée de soi robinsonienne, idée d'un sujet dont la souveraineté s'éprouve dans le rapport aux choses.

Je suggérerai enfin que la conception moderne de la liberté constitue un compromis instable entre deux exigences opposées : la reconnaissance de l'égalité fondamentale des êtres humains en tant qu'ils sont des personnes, et le désir d'exercer une souveraineté sans bornes.

Sur la conception occidentale moderne de l'individu

Comme Louis Dumont le rappelait souvent, il faut distinguer l'individualisme, propension générale des êtres humains à faire passer leur intérêt individuel avant l'intérêt commun, de l'individualisme, mouvement spécifique qui se développe en Europe à partir de la Renaissance. Mais à cette distinction, il faut en ajouter une seconde. À l'intérieur de ce mouvement spécifique, il faut également distinguer entre, d'une part, *les pratiques* qui permettent effectivement d'accéder à davantage d'autonomie et de liberté et, d'autre part, *l'idée de soi* que diffuse ce mouvement. Le libre choix du conjoint, l'attribution d'une chambre à chaque membre de la famille, le développement de la lecture silencieuse, la tenue d'une comptabilité, la diffusion de l'imprimé, la contestation des arguments d'autorité au nom des faits et de la raison, l'usage de moyens de communication permettant de se désenclaver de l'environnement immédiat, une hiérarchie plutôt fondée sur la compétence que sur la caste ou le statut, une organisation des pouvoirs offrant des possibilités de recours, toutes ces pratiques (et d'autres que j'oublie) permettent effectivement à ceux qui en bénéficient d'accéder à une plus grande autonomie. Mais ces pratiques et ces manières d'être n'ont pas pour corrélat *nécessaire* l'idée de soi robinsonienne.

Si cette idée de soi s'est développée dans le monde occidental au cours des derniers siècles, ce n'est pas seulement parce qu'elle confortait les pratiques individualistes et, en retour, était encouragée par elles. C'est *aussi* parce que l'idéal du moi que le christianisme avait promu, tout en impliquant des devoirs pesants, offrait des bénéfices narcissiques auxquels il aurait été impossible de renoncer du jour au lendemain.

Comme j'ai essayé de le montrer au début de ce livre, une idée de soi (un idéal du moi, une croyance) a pour fonction essentielle de soutenir notre existence psychique. Il faut également qu'elle paraisse cohérente avec les pratiques sociales et qu'elle apporte une certaine compensation par rapport aux réalités matérielles ou sociales, ce qu'elle fait généralement, comme Marx l'a souligné, en les masquant et en donnant une vision déformée. De plus, pour qu'une idée de soi soutienne l'existence psychique, elle doit être crédible ; il faut par conséquent qu'elle paraisse s'accorder avec d'autres représentations qui jouissent elles-mêmes d'un certain crédit. L'idée qu'on se fait de soi n'est donc pas indépendante de ces représentations, et elle n'est pas indépendante des pratiques (celles-ci, bien sûr, contribuent à la formation de représentations de soi, lesquelles, en retour, ont des effets sur les pratiques). Mais l'idée de soi n'est pas, comme le croyait Marx, entièrement déterminée par les « infrastructures » ; dans la mesure, en effet, où elle assure une fonction propre de soutien de l'existence psychique, elle conserve une relative autonomie par rapport aux bases matérielles de la société.

Il est aujourd'hui généralement admis que les représentations que nous avons de nous-mêmes et du monde ne se réduisent pas à de simples reflets des réalités matérielles et économiques. En revanche, la thèse brillamment développée par Max Weber dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1920) – thèse inverse ou complémentaire de celle de Marx –, reste séduisante. Je la rappelle en quelques mots avant de dire pourquoi elle ne me semble pas recevable. Weber commence par postuler que certaines croyances religieuses déterminent l'apparition d'une

« mentalité économique »[1]. À la fin de son essai, il se résume en disant, à propos du calvinisme et de sa vision puritaine de l'existence, que « cette conception a favorisé la tendance à une vie bourgeoise, économiquement plus rationnelle ; elle en fut le facteur le plus important et, surtout, le seul qui fût conséquent. Bref, elle a veillé sur le berceau de l'*homo economicus* moderne »[2].

Des arguments tirés de l'histoire économique ont été opposés à cette thèse[3]. On a rappelé, par exemple, que le capitalisme des cités du nord de l'Italie s'était parfaitement accommodé du catholicisme. Dans *L'Orient en Occident*[4] Jack Goody commence par prendre acte d'un fait que Weber n'avait évidemment pas pu connaître : le développement actuel du capitalisme dans des pays d'Asie qui ont pourtant maintenu dans une large mesure leurs traditions familiales, sociales et religieuses. Goody montre ensuite (la plus grande partie du livre est consacrée à cette démonstration) que dans les siècles passés, ces pays – la Chine et l'Inde notamment – ont développé un capitalisme marchand qui n'était guère différent de celui de l'Europe, qui s'est montré au moins aussi performant que lui, et qui ne reposait aucunement sur une idée robinsonnienne de soi. D'ailleurs, Goody le souligne, le capitalisme européen lui-même, loin de n'avoir été promu que par des entrepreneurs « individualistes », s'est beaucoup appuyé sur des réseaux familiaux. Il aurait pu ajouter

1. Avant-propos de M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1972, p. 24.
2. *Idem*, p. 240.
3. On trouve une très bonne présentation d'ensemble de ces critiques dans R. Boudon, *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*, Fayard, 1986, p. 192-197.
4. J. Goody, *L'Orient en Occident*, Seuil, 1999.

qu'une bonne coordination étant essentielle au fonctionnement des entreprises, les dirigeants se sont toujours efforcés d'y faire régner un « esprit maison » destiné à contrebalancer les tensions produites par la divergence des intérêts individuels, sans parler de la dureté des conditions de travail imposées. Goody estime que la supériorité passagère de l'Occident est davantage due à un concours de circonstances qu'à une « rationalité » (le mot fétiche de Weber) dont l'Orient serait dépourvu, ce en quoi il rejoint Joseph Needham, grand connaisseur de la science chinoise.

L'attachement du monde occidental à l'idée d'individu rationnel le porte à croire que sa supériorité en savoir et en pouvoir découle de l'émancipation de l'individu, et qu'une idée qui a produit de si grands effets a nécessairement une portée universelle. Pourtant, le fait que nos pratiques scientifiques, techniques et capitalistes sont si facilement assimilées par des sociétés qui n'ont pas notre conception de l'individu prouve bien que l'idée de soi qui s'est diffusée à partir du calvinisme n'était pas une condition nécessaire pour le développement de ces pratiques. En fait, là où une bourgeoisie urbaine se distinguait d'autres classes à la fois en étant activement capitaliste et en adhérant au calvinisme, il n'est pas étonnant que ses convictions lui aient paru s'accorder avec son activité et la compléter en lui ajoutant une signification plus haute. Un tel sentiment de cohérence constituait certainement un encouragement à s'engager dans le travail exigé par le commerce ou l'industrie. Mais dans une société où règnent de toutes autres convictions – pas de rattachement de l'individu à un Dieu transcendant, mais un sens aigu des liens familiaux et sociaux –, le sentiment de ce qu'on doit à ses proches peut tout aussi bien fournir un encouragement

à poursuivre une activité capitaliste, comme on peut le voir aujourd'hui en Asie.

Nos croyances apportent un soutien à notre peu d'être, elles nous relient en idée, de manière plus ou moins ambitieuse, à une représentation de complétude. Aussi, pour qu'elles ne nous apparaissent pas comme de vaines fictions, il est nécessaire que, dans le champ de nos activités pratiques, nous accordions une attention particulière aux traits qui semblent confirmer ces idées. Les ethnologues sont souvent surpris lorsqu'ils entendent leurs informateurs mêler croyances et comportements pragmatiques comme si les deux ne faisaient qu'un. Il leur semble qu'un « individu rationnel » ne saurait tomber dans une telle confusion ni faire preuve d'une telle crédulité. Le même phénomène est pourtant observable dans les sociétés les plus développées : au comportement pragmatique du marchand, de l'industriel ou du financier, la théorie économique associe l'idée d'un « acteur rationnel ». Celui-ci ressemble sans doute – du moins à certains égards – aux personnes concrètes dont il est censé modéliser le comportement. Mais c'est aussi un modèle fictif qui, tel Robinson, jouit d'une souveraine extériorité par rapport au monde sur lequel il agit ; à cet égard il n'a pas pour fonction réelle d'expliquer les faits économiques, mais de rendre crédible une idée de soi qui n'a rien à voir avec ces faits.

En Robinson Crusoé, l'ordinaire et le surhumain semblent ne faire qu'un : même si le lecteur du roman de Defoe croit que c'est seulement le bricoleur méthodique et inlassable qui le fascine, il jouit aussi (par procuration) de sa position de maîtrise quasi-divine. On retrouve ici, encore une fois, l'ambiguïté qui m'était apparue en parlant de Robinson avec mon fils.

D'un côté, en effet, le récit constitue pour ses jeunes lecteurs une suite d'incitations à faire les choses par eux-mêmes et il leur permet de goûter en imagination le bonheur que procure cette forme d'autonomie. Il y a en ce sens dans l'histoire de Robinson une merveilleuse vitalité, un jaillissement d'images dynamisantes qui inspireront bien d'autres robinsonnades (*Le Robinson suisse* de Wyss ou *L'Île mystérieuse* de Jules Verne, par exemple). Ces récits soulignent à juste titre combien il est bienfaisant d'ancrer sa vie psychique dans une attention portée à la réalité dans ce qu'elle a de radicalement indépendant des hiérarchies de statut. Ils rejoignent ainsi l'opposition, fondamentale pour l'idéal d'émancipation, entre se soumettre à l'autorité et penser par soi-même. Robinson pense par lui-même en ce sens qu'il examine les réalités qui l'entourent indépendamment de toute autorité et leur porte une attention exempte de tout préjugé concernant ce qui serait noble ou vulgaire.

Mais d'un autre côté, dès lors qu'au-delà de la relation ludique avec le personnage une identification plus profonde et moins consciente s'amorce, cette identification, parce qu'elle rejoint le fantasme d'être soi par soi, apporte une satisfaction d'une nature toute différente. Il ne s'agit plus seulement d'échapper à un assujettissement aliénant, il s'agit aussi de s'affranchir du lien ontologique qui nous rattache aux autres et à la société.

Masculinité et rapport aux choses

À cet égard, le fait que, dans le roman de Defoe, l'univers de Robinson soit exclusivement masculin ne revêt pas la même portée selon que le lecteur y participe sur le mode d'une

identification ludique ou sur celui d'une identification « pour de bon ». En jouant à Robinson, les garçons rêvent leur masculinité et l'anticipent ; ça ne les empêche pas de reconnaître qu'*en dehors du jeu*, il y a place pour les filles (comme il y a place, aussi, pour les parents). En revanche, dès lors qu'on s'identifie à lui pour de bon, Robinson porte à croire que s'accomplir comme être humain et s'accomplir comme homme, c'est tout un. Et cela sans même avoir à manifester la misogynie active des Pères du désert. Dès lors, en effet, que l'individu moderne fonde l'idée qu'il se fait de lui-même sur un rapport aux choses et non sur les liens interpersonnels, il s'engage dans un modèle masculin. Les hommes en effet se convainquent volontiers que les liens avec les autres ne sont pas essentiels à leur accomplissement ; beaucoup d'hommes, étant assez désarmés dans le champ de leur existence relationnelle, essaient de se persuader que ce domaine est secondaire en comparaison de celui où ils exercent une rassurante maîtrise, le domaine des choses (réalités matérielles ou choses de l'esprit). Ils veulent croire que la réalité, c'est la réalité des choses et que ce qui est d'ordre relationnel n'est pas vraiment réel. Les complications et la subtilité des liens personnels avec les autres constituent à leurs yeux une nébuleuse « affective » dont le caractère vague et insaisissable contraste avec les « vraies » réalités.

Il est relativement rare qu'une femme partage la même vision du monde. Peut-être parce que, les enfants se formant dans le corps des femmes, celles-ci reçoivent de leur constitution biologique elle-même une incitation à sentir qu'être en relation avec quelqu'un constitue un aspect essentiel de l'existence humaine. On n'imagine pas Robinson en femme (on n'imagine d'ailleurs pas non plus Descartes en femme). C'est pourquoi, lorsqu'un

romancier contemporain, Coetzee, fait débarquer une femme sur l'île de Robinson, le lecteur sent bien qu'il subvertit le récit[5]. Non que la sexualité y devienne envahissante (une facilité que Coetzee écarte), mais l'énigme de chaque être (Robinson, Vendredi, la femme, puis Defoe lui-même) devient présente et insistante, tout simplement parce qu'elle n'est plus masquée ou oblitérée par le monde des choses.

Il est remarquable que Robinson Crusoé, qui constitue avec le personnage de Prométhée l'une des plus frappantes illustrations de l'idéal d'émancipation, propose un modèle aussi exclusivement masculin. Defoe professait la conception égalitaire que Locke, avant lui, avait opposée à la conception hiérarchique fondée sur les trois maillons fondamentaux de la chaîne d'autorité : Dieu – le roi – le père. Mais la vision égalitaire n'était pas aussi étrangère à la vision hiérarchique qu'elle prétendait l'être ; en fait, elle résultait d'une *simple transformation* de la traditionnelle chaîne d'autorité. Elle comportait elle aussi trois maillons : Dieu – les hommes – les choses – et ceux-ci constituaient le nouvel ordre hiérarchique. Dieu jouissait d'un *dominium* sur l'ensemble de sa création, hommes compris, mais il leur avait délégué une part de ce *dominium* pour qu'ils l'exercent sur les choses. Ainsi, l'homme n'avait de lien naturel qu'avec Dieu (et non avec d'autres hommes). De ce point de vue les hommes naissaient libres et égaux. Du point de vue du pouvoir qu'ils avaient sur les choses ils restaient inégaux. Inégalité de fait, bien sûr, mais qui pouvait aussi valoir comme inégalité de droit, car ceux qui jouissaient d'une grande maîtrise sur les choses étaient par là même habilités à exercer une tutelle

5. J. M. Coetzee, *Foe*, Seuil, 1988.

sur ceux à qui la Providence n'avait accordé qu'un plus faible pouvoir.

En un sens, donc, le nouvel ordre permettait aux femmes de se considérer comme les égales des hommes. Mais en un autre sens, l'émancipation était conditionnée par le pouvoir sur les choses ; ce pouvoir étant aux mains des hommes, le modèle « égalitaire » continuait d'en faire des mineures. C'est pourquoi sans doute les femmes qui ont lutté contre l'inégalité dont elles souffraient ne l'ont pas fait seulement en se réclamant du principe égalitaire (déjà formulé par Saint Paul : « Il n'y a pas d'esclave ni d'hommes libres, il n'y a pas d'homme et de femme ; car tous, vous êtes un en Jésus-Christ »[6]), mais aussi en prouvant qu'elles étaient capables d'acquérir et d'exercer les mêmes compétences que les hommes.

Le nouvel ordre avait également pour effet, je l'ai déjà dit, de retirer toute portée ontologique aux liens entre personnes : le noyau de l'être-soi était fondé en Dieu (ou, d'une manière qui, à vrai dire, reste obscure, dans la nature), et son déploiement se manifestait dans l'action sur les choses. Certes, il n'était pas possible de nier tout à fait que notre vie relationnelle nous affecte. Mais on pouvait du moins enfermer cet aspect de la réalité dans le cercle de la vie intime, et laisser à la littérature et à la psychologie le soin d'en parler. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, l'« affectif », l'« émotionnel » sont relégués dans l'espace privé des affinités personnelles, de l'amour, des préoccupations féminines, du roman et des « psys » ; ce qui permet à l'espace public de conserver le monopole de la raison, ou plutôt de ce tour d'esprit masculin qui consiste à se penser dans le

6. Épître aux Galates, III, 28.

rapport aux choses. Ainsi, les conceptions et les modes de pensée dominants correspondent plutôt à une forme d'esprit masculine. Je me suis efforcé, au cours des chapitres précédents, de ne pas rester prisonnier de ce biais qui affecte profondément la tradition philosophique (c'est l'une des raisons pour lesquelles je me suis intéressé aux relations entre le nouveau-né et l'adulte qui prend soin de lui).

Liberté dans l'égalité ou dans la domination ?

De l'idée d'une indépendance naturelle des individus les uns par rapport aux autres découlent directement les ambiguïtés de la conception moderne de la liberté. Rappelons d'abord à la suite de Benveniste à quel point le sens premier du mot « libre », en latin comme en grec, est éloigné du sens que nous lui donnons aujourd'hui : il marque l'appartenance à une souche ethnique ; la racine indo-européenne du mot anglais *free* définit les hommes libres comme étant liés les uns aux autres et ayant une place dans un réseau de parenté. L'esclave au contraire est comparable à l'étranger : il n'est pas protégé par des liens de parenté, par une existence sociale[7]. Lorsque La Boétie, dans son fameux *Discours de la servitude volontaire*, écrit que « la liberté est naturelle », il dit quelque chose de très différent, et qui annonce la déclaration de Rousseau au début du *Contrat social* : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers ». La Boétie veut dire que

7. E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, 1970, tome I, p. 324–327 et 355-360. Voir également C. Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, PUF, 1986.

la nature nous a créés égaux, et par conséquent libres, c'est-à-dire indépendants les uns des autres. Les hommes qui sont nés dans une situation d'asservissement doivent donc savoir que leur « état de naissance » n'est pas leur « état de nature »[8]. L'ambiguïté de cette conception de la liberté, tient au fait qu'elle peut aussi bien servir à lutter contre l'oppression qu'à justifier une souveraineté de l'individu qui s'affirme dans la domination. Cette instabilité n'est pas difficile à illustrer.

Avant de retrouver dans l'île de Robinson les trois maillons de la nouvelle hiérarchie (Dieu – les hommes – les choses), nous les avions déjà rencontrés à propos de la conception de la propriété privée défendue par Locke : Dieu a donné la terre au genre humain afin que chacun, par son travail, s'en approprie une part. « Supposons, dit Locke, qu'un homme ou une famille, dans l'état où l'on était au commencement, lorsque les enfants d'Adam et de Noé peuplaient la terre, soit allé dans l'Amérique, toute vide et destituée d'habitants ; nous trouverons que les possessions que cet homme ou cette famille aura pu acquérir et cultiver… ne seront pas d'une fort grande étendue, et qu'en ce temps-ci même, elles ne pouvaient nuire au reste des hommes. »[9] Cette phrase permet d'éclairer sous un autre angle l'ambiguïté du modèle « égalitaire ». Si en effet la propriété privée se fonde sur le don que Dieu nous a fait et sur le travail de chacun d'entre nous, elle ne doit rien à un partage qui aurait été rendu nécessaire par l'interdépendance des humains et les conflits qui s'ensuivent. La colonisation de l'Amérique permet de revivre pleinement

8. É. de la Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, 1993, p. 185 et 190.
9. J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, chap. V, § 36, Garnier-Flammarion, 1989, p. 202.

la situation adamique : grâce à Dieu, il y a de la place pour tout le monde (« *In the beginning,* écrit Locke, *all the world was America* »[10]). Robinson, dont la propriété se situe dans l'embouchure de l'Orénoque, est ce parfait colon adamique. La propriété idéale ne peut être qu'une île. L'île n'a de frontière commune avec aucune autre propriété ; elle est comparable à notre corps, qui est séparé des autres corps par un espace libre qui s'étend entre nous et les autres comme s'étend l'océan entre des îles. L'île prolonge le rêve innocent d'avoir une chambre à soi ; mais aussi le désir beaucoup moins innocent de vivre son propre lieu d'être comme un *dominium* illimité et non comme une place se définissant par rapport à d'autres places.

Cette élision du caractère ontologique de la coexistence se voit bien dans le rêve américain de Locke : l'Amérique est une terre vierge, ouverte à tous. Locke semble oublier que les colons y ont trouvé des Indiens (de toute manière, les Indiens, du moins beaucoup d'entre eux, ne travaillent pas la terre, donc ils ne la possèdent pas).

Cette élision n'est pas moins claire dans *Robinson*. Je ne m'étends pas sur les relations de Robinson et de Vendredi qui ont déjà fait l'objet de maints commentaires et dans lesquelles on a vu, à juste titre, l'un des modèles imaginaires de la relation du colonisateur aux colonisés. Je rappelle seulement que Robinson, en massacrant (grâce à la supériorité de son armement) les cannibales qui débarquent sur son île, sauve la vie du prisonnier qu'eux-mêmes s'apprêtaient à tuer. Du coup, cet homme qui lui doit la vie se considère comme son esclave. Non seulement Robinson n'a pas de dette de vie envers le Christ,

10. *Idem*, chap. V, § 49.

mais il est lui-même en position de créancier par rapport à Vendredi. À la fin du récit une situation analogue se répète avec le petit groupe d'Européens sur lequel règne Robinson : « Tous me devaient la vie », constate-t-il avec satisfaction. Robinson regarde comme légitime la domination qu'il exerce sur l'Indien (c'est pourquoi, sans doute, il l'affuble d'un sobriquet sans même chercher à connaître son nom). Et, si étonnant que cela puisse nous paraître, aux yeux de Robinson et pour Defoe aussi bien, il n'y a aucune contradiction entre l'esclavage et le modèle égalitaire. Robinson n'a rien contre le fait d'acheter ou de vendre des esclaves, il se reproche seulement d'avoir voulu en acheter à trop bon compte et, pour ce faire, d'avoir entrepris le voyage au cours duquel il a fait naufrage. En même temps, il reconnaît volontiers que Dieu a accordé à Vendredi comme aux autres sauvages « les mêmes forces, la même raison, les mêmes affections, les mêmes sentiments d'amitié et d'obligeance, les mêmes passions, le même ressentiment pour les outrages, le même sens de gratitude, de sincérité, de fidélité, enfin toutes les capacités, pour faire et recevoir le bien, qui nous ont été données à nous-mêmes ».

On retrouvera la même ambiguïté chez un grand adepte américain de la liberté robinsonienne, Henry David Thoreau. « *When I wrote the following pages* », écrit-il au début de *Walden ou la vie dans les bois*, « *I lived alone, in the woods, a mile away from any neighbor, in a house I had built myself…, and earned my living by the labor of my hands only.* »[11] Toutefois, contrairement à Locke ou à Defoe, Thoreau s'oppose fermement à l'esclavage (une dizaine d'années avant la guerre de Sécession, il aidait des

11. H.D. Thoreau, *Walden or life in the woods* (1854), Anchor books, New York, 1973.

esclaves à fuir au Canada). L'idée moderne de l'individu comme étant soi par soi s'exprime chez Thoreau, comme chez son maître Emerson, par un rejet de toute forme de contrainte sociale. C'est sa vigoureuse insoumission qui fait de lui un anti-esclavagiste. Mais la même idée de soi, donc la même conception de la liberté, le conduit tout aussi logiquement à des affirmations dominatrices que Nietzsche (d'ailleurs grand admirateur d'Emerson) aurait pu reprendre à son compte : « Lorsqu'un gland et une châtaigne tombent l'un à côté de l'autre, l'un d'eux ne reste pas inerte, ne s'efface pas devant l'autre, mais tous deux obéissent à leurs propres lois, jaillissent, croissent et fleurissent de leur mieux jusqu'à ce que l'un en vienne, d'aventure, à dominer et détruire son rival. Si une plante ne peut vivre selon sa nature, elle meurt ; et il en va de même pour un homme. »[12]

L'idée de soi moderne a délégitimé les formes de hiérarchie fondées sur la naissance, l'autorité et la chaîne Dieu – le roi – le père, mais elle a aussi apporté de nouvelles justifications à la domination. Robinson est travailleur, il est méritant – valeurs rassurantes. Et pourtant, en déployant sa liberté, son emprise sur les choses, il ouvre la voie à la conception du chef naturel, dont le pouvoir est légitime du seul fait qu'il se montre capable de l'exercer. L'idéal d'émancipation proposait ainsi le tableau désirable d'un individu qui, du même geste, se libérait de l'oppression et affirmait sa propre souveraineté. À cet égard, les romans de Jules Verne sont assez parlants. Le pouvoir souverain de Robinson s'y accentue, et l'on voit de nouveaux Prométhée étendre aux hommes la maîtrise qu'ils exercent sur les choses. Tantôt pour le meilleur (Cyrus Smith, chef naturel du petit

12. H.D. Thoreau, *La Désobéissance civile* (1849), Mille et une nuits, 1996, p. 35.

groupe qui colonise l'île mystérieuse) ; tantôt pour le pire (le capitaine Hatteras, dans sa volonté d'atteindre le pôle nord, menant à sa perte l'équipage du navire) ; tantôt de manière profondément ambiguë (Nemo, tel le Dieu de l'Ancien Testament, s'arrogeant le droit de faire une guerre juste et de massacrer ses ennemis, ou au contraire dispensant des bienfaits providentiels).

Je ne veux évidemment pas suggérer qu'en l'absence de ces nouvelles justifications de la domination, les hommes se seraient conduits plus sagement, qu'on aurait évité les massacres coloniaux et ceux qui ont ravagé l'Europe. L'influence exercée par des idées néfastes ne suffit malheureusement pas à expliquer la méchanceté humaine, et la diffusion de bonnes idées ne suffit pas non plus à dissuader les humains de s'exploiter et de s'entretuer. Il est désagréable de reconnaître que les idées n'agissent pas d'elles-mêmes, qu'il leur faut être mises en œuvre par des pouvoirs et des institutions. Mais il est encore plus désagréable d'admettre que la vie des idées n'est pas moins travaillée que les autres domaines de l'activité humaine par la tension entre, d'un côté, le désir de complétude et d'affirmation illimitée de soi et, de l'autre, le désir de s'inscrire dans la coexistence en acceptant l'incomplétude qui s'attache inévitablement à celle-ci. Les idées ne se répartissent donc pas en deux blocs, l'un bon, l'autre mauvais. Un système d'idées, pour rationnelle qu'en soit l'organisation, est toujours *aussi* une forme de compromis résultant de la tension entre ces forces opposées.

L'ambiguïté de l'idée de soi moderne conduit – ce sera la conclusion de ce chapitre – à repenser l'opposition entre holisme et individualisme chère à Louis Dumont.

Dumont appelle « holiste » un type de société qui est censé constituer un tout auquel l'individu appartient, un tout auquel il est relié par la place qu'il occupe dans une hiérarchie de statuts, un tout articulé par une chaîne de délégations reliées à une source d'autorité. Ce modèle holiste ou hiérarchique (qu'on en trouve l'illustration dans l'Europe médiévale ou, comme le fait Dumont, dans la société indienne) comporte lui aussi une ambiguïté fondamentale. Cette ambiguïté est due au fait que les relations de pouvoir ne sont pas rattachées à un principe de légitimité qui leur serait propre : c'est l'autorité qui fournit ce principe, de sorte que si l'autorité est fondée, le pouvoir qui en découle prétend l'être aussi. Dans ces conditions, il est difficile d'instituer un recours contre les abus de pouvoir. Pour que cela soit possible, il faut en effet penser les réalités sociales en mettant entre parenthèses les légitimations dont l'autorité les revêt, de manière à appréhender en eux-mêmes les faits de pouvoir ; à cette condition seulement on peut montrer qu'une relation justifiée au titre de l'autorité peut être injuste dans son exercice du pouvoir. Il est clair que dans une société où le pouvoir est regardé comme un attribut de l'autorité, les dominants ont tout intérêt à empêcher que les conditions de légitimation du pouvoir soient distinguées de celles qui s'appliquent à l'autorité. Il n'est pas étonnant non plus que dans une telle société, les dominés (ou les représentants d'une classe montante) cherchent au contraire à élaborer un discours qui permette de désigner comme tels les abus de pouvoir et de définir les limites légitimes de son exercice. Nous avons vu que pour forger un discours qui remplisse cette double fonction, les théoriciens du Droit naturel avaient dû remanier profondément la vieille idée de loi naturelle (qui, notamment chez les thomistes, impliquait encore un ordre

naturel des relations entre les hommes). Nous avons également vu que les nouvelles conceptions permettant de contester l'ordre hiérarchique-autoritaire conduisaient également à rejeter l'un des présupposés anthropologiques sur lequel il reposait : la conviction que le fait d'avoir une place par rapport à d'autres revêtait une portée ontologique.

Ce présupposé n'était pas clairement conceptualisé, il se présentait plutôt comme un sentiment logé à l'arrière-plan des réflexions sur l'autorité. Pour faire valoir, par exemple, que le père a autorité sur ses enfants, on évoquait les relations d'analogie et de délégation qui rattachaient son statut au roi et à Dieu. Le sentiment que l'existence de soi n'était pas indépendante de la place qu'on occupe par rapport à d'autres et que ce qui ordonne ces places, loin d'être une simple convention, s'enracine dans l'Être (dans l'ordre du monde), ce sentiment largement partagé soutenait lui aussi le crédit dont jouissait le principe d'autorité. Dans les réactions virulentes suscitées par la Révolution française, on trouve souvent l'idée que celle-ci a porté atteinte aux bases mêmes sur lesquelles repose toute société : de telles réactions témoignent bien du sentiment dont je parle. Elles montrent également à quel point *ce sentiment de la portée ontologique des relations sociales, faute d'être parvenu à s'expliciter en lui-même et à se concevoir à un niveau philosophique, se confondait avec le principe d'autorité et la vision hiérarchique de la société qui n'en donnaient pourtant qu'une expression inadéquate.*

C'est ce qui explique que la vision nouvelle, égalitaire et émancipatrice ait, en quelque sorte, jeté le bébé avec l'eau du bain. L'eau du bain, c'était le principe d'autorité : il était désormais possible de penser clairement les raisons pour lesquelles on voulait abolir l'autorité venue d'en haut et la remplacer par un

pouvoir venu d'en bas. Le bébé, c'était l'idée d'une portée ontologique de la vie en société : on la rejetait sans bien se rendre compte de ce qu'on faisait puisque, cette idée ne se distinguant pas du principe d'autorité et du modèle hiérarchique à travers lesquels elle s'exprimait, elle restait impensée. C'est pourquoi, *une fois la conception moderne de l'individu adoptée, tout se passe comme s'il n'y en avait jamais eu d'autre*. On voit qu'il y a eu des sociétés plus ou moins communautaires ou autoritaires, on pense qu'il y a eu des formes d'adhésion affectives, religieuses ou irrationnelles à de telles sociétés, mais on ne voit pas d'autre conception explicite de l'individu que celle que la modernité a dégagée. La conséquence, c'est que les réactions contre l'individualisme partagent malgré elles la conception moderne de l'individu. Ne pouvant opposer à celle-ci une autre conception de *ce qu'est* l'être humain, elles ne peuvent lui opposer qu'une conception de *ce qui doit être* (une société sans classes, un dépassement de l'utilitarisme, une plus grande solidarité, un renouveau des valeurs spirituelles, etc.).

29.
Descartes entre personne divine et personne humaine

Dire : « Je n'existe pas » (comme le fait Althusser dans son autobiographie[1]), « Je ne me sens pas exister », ou « Je pense que je n'existe pas », est-ce se contredire ? De même que je devais nécessairement croiser Robinson Crusoé sur ma route, celle-ci devait aussi me conduire au *Cogito ergo sum*, citation philosophique prestigieuse entre toutes et formule emblématique du sujet moderne.

L'extraordinaire récit que sont les *Méditations métaphysiques* a suscité bon nombre de critiques, depuis celles que ses premiers lecteurs ont adressées à Descartes jusqu'à Russell, Sartre, Merleau-Ponty, Lacan ou Agamben. Les miennes, je le crains, ne pourraient être que des redites. Cependant, alors que je mesure ce risque, je me rends compte qu'il ne s'agit pas exactement pour moi de *critiquer* la pensée de Descartes. Critiquer un philosophe, c'est montrer que tel ou tel point de sa démarche

1. Voir aussi M.-C. Lambotte, *Le Discours mélancolique*, Anthropos, 1993, p. 107.

n'est pas concluant ; le désaccord se détache donc sur le fond d'un accord – accord sur le fait que, globalement, cette démarche constitue une recherche de la vérité. Or, dès les premiers chapitres de ce livre, j'ai pris mes distances à l'égard de ce postulat. J'ai souligné la nécessité où se trouve tout être humain d'aménager la discordance entre ce qu'il est en tant que conscience de soi et ce qu'il est en tant qu'il fait partie du monde matériel et social qui l'entoure. Loin de considérer cette discordance comme apparente ou temporaire, j'ai admis qu'elle était irréductible, que des aménagements étaient possibles mais non une véritable solution. Dans cette perspective, toute activité intellectuelle apparaît inévitablement soumise à deux mouvements opposés qui se combinent en elle : chercher la vérité et se défendre d'elle. Parmi les différentes formes d'activité intellectuelle, la philosophie apparaît comme l'une des voies par lesquelles les êtres humains tentent d'aménager la discordance fondamentale. La philosophie se vouerait donc à la fois à la recherche de la vérité (l'exploration de ce qu'est la discordance) et à l'élaboration d'un remède (un pont qui surmonte la discordance). Toute philosophie constituerait à la fois une reconnaissance de la condition humaine et une réaction à celle-ci, une manière de s'en protéger. C'est dans cette perspective que j'ai proposé quelques réflexions sur la pensée de Marx. Il ne s'agissait pas de lui adresser des critiques ; il s'agissait de comprendre comment cette pensée parvenait à combiner de manière suffisamment crédible les deux nécessités opposées qui l'animent. S'agissant de Descartes, mon propos reste le même.

Le Philosophe autodidacte d'Ibn Tufayl

Alors que je reprenais le fil de mes rêveries enfantines autour de Robinson, une amie m'a conseillé de lire *Le Philosophe autodidacte* d'Ibn Tufayl. Ce récit, dont le héros organise méthodiquement sa vie sur une île déserte, est souvent regardé comme un lointain ancêtre de celui de Defoe. Pourtant, à ma grande surprise, le personnage solitaire que je découvrais m'évoquait bien davantage Descartes que Robinson, et il me semblait même que *Le Philosophe autodidacte* jetait une certaine lumière sur les *Méditations*. Aussi commencerai-je par présenter au lecteur cet ouvrage dans lequel Alain de Libéra voit « la plus singulière production qu'ait connu la philosophie dans toute son histoire »[2]. Ibn Tufayl, philosophe et médecin personnel d'un sultan almohade, a vécu en Andalousie et au Maroc au XII^e^ siècle. Son récit philosophique est donc antérieur de cinq siècles aux *Méditations* de Descartes. Lequel, je m'empresse de l'ajouter, n'en a jamais eu connaissance, pour la bonne raison que l'ouvrage n'a été traduit en latin qu'en 1671, sous le titre de *Philosophus autodidactus* (le titre original, *Hayy ben Yaqzân*, est le nom du héros).

Hayy est d'abord un bébé, mais sans parents : seul sur une île inhabitée, il est nourri par une gazelle. Le fait d'être dépourvu de tout langage ne l'empêche pas de philosopher. Par l'observation, l'expérience et la spéculation, il reconstitue peu à peu l'ensemble des connaissances physiques et métaphysiques dont pouvait disposer au XII^e^ siècle un philosophe aristotélicien. Son enfance, jalonnée par quelques découvertes techniques comme

2. A. de Libéra, *La Philosophie médiévale*, PUF, 1995, p. 155.

celle du feu, est consacrée à la connaissance sensible (l'enfant pratique notamment vivisections et dissections). Mais la curiosité de *Hayy* ne tarde pas à se tourner vers des questions plus abstraites. Comment, par exemple, définir la matière ? Le jeune philosophe y parvient grâce à des observations et des réflexions qui n'ont rien à envier à celles que Descartes consacrera plus tard au fameux morceau de cire (la pensée de *Hayy* suit une méthode semblable, basée sur la distinction aristotélicienne entre « substance » et « accidents » : il s'agit de définir la matière en elle-même, indépendamment des qualités occasionnelles et inessentielles qu'elle présente).

Puis la pensée du jeune solitaire s'élève jusqu'à l'idée d'un auteur de la nature, qu'il conçoit comme un Être incorporel « dont l'existence est nécessaire par essence ». Vers l'âge de trente-cinq ans, *Hayy* comprit qu'« il percevait cet Être par sa propre essence, et qu'il en avait l'idée gravée en lui. Il en conclut que sa propre essence, par laquelle il le percevait, était une chose incorporelle, à laquelle ne convenait aucune des qualités des corps »[3]. Dès lors, notre philosophe s'engage dans une vie ascétique et mystique que favorise son isolement. Toutefois, un autre ermite, qui s'est retiré sur la même île, fait la connaissance d'*Hayy*, l'initie au langage et reçoit ainsi de lui le précieux savoir qu'il a découvert par lui-même. Les deux solitaires regagneront un temps la société de leurs semblables afin de leur enseigner la vérité. Mais entre les formes traditionnelles de la religion et les lumières de la vérité rationnelle, l'écart est trop grand : les auditeurs des deux sages en sont rebutés, et même irrités. *Hayy* et son disciple regagnent donc leur solitude bienheureuse.

3. Ibn Tufayl, *Le Philosophe autodidacte*, Mille et une nuits, 1999, p. 83 et 85.

Ce qui, avant tout, invite à comparer l'ouvrage d'Ibn Tufayl aux *Méditations*, c'est que dans celles-ci Descartes expose sa pensée en faisant le récit de son élaboration progressive à partir d'un mouvement de retrait du monde. Ce retrait, radicale mise en doute de toutes les connaissances habituellement reçues, conduit au dénuement de la fameuse « table rase », à laquelle correspond chez Ibn Tufayl l'esprit vierge d'un enfant coupé de tout héritage humain.

Ces traits communs n'en font que mieux ressortir l'originalité de la démarche cartésienne : Ibn Tufayl met en doute la tradition, mais non le monde sensible ; de sorte que c'est par la Création qu'il s'élève jusqu'au Créateur. Alors que Descartes, mettant tout en doute sauf le seul point dont il ne peut douter – la certitude de sa propre existence –, remonte à l'existence de Dieu à partir de cette certitude intérieure. C'est qu'Ibn Tufayl est un aristotélicien, comme Thomas d'Aquin et les « philosophes de l'école » que Descartes combat et dont sa philosophie triomphera. Descartes s'inspire de Saint Augustin, qui cherche Dieu à l'intérieur de sa propre âme et non pas dans l'admiration que pourrait lui inspirer le spectacle du Cosmos. Du coup, alors que *Hayy* va de la connaissance du monde à celle de Dieu puis à la connaissance de soi, Descartes va de la connaissance de soi à celle de Dieu puis à celle du monde (c'est à partir de racines métaphysiques que, selon l'image employée par Descartes, doit se développer l'arbre de la connaissance, dont les branches sont la médecine, la morale et la mécanique).

Depuis Platon, la tradition métaphysique occidentale associe étroitement accomplissement en Dieu et accomplissement dans la connaissance. Le mouvement de conversion et d'élévation qu'exige l'activité philosophique conduit donc à la fois à Dieu,

à la connaissance de Dieu et à la connaissance de ce que connaît Dieu (l'expression *scientia divina* renvoie aussi bien à la connaissance des choses divines qu'au savoir détenu par Dieu). Chez Ibn Tufayl, c'est le pôle mystique de cette assimilation à Dieu qui prévaut. Chez d'autres (Thomas d'Aquin par exemple), c'est la connaissance de l'Être suprêmement intelligible. Chez Descartes, c'est l'activité de connaissance elle-même, quel que soit son objet, puisque cette activité est celle d'une « chose qui pense » apparentée à Dieu et porteuse de « semences de vérité » dont le Créateur a doté l'âme de sa créature. *Accomplissement en Dieu et accomplissement dans la connaissance constituent désormais deux démarches distinctes ; mais la seconde garde quelque chose de la complétude qui était attendue de la première.*

Descartes est loin d'être le seul qui ait placé la pensée humaine sous le patronage de la pensée divine : les savants de son siècle étaient convaincus que l'esprit humain, en découvrant les lois qui gouvernent la matière, ne faisait que retrouver les lois pensées et voulues par le Créateur. Mais Descartes est le seul qui ait fait la théorie de ce pouvoir en l'intégrant dans une sorte de récit de conversion – une dramatisation de l'activité de connaissance, propre à faire valoir celle-ci comme accomplissement de soi et rapport au souverain bien. La métaphysique de Descartes n'était pas indispensable pour que se développent les sciences et les techniques, pour que soient adoptées des pratiques plus individualistes, pour que la vision médiévale d'un ordonnancement hiérarchisé du monde social et naturel soit progressivement remplacée par celle d'un univers matériel soumis à l'organisation humaine et à l'utilité. Mais de tels changements détruisaient les ponts qui jusqu'alors avaient permis de réduire ce que j'ai appelé la discordance fondamentale, et la métaphysique de Descartes

se révéla très précieuse pour apporter aux membres de l'élite intellectuelle la nouvelle manière d'habiter le monde, la nouvelle idée de soi que ces changements rendaient nécessaire. Parce qu'elle s'accordait avec les formes de rapport au monde et les modes de production du savoir qui se développaient alors, cette idée de soi était beaucoup plus crédible qui était liée à l'aristotélo-thomisme. Et ce gain de crédibilité ne se payait pas d'une trop grande perte de complétude puisque la nouvelle idée de soi restait enracinée dans l'héritage de la théologie médiévale.

L'idée de soi cartésienne continuait de se fonder sur cette figure de complétude qu'est le Dieu personnel et unique, mais en remaniant le lien qui y rattachait l'homme. Le Dieu sauveur dont il fallait tout attendre, auquel on devait se vouer (et qui par conséquent risquait de vous boucher l'horizon), Descartes le faisait passer au second plan, et tirait un nouveau profit de la similitude entre la personne divine et l'âme humaine. On pourrait dire que la « relation d'objet » s'effaçait derrière la « fonction narcissique ». La théologie chrétienne avait évidemment toujours reconnu une similitude qui rattachait la créature humaine à son Créateur, même si elle ne manquait pas de souligner l'abîme qui les séparait. Mais cette similitude consistait essentiellement dans l'immortalité de l'âme et restait donc inséparable de l'engagement à faire son salut dans l'autre monde.

Avec le *Cogito* cartésien, une autre facette de cette similitude vient au premier plan (c'est pourquoi, tout en conservant le scénario d'un récit de retraite et de conversion, les *Méditations* en déplacent le centre de gravité). Descartes continue d'employer le terme d'« âme », mais l'âme se caractérise désormais par l'assurance de sa propre existence et par son pouvoir de penser ou

de vouloir par elle-même plutôt que par sa vocation à la vie éternelle. Comme l'a bien vu Michel Foucault, l'antique « souci de soi » passe ici au second plan au profit d'un « sujet de connaissance » pour lequel le critère d'évidence et la rigueur de la déduction se substituent à l'ascèse[4]. Pierre Hadot souligne à juste titre le fait que Descartes, en donnant à son ouvrage le titre de *Méditations*, se démarquait de la philosophie scolastique de son époque[5]. Toutefois, le but que se proposait ce nouveau genre de méditations n'en ressort que plus fortement : ni la sagesse ni le salut chrétien, mais l'assurance de soi dans la connaissance.

Ce chapitre a pour objet de préciser les modalités et les conséquences de cette transformation en s'attachant d'une part à la certitude d'exister dans laquelle Descartes trouve son premier appui, et d'autre part à l'idée d'infini qui joue un rôle fondamental dans sa pensée. Toutefois, avant d'aborder ces deux points, j'aimerais revenir une dernière fois à l'ouvrage d'Ibn Tufayl : la confrontation avec les *Méditations* permettra de mieux faire ressortir certains traits essentiels du récit que nous propose Descartes.

Ibn Tufayl introduit l'histoire d'*Hayy* par un Préambule dans lequel il reconnaît ce qu'il doit aux philosophes qui l'ont précédé. Il mentionne ainsi successivement Aristote, Al-Farabi, Ibn-Sînâ (Avicenne), Ibn-Bâjja (Avempace) et Al-Ghazali. Rappelons aussi qu'il patronnera et encouragera Ibn Rushd (Averroès). Il se situe ainsi dans une lignée. Ce qui ne veut pas dire qu'il accepte les arguments d'autorité, bien au contraire : « Je veux,

4. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, 1981-1982, Gallimard/Seuil, 2001, en particulier p. 15-16, et *Dits et écrits, IV*, Gallimard, 1994, p. 630.
5. P. Hadot, « L'Expérience de la méditation », *Magazine littéraire*, Descartes, 1996.

dit-il à son lecteur, que tu puisses te dispenser d'asservir ta pensée à la mienne ». Ibn Tufayl tient donc à ce que le lecteur puisse suivre depuis ses premiers fondements la chaîne de ses raisonnements et en apprécier la pertinence selon les seuls critères de la raison. C'est précisément pour cette raison qu'il choisit d'exposer sa pensée non pas à partir des œuvres qui l'ont nourrie, mais par l'intermédiaire d'un personnage imaginaire avec lequel le lecteur se trouvera de plain-pied puisque ce personnage raisonne méthodiquement en partant de la réalité dont tout le monde fait l'expérience. En cela, Ibn-Tufayl reste fidèle à l'exigence de rigueur et à l'invitation à penser par soi-même qui animait déjà les dialogues socratiques. D'ailleurs, comme dans les dialogues de Platon, le lecteur distingue sans difficulté entre le raisonnement et le fil narratif qui en soutient l'exposition.

Les *Méditations* se présentent elles aussi comme d'un récit. Mais Descartes n'y met pas en scène un personnage de fiction : c'est lui qui raconte comment sa propre pensée s'est élaborée. L'enchaînement méthodique de ses raisonnements reste comparable à celui du *Philosophe autodidacte* (cet enchaînement doit permettre au lecteur de participer à sa démarche afin de susciter sa conviction rationnelle). En revanche, son récit a un statut bien différent. Descartes en effet ne nous invite aucunement à lire le récit de ses méditations comme une fiction seulement destinée à faciliter l'exposition de sa pensée ; *il le présente au contraire comme un récit autobiographique*, un récit retraçant les étapes de la conversion exemplaire (de l'auto-conversion pourrait-on dire) qui l'a conduit de l'erreur à la vérité.

Pourtant, il ne s'agit pas non plus d'une véritable autobiographie intellectuelle. Car si cela avait été le cas, Descartes – comme Ibn Tufayl le fait dans son Préambule – aurait mentionné les

auteurs qui ont nourri sa réflexion. Descartes admettait volontiers que les évidences sur lesquelles prenait appui son raisonnement « avaient été connues de tout temps de tout le monde »[6]. Mais lorsqu'un de ses lecteurs lui faisait part d'une coïncidence troublante entre sa pensée et tel ou tel point de la tradition théologico-philosophique, il préférait feindre de n'avoir jamais lu l'auteur dont on lui parlait plutôt que de reconnaître sa dette. Plusieurs lecteurs de Descartes, anciens ou modernes, ont été quelque peu agacés par ce parti pris de présenter comme un récit véridique une trame narrative qui, pensaient-ils, était en fait une reconstruction. Cependant, ces lecteurs sourcilleux n'ont jamais constitué qu'une petite minorité. Le fait que Descartes a présenté ses *Méditations* comme un récit autobiographique véritable entre au contraire pour beaucoup dans la fascination que l'ouvrage a exercée et continue d'exercer sur un grand nombre de lecteurs. Ce qui aurait pu être reçu comme l'effet d'un orgueil un peu enfantin s'est révélé être un trait de génie.

Le fantasme de s'autoengendrer par la puissance de la pensée

C'est qu'en effet, Descartes apportait ainsi beaucoup plus qu'une nouvelle idée de soi ; en faisant de lui l'incarnation de cette idée, il apportait le témoignage qu'elle ne consistait pas en une simple certitude intellectuelle, mais en une démarche vécue, un accès à la vérité qui soutenait effectivement son être.

6. R. Descartes, *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, Garnier-Flammarion, 1996, p. 68.

Il montrait que l'accomplissement de soi dans le fait de penser par soi-même n'était pas une vue de l'esprit mais une réalité. Un exemple dont, au cours des siècles suivants, des milliers d'élèves et d'étudiants allaient être invités à prendre de la graine.

Le regard que Descartes jette sur l'enfance est significatif quant à cet idéal de réalisation de soi par soi. Au début de la seconde partie du *Discours de la méthode*, Descartes présente l'enfance non pas comme un état dans lequel s'enracine l'âge adulte, mais au contraire comme un état d'aliénation : « Pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance. » D'où la détermination d'écarter toutes les opinions reçues pour, ensuite, « bâtir dans un fonds qui est tout à moi ». En mettant en doute tout ce qu'il a acquis et qui ne vient pas de son propre fonds, Descartes retourne donc par la pensée au point de sa naissance, mais en jouissant, cette fois, de l'usage entier de sa raison. Ainsi se réengendre-t-il par la force de sa propre pensée. On comprend dans ces conditions que Descartes ne se reconnaisse pas d'ancêtres. Car il ne s'agit pas seulement pour lui de penser par lui-même au sens où Ibn Tufayl et bien d'autres l'entendaient, *il s'agit, en pensant par lui-même, d'être soi par soi.*

Le passage de la troisième de ses méditations dans lequel Descartes se demande s'il a été produit par ses parents n'est pas moins instructif. Mes parents, dit Descartes, « desquels il semble que je tire ma naissance… ont seulement mis quelques dispositions

dans cette matière » qu'est mon corps ; ce ne sont pas eux qui m'ont « fait et produit en tant que je suis une chose qui pense ». Comment Descartes le sait-il ? Grâce au raisonnement suivant : il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans son effet ; or je suis une chose qui pense et il se trouve que j'ai en moi l'idée de Dieu ; en conséquence, la cause de mon être « doit pareillement être une chose qui pense, et posséder en soi l'idée de toutes les perfections que j'attribue à la nature Divine ».

Les parents de Descartes étaient eux aussi des « choses qui pensent » et ils n'avaient pas moins que leur fils l'idée d'un être parfait. L'argument par lequel Descartes prétend réduire à si peu de chose le rôle de ses parents n'est donc pas convaincant. Cependant, le caractère fallacieux de son raisonnement n'est guère visible pour des lecteurs héritiers de la tradition chrétienne (que ces lecteurs soient croyants ou non) car, dans ce passage, Descartes ne fait que reprendre en la radicalisant la distinction introduite par le christianisme entre création et procréation : le corps provient de la semence paternelle, l'âme est directement créée par Dieu. En insistant sur cette double filiation, l'une accessoire, l'autre essentielle, Descartes prend appui sur l'idée de soi que le christianisme avait diffusée ; mais il l'infléchit afin qu'elle lui permette de croire qu'il ne se doit qu'à lui-même. En effet, bien qu'il admette que son être lui vient de Dieu et non de lui-même, Descartes ne se sent pas tenu de servir la dette infinie qui le lie à son Créateur. C'est là, bien sûr, une différence essentielle entre l'accomplissement de soi cartésien et l'accomplissement fondé sur la foi puisque celle-ci, comme on le voit notamment chez Pascal, est centrée sur le don que Dieu a fait à l'humanité en se sacrifiant pour elle.

Si quelque lettré chinois avait pu, à l'époque où vivait Descartes, lire ses ouvrages, il aurait sans doute apprécié le fait que celui-ci, à la différence des missionnaires Jésuites, ne suspendait pas tout le prix de la vie à l'espérance de rejoindre « un vague Maître du Ciel qu'on n'a jamais vu ni entendu » (comme le dit l'auteur chinois d'un écrit antichrétien[7]). Mais il aurait été rebuté par son dualisme encore plus radical que celui des missionnaires, et scandalisé par son absence de piété filiale (la question de savoir si l'expression rituelle d'une gratitude à l'égard des ancêtres était compatible avec la foi chrétienne avait commencé de diviser Jésuites et Dominicains à l'époque de Descartes – une querelle qui n'était pas prête de s'éteindre). Nous autres, Occidentaux d'aujourd'hui, nous reconnaissons qu'il existe des liens complexes et déterminants entre les parents et leurs enfants. Toutefois, ces liens, nous les classons généralement dans le domaine de la psychologie et non pas de l'ontologie. Comme je l'ai rappelé dans les chapitres précédents, il nous est difficile de penser que nous sommes redevables de notre être à nos parents et, à travers eux, au monde passé et présent. En ce sens, nous restons plus proches de Descartes et de la doctrine chrétienne que de la pensée chinoise.

Du fait que Descartes sépare résolument le salut par la connaissance du salut par la foi, il ne faudrait pas conclure, comme on l'a fait trop souvent, qu'il sépare la philosophie de la religion. Il a au contraire, comme l'écrit Koyré, « ressenti et fait revivre en lui le grand courant de pensée qui depuis Plotin et les Pères de l'Église vivifiait la pensée occidentale ; il est descendu jusqu'aux

7. Cité par Jacques Gernet, *Chine et christianisme, la première confrontation*, Gallimard, 1991, p. 107.

sources dont s'abreuvait la pensée du Moyen Âge. […] Il a donné naissance à un mouvement d'où sont sortis les deux systèmes les plus imbus de l'idée et du sentiment du divin : ceux de Malebranche et de Spinoza. […] Il a été l'auteur de cette brillante renaissance philosophique du XVII^e^ siècle, comparable par son éclat au grand siècle de la pensée chrétienne, au XIII^e^ siècle. »[8] Les transformations sociales et le développement des sciences risquaient de faire perdre sa crédibilité à tout un fonds théologico-philosophique qui, jusqu'alors, avait soutenu l'idée de soi et l'avait inscrite dans un rapport à la complétude. En repensant ce fonds, en en rejetant une part pour mieux en conserver une autre, Descartes a permis à l'idée de soi moderne de continuer à en bénéficier.

Le Cogito avant Descartes

Un des éléments essentiels que Descartes emprunte à ce fonds théologico-philosophique est le *Cogito*. Plusieurs, parmi ses premiers lecteurs, le lui firent remarquer (Descartes prétendit n'avoir jamais lu les passages de Saint Augustin auxquels ceux-ci le renvoyaient). Pascal, de son côté, nota judicieusement que tout en s'inspirant d'Augustin, l'enchaînement « Je doute donc je pense, je pense donc je suis » prenait chez Descartes une portée nouvelle. Rappelons donc d'abord, à la suite d'Alexandre Koyré et d'Étienne Gilson, le rôle que jouait le *Cogito* dans la tradition

8. A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Ernest Leroux, 1922, p. 200 et 203.

précartésienne, car c'est là un point essentiel si l'on veut comprendre les fondements de l'idée moderne de soi.

Les premières méditations sur la certitude subjective de l'existence de soi sont dues à Saint Augustin. « Je connais que je suis », écrit-il dans ses *Confessions*. Et il ajoute : « Ce qui est certain, c'est que l'homme est en présence de lui-même »[9]. Ces réflexions n'interviennent pas au titre d'une investigation psychologique comme c'est le cas dans d'autres passages des *Confessions*, mais dans le cadre d'une interrogation sur le mystère de la Trinité. Il n'est donc pas étonnant que ce soit dans le *De Trinitate* d'Augustin que l'on trouve la présentation la plus précise de cette certitude. L'idée directrice de ce traité est que le « trois en un » de la Trinité doit se comprendre à partir de l'idée que Dieu est une personne. Étant une personne, Dieu, premièrement existe, deuxièmement s'aime et troisièmement se connaît. S'aimer, c'est jouir de soi en étant présent à soi ; que l'âme s'aime présuppose qu'elle existe et qu'elle se connaît. « L'âme, l'amour et la connaissance que l'âme a d'elle-même sont trois choses, et ces trois choses n'en font qu'une »[10]. L'intelligence est la manifestation de l'existence de l'âme, la mémoire est la faculté qui lui permet d'être présente à elle-même, et l'amour est la volonté dans toute sa force (c'est pourquoi, dans d'autres passages, Augustin désigne le « trois en un » par l'intelligence, la mémoire et la volonté). En dépit de l'abîme qui nous sépare de Dieu, sa nature nous est intelligible parce que Dieu est une personne, comme nous. Réciproquement, l'être humain est une personne parce que son âme

9. Saint Augustin, *Confession*, Livre XIII, chapitre XI.
10. Saint Augustin, *De Trinitate*, IX, 3, 3-4 (édition bilingue, Desclée de Brouwer, 2 volumes, 1955).

a été créée par Dieu à son image. L'âme ne saurait provenir d'une réalité moindre qu'elle-même. Le fait que l'âme humaine se connaisse est un trait divin, un trait qui, par conséquent, ne peut lui venir que de Dieu. L'immense dissemblance qui nous sépare de Dieu n'exclut donc pas une certaine ressemblance, qui se traduit par cette relation en miroir entre l'âme humaine et l'âme divine. Ainsi, en se connaissant elle-même l'âme peut connaître Dieu.

C'est dans ce cadre qu'Augustin situe la certitude subjective de soi. Même celui qui doute, même celui qui se trompe existe. Il le sait avec certitude grâce à la *notitia ejus*, la connaissance de soi. L'œil ne peut se voir que dans un miroir, mais l'âme, semblable à un œil qui se verrait lui-même, s'aperçoit directement par *cogitatio*. Quelqu'un peut bien se tromper en toutes sortes de choses, « il n'est pas d'illusion, pas de mensonge possibles lorsqu'il dit qu'il vit ». Quelles que soient ses erreurs, celui qui dit « J'existe » ne saurait se tromper en l'affirmant[11].

Il est significatif que Descartes, lorsqu'à son tour il se fondera sur ce point de certitude, lui conférera – ce dont Augustin se serait bien gardé – une valeur proche de celle du Salut, l'erreur apparaissant au contraire comme une sorte de perdition (elle endosse le rôle traditionnellement dévolu aux égarements du péché). S'inspirant en effet des récits où l'on voit un saint ermite résistant victorieusement aux embûches du démon, Descartes s'imaginera confronté à un génie trompeur aussi puissant que rusé. « Qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose. »

11. *Idem,* X, 10, 14 et XV, 12, 21.

Le *De Trinitate* fut beaucoup lu au Moyen Âge (comme l'atteste le fait que nous soient restées plus de deux cent trente copies manuscrites, la plupart du XII^e^ au XIV^e^ siècle). Les réflexions d'Augustin, qui doivent beaucoup au courant néo-platonicien, laisseront une trace profonde dans la pensée théologico-philosophique. L'un des exemples les plus étonnants parmi les reprises médiévales du thème de la certitude de soi date du début du XI^e^ siècle. Nous le devons à Avicenne, philosophe et médecin d'origine persane. Dans son *Livre des directives et remarques*[12], Avicenne, après avoir invité son lecteur à faire un retour sur lui-même, lui demande de s'imaginer flottant en l'air les yeux fermés, de telle manière qu'il ne voie ni ne sente son corps (Avicenne n'envisage évidemment pas qu'un tel état de « privation sensorielle », comme on dirait aujourd'hui, puisse, en se prolongeant, devenir une véritable torture). « Tu trouverais ainsi ta personne, dit-il, négligeant toutes choses hormis la certitude de son être. » Car ce n'est pas ta peau qui fait que tu restes toi-même, « ce n'est pas davantage le cœur ni le cerveau, dont l'existence n'est connue que par dissection ; ce qui est perçu, c'est une essence, en tant qu'elle existe ». Avicenne reprend cet exemple dans son *De Anima*. Un homme qui ne sent ni son corps ni aucun objet « réfléchit et se demande si sa propre existence est prouvée. Sans avoir aucun doute, il affirmerait qu'il existe. »[13] Ainsi, Avicenne (dont l'influence s'étendra en Europe jusqu'au XVII^e^ siècle) affermit-il la conception de l'âme comme substance immatérielle capable de se connaître elle-même indépendamment

12. Avicenne, *Livre des directives et remarques*, Beyrouth-Paris, 1951, p. 303.
13. Cité par P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint-Bernard*, Études augustiniennes, 1975, tome I, p. 236.

du corps. Ibn Tufayl, dans l'ouvrage dont j'ai parlé, se montre fidèle à cette idée : son philosophe autodidacte comprend que son essence est de se connaître lui-même et qu'il participe ainsi à l'essence divine.

Au XII^e^ siècle, ce thème est également repris par Hughes de Saint Victor. Lorsque celui-ci dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu pour qu'en se connaissant lui-même il puisse retrouver celui qui l'a créé, lorsqu'il rappelle à cette occasion que l'homme ne peut douter de sa propre existence, Hughes de Saint Victor ne dit rien de nouveau. Cependant, il souligne un point qui n'apparaissait pas aussi clairement chez ses prédécesseurs et qui jouera un rôle essentiel chez Descartes : si la certitude subjective de notre propre existence prouve l'immatérialité de l'âme, c'est bien parce que *cette certitude résulte d'un acte de la pensée pure, un acte indépendant de tout contenu de pensée provenant du monde extérieur*.

Au XIII^e^ siècle, Thomas d'Aquin évoque lui aussi cette certitude. Il est important de le noter puisque Thomas d'Aquin, contrairement à Augustin et Descartes, remonte au Créateur à partir de la réalité visible et non à partir de l'expérience intérieure de l'âme. Cela ne l'empêche pas de rappeler que « *Nullus potest cogitare se non esse* », « Personne ne peut penser qu'il n'existe pas ». En effet, ajoute Thomas d'Aquin, « du simple fait qu'il pense quelque chose, il perçoit qu'il est »[14]. La formule latine utilisée par Thomas d'Aquin est remarquablement proche de celle que, deux siècles auparavant, Anselme de Cantorbéry avait employée dans un traité où il développait la « preuve ontologique » de l'existence de Dieu, celle-là même que Descartes allait reprendre

14. Thomas d'Aquin, *De Veritate*, X, 12.

dans ses *Méditations :* l'idée de Dieu, étant celle d'un être doté de toutes les perfections, implique qu'il existe (en effet, exister étant un attribut de la perfection, si l'idée de Dieu ne comportait pas cet attribut elle ne serait pas l'idée d'un être parfait). « *Quod non possit cogitari non esse* », avait écrit Anselme, « ce dont on ne peut penser qu'il n'existe pas »[15].

Il y aurait ainsi deux cas dans lesquels la pensée jouirait du pouvoir souverain d'engendrer l'être par elle-même :

1. du fait que je pense (même si je ne pense rien), je me saisis comme existant ;

2. du fait que je pense l'idée de Dieu, je suis certain qu'il existe.

Cette double souveraineté que Descartes reprend à son compte témoigne bien de l'immense désir de revanche qui anime toute conscience de soi – revanche sur le monde qui l'entoure, auquel elle appartient et dont elle est tributaire pour le soutien de son sentiment d'exister. En déniant sa propre vulnérabilité et en inversant le rapport de dépendance sur les deux points essentiels que je viens d'indiquer, la conscience réduit (en idée) la terrible discordance qui existe (en fait) entre elle et ce qui n'est pas elle. Ne sourions pas trop de la preuve ontologique, même si Kant a montré, après Thomas d'Aquin et d'autres, qu'elle ne prouvait rien du tout. Car le fantasme d'autoengendrement qui en est la source – le *bootstrapping*, le rêve de se tirer par les cheveux pour se soulever de terre – n'est pas près de s'éteindre.

15. Anselme de Canterbury, *Proslogion*, chapitre III, dans *Sur l'existence de Dieu*, Vrin, 1992, p. 14.

« Connais-toi toi-même »

Les quelques jalons de l'histoire du *Cogito* que je viens de rappeler montrent que celui-ci, comme ses antécédents, est lié à la longue tradition du « Connais-toi toi-même ». Dans celle-ci, le fameux précepte conduit à deux conséquences opposées : l'une rabaisse l'homme, l'autre l'élève. Pour Montaigne, bien sûr, nous connaître nous-même nous conduit à en rabattre sur notre présomption naturelle. Lorsque les mystiques rhénans, lorsque Luther, Calvin ou les Jansénistes nous invitent à suivre ce précepte, eux aussi nous mettent en garde contre l'orgueil qui nous aveugle. Mais contrairement à Montaigne, ils abaissent l'homme pour mieux l'élever, ils l'abaissent jusqu'à n'être rien pour que ce vide, en ouvrant l'âme à la grâce divine, laisse place à Dieu et, ainsi, se renverse en plein. Une fois écartés les contenus mondains qui entretiennent l'âme dans la méconnaissance d'elle-même, la vérité de son propre vide la rapproche de Dieu, et dans ce rien elle anticipe un Tout.

Se connaître soi-même, c'est aussi, nous l'avons vu, se connaître comme pure conscience de soi et, ainsi, reconnaître en soi l'image de Dieu. Dans ce cas, ce n'est pas indirectement que la connaissance de soi conduit à l'accomplissement absolu (comme c'est le cas dans la mystique), mais directement. Dans son traité sur *Le Sage* (1509), l'humaniste Charles de Bovelles nous offre l'une des plus belles illustrations de ce mirage (ou de ce fantasme). À ses yeux, connaissance de soi, conscience de soi et accomplissement ne font qu'un. La sagesse est la connaissance de soi par laquelle la substance immatérielle de l'âme, telle le serpent qui se mord la queue, se ressaisit, « se réfléchit et se retourne en elle-même par la vertu de sa propre contemplation ».

Bovelles reprend à cette occasion la vieille image de l'œil qui se voit lui-même, « ne se référant qu'à soi et se fondant en soi », œil libéré du corps et qui par conséquent, sphérique comme le soleil, voit tout et n'est plus aveugle à lui-même[16]. L'humaniste se souvient du *De Trinitate* d'Augustin mais, à la différence de Saint Augustin, ne met aucun frein à son rêve d'auto-divinisation.

En somme, que l'âme, toute à son désir de se rassasier à la source divine, se connaisse comme vide, ou qu'au contraire, œil qui se voit lui-même, elle se connaisse comme substance parfaite, dans les deux cas elle se rattache à la complétude : dans son vide, l'âme éprouve en négatif la proximité du Souverain Bien qui la comblera : comme conscience de soi, elle trouve en elle-même le cercle parfait de sa propre complétude et le fondement de sa divinisation.

Ces deux voies qu'ouvre le retour sur soi transposent en les magnifiant les deux manières dont l'enfant s'appuie sur ses parents pour soutenir son désir d'exister. Lorsqu'il est en proie à un sentiment de détresse, l'enfant se tourne vers le giron maternel comme si lui-même n'était rien et que son être était suspendu au souverain bien qu'il attende de la présence réconfortante de l'adulte. Mais lorsqu'au contraire il est plein de confiance en lui-même, il va au-devant du monde qui l'entoure, il se voit semblable à ses parents et comme eux assuré de son être. Ces deux formes de soutien de soi, les représentations religieuses permettent de les projeter, non plus sur les père et mère réels, mais sur une sorte de Super-parent. Invisible et muet celui-ci est

16. « Le sage », dans E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Minuit, 1991, p. 370 et 433.

du même coup affranchi des défaillances et des limitations que présentent inévitablement les parents de chair et d'os. L'idée de Dieu s'offre alors à la conscience de soi comme un lien à l'Être total seul capable de répondre à sa détresse ou à ses ambitions. Saint-Augustin, tout en concevant une ressemblance entre personne humaine et personne divine, regarde Dieu comme une sorte de giron maternel, un Souverain bien qu'il ne peut atteindre de lui-même et auquel, pour cette raison, il adresse ses prières dans l'attente que sa bienfaisance se penche vers lui. Ses adversaires les pélagiens se voyaient plutôt comme des esclaves affranchis par Dieu et ayant hérité de lui une part de sa force, ce qui les rendait plus confiants – trop confiants selon Augustin – dans le pouvoir qu'a l'homme de coopérer à son salut. Cette polarité qui à la fois relie et oppose l'augustinisme au pélagianisme, on la retrouve au XVII^e^ siècle – cela a été maintes fois souligné –, où elle se joue entre Pascal et Descartes et de manière plus générale entre Jansénistes et néo-stoïciens.

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que Descartes, par opposition à l'anti-humanisme augustinien, apparaisse comme un humaniste et un rationaliste. Mais ce serait une erreur d'en conclure que l'idée de soi cartésienne est séculière. Car même si Descartes substitue à l'accomplissement de soi dans la vie éternelle l'accomplissement dans la maîtrise des réalités de ce monde par la connaissance et par la volonté, l'idée de soi qui soutient ce projet n'en reste pas moins enracinée dans l'élaboration théologique du désir de complétude.

L'ancrage de soi dans la complétude apporte à Descartes le fondement de sa conception prométhéenne de l'être humain. Cet ancrage est assuré au moyen d'une double équivalence : conscience de soi = substance, et infini = substance parfaite.

Ces deux équations ne sont aucunement évidentes par elles-mêmes. Si une longue tradition théologique n'avait préparé les esprits à les accepter, elles n'auraient guère paru crédibles.

Giorgio Agamben a bien repéré le saut injustifié par lequel Descartes passe du *je* de la conscience de soi à l'affirmation que ce *je* est une « substance » (c'est-à-dire, dans le langage de la scolastique, « une chose qui subsiste par elle-même »), et il note à juste titre que le nouveau sujet métaphysique qui vient remplacer l'âme de la psychologie chrétienne continue de s'appuyer sur celle-ci[17]. Sartre a également critiqué Descartes pour avoir fait de la conscience une substance. « La conscience n'a rien de substantiel », écrit-il dans *L'Être et le néant*, « elle est un vide total »[18].

À cette objection, cependant, Descartes aurait sans doute répondu qu'effectivement l'âme est un vide, mais que cela ne l'empêche pas d'être une substance. Car c'est précisément en faisant le vide dans l'âme que Descartes acquiert la certitude de son existence : le doute méthodique fait table rase de toutes les connaissances et va jusqu'à mettre entre parenthèses, comme l'avait déjà fait Avicenne, l'existence du corps, de telle sorte qu'au milieu de ce vide ne subsiste plus que l'acte pur de penser. Et pour Descartes, un acte pur ne peut émaner que d'une chose qui existe par elle-même. Dans la mesure où une chose dépend d'une autre et en subit l'action, elle n'existe pas par elle-même. Le corps agit sur l'âme : l'âme « pâtit » de son union avec le corps, elle éprouve des passions. Mais lorsque l'âme, au contraire, agit,

17. G. Agamben, *Enfance et histoire. Dépérissement de l'expérience et origine de l'histoire*, Payot, 1989, p. 31.
18. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943, Introduction, p. 23, § 3.

lorsqu'elle pense par elle-même, elle se manifeste en tant que substance immatérielle existant par elle-même. La volonté libre dans laquelle notre âme jouit de sa propre indépendance et touche à son souverain bien « nous rend en quelque façon pareils à Dieu »[19]. Ici, Descartes se souvient sans doute de cette affirmation de Suarez (un théologien dont il avait lu et relu les œuvres) : « Si donc une chose est par soi et non par une cause, il est vrai de dire qu'elle est infinie et non limitée »[20].

La plupart d'entre nous, aujourd'hui, affichent un certain scepticisme à l'égard du dualisme cartésien et de ses justifications théologiques. Mais cela ne nous empêche pas de continuer à user de la distinction traditionnelle entre raison et passion. Il apparaît cependant de plus en plus clairement que le fait de renoncer au dualisme âme/corps conduit à renoncer aussi à toute séparation tranchée entre pensée rationnelle et passion. Les recherches récentes en neurologie montrent que les complexes réseaux de sensibilité qui relient l'organisme à l'environnement ainsi qu'à son propre milieu interne constituent pour l'activité cognitive un système de soutènement dans lequel il se trouve en quelque sorte enchâssé. De sorte que, comme l'écrit Antonio Damasio, « l'émotion fait partie intégrante des procédures de raisonnement et de prise de décision » et que « la réduction sélective de l'émotion est au moins aussi préjudiciable à la rationalité que l'émotion excessive »[21]. En outre, dès lors que – contrairement à Descartes – on distingue entre conscience de soi et

19. *Lettre à Christine de Suède*, 20 novembre 1647.
20. Cité par E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, 1930, p. 225.
21. A. Damasio, *Le Sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, Odile Jacob, 1999, p. 48 et 49.

sentiment d'exister, on constate que ce sentiment se nourrit d'un courant d'interactions entre soi, les autres et les choses (matérielles ou immatérielles). Ce qui introduit une continuité entre soi et ce qui ne dépend pas de soi, entre ce qu'on éprouve et ce qu'on pense, entre action et réaction. Dans ces conditions, il n'y a plus lieu de séparer « raison » et « passions » : notre activité cognitive, même lorsqu'elle s'appuie sur des procédures rationnelles, n'est pas pour autant indépendante de la manière dont nous soutenons notre existence et réagissons à notre environnement. Le fait que l'exercice de la pensée rationnelle nous permette de contrôler, dans une certaine mesure, nos affects et notre comportement ne doit pas nous faire oublier que nos manières de penser restent des manières d'être : l'activité de penser constitue un secteur ou une modalité d'une activité plus large, celle par laquelle s'entretient l'existence physique et psychique de soi.

Distinguer entre conscience de soi et sentiment d'exister équivaut à admettre que *l'homme à la fois est et n'est pas*. Comme je l'ai rappelé au début de ce chapitre, nous avons beau, en tant que conscience de soi, avoir la certitude immédiate que nous existons, cette certitude n'exclut nullement que nous éprouvions un sentiment de vide et d'inexistence. Ne faisant pas cette distinction, Descartes exclut d'emblée la possibilité que ce vide soit un manque d'être – un vide, donc, qui entraîne une souffrance de l'âme. Il reprend à son compte le vieux principe scolastique, déjà formulé par Saint Anselme, selon lequel « il est impossible qu'une chose à la fois soit et ne soit pas » et l'applique à l'âme[22].

22. *Lettre à Clerselier*, juin ou juillet 1646 ; Saint Anselme, *Liber apologeticus*, chapitre IV, dans *Sur l'existence de Dieu*, Vrin, 1992, p. 83.

En conséquence, le vide n'est rien de plus qu'un manque de connaissance. Pour le sujet connaissant promu par Descartes, la souffrance vient du corps mais non de l'âme.

L'idée d'infini

Arrêtons-nous maintenant à la seconde équivalence postulée par Descartes : infini = substance parfaite. Une fois constatée sa propre existence intérieure, Descartes observe que sa pensée, dont il a chassé toute idée provenant du monde extérieur, contient cependant une idée, l'idée d'infini. D'où provient-elle ? La cause d'une idée ne saurait avoir moins de réalité qu'elle. L'idée d'infini que je trouve en moi provient donc ou bien de moi-même – à condition que je sois infini, c'est-à-dire que je sois Dieu – ou bien d'un être infini qui n'est pas moi mais qui a introduit cette idée en moi. Ne suis-je pas Dieu, sinon en acte du moins en puissance ? Ne me suis-je pas donné naissance à moi-même ? Si cela avait été le cas, je me serais donné toutes les perfections ; or je suis imparfait ; donc je ne suis pas Dieu. Descartes reconnaît d'ailleurs modestement que, de toute manière, il n'a pas le pouvoir de se donner à lui-même l'existence, et qu'il faut donc bien qu'il ait été créé par un autre que par lui.

Il est trop facile d'accuser Descartes de mégalomanie ; il vaut mieux lui savoir gré d'avoir formulé des rêveries dont aucun de nous n'est tout à fait indemne, mais que nous n'osons guère avouer, fût-ce à nous-mêmes. En concluant de l'idée d'infini à l'existence d'une substance infinie, Descartes prend – littéralement – ses désirs pour des réalités : le fait qu'il y ait en moi un désir d'infini ne s'explique, pour lui, que par l'existence de l'objet qui

lui correspond et qui seul peut répondre à ce désir. Platon déjà s'était appuyé sur un raisonnement de ce type, raisonnement qui fut sans cesse repris par l'apologétique chrétienne jusqu'à nos jours.

Mais la conception cartésienne de l'infini mérite une analyse plus précise. Nous avons vu tout à l'heure que le *Cogito* à la fois dévoile une vérité et s'en protège : Descartes met en évidence la dimension propre de la conscience de soi, irréductible à la forme d'existence des réalités extérieures, mais il exorcise aussitôt le non-être de la conscience en en faisant une substance. Nous allons voir que, de la même manière, tout en mettant en lumière le rapport de la conscience à l'infini, il exorcise le vide que creuse cet infini.

En soutenant la primauté de l'infini sur le fini, Descartes mettait le doigt sur une vérité troublante. Comme l'écrit justement Koyré en commentant Descartes : « Ce n'est pas en niant la limitation du fini que l'esprit se forme la notion de la non-finitude. C'est, au contraire, en apportant une limite, donc une négation à l'idée d'infinitude que l'esprit en arrive à concevoir le fini. »[23] Pour mieux comprendre cette affirmation paradoxale, il faut rappeler ce que, un siècle et demi avant Descartes, Giordano Bruno avait souligné. Pour Bruno, en effet, l'idée que l'espace est infini ne provient pas de l'observation : l'infini ne saurait être objet de perception, c'est dans la conscience de soi que la connaissance de l'infini prend sa source[24]. De fait, comme Koyré l'a bien montré[25], pour en venir à concevoir le caractère

23. A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, suivi de *Entretiens sur Descartes*, Gallimard, 1962, p. 223.
24. Voir E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, p. 238.
25. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*.

infini de l'espace physique, l'esprit humain s'est d'abord projeté en Dieu, puis est passé du Créateur à sa création. Dans son *Voyage dans la lune*, Cyrano de Bergerac résume ainsi ce processus : « Comme Dieu a pu faire l'âme immortelle, il a pu faire le monde infini »[26]. Descartes fait justement remarquer dans les *Principes de la philosophie* que l'esprit humain ne peut penser une limite sans, du même coup, penser un au-delà de cette limite : rien n'arrête la pensée (comme le notera Merleau-Ponty, en pensant ma naissance et ma mort, je me précède et me survis[27]). Puisqu'ainsi un espace indéfiniment étendu est concevable par l'homme, *a fortiori*, nous dit Descartes, l'est-il par Dieu ; or Dieu n'a nulle raison de restreindre son pouvoir créateur ; donc il a créé un espace infini.

Vécue comme un champ d'expansion de soi, l'infinitude de notre espace psychique est exaltante (Giordano Bruno est porté par ce sentiment prométhéen). Mais l'exaltation se renverse en vertige et même en terreur dès lors que nous vivons l'infinitude comme un néant infiniment plus vaste que notre être limité : se trouver plongé dans cette illimitation, c'est être anéanti par elle (la pensée d'un espace infini, disait Kepler, « porte avec elle je ne sais quelle horreur secrète »[28]). Le cosmos aristotélicien, clos et limité, protégeait de ce vertige – à condition, toutefois, qu'on ne pense pas au rien qui l'entoure…

Comment se rattacher à l'infini dans ce qu'il a de désirable tout en exorcisant ce qu'il a d'anéantissant ? C'est sans doute là une question que, consciemment ou non, nous rencontrons

26. Cyrano de Bergerac, *Voyage dans la lune*, GF-Flammarion, 1993, p. 37-38.
27. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 249-250.
28. Cité par Koyré, *op. cit.*, p. 86.

tous. Descartes la résout en niant la possibilité que l'espace soit vide ; un espace vide serait, dit-il, un *néant existant*, c'est-à-dire une contradiction dans les termes. Cette remarquable formule est à rapprocher de son affirmation qu'une même chose ne peut pas être et ne pas être. Si l'homme à la fois est et n'est pas, il est un néant existant. Plus fondamentalement, Descartes reprend la solution que le monothéisme a apportée au problème : l'idée d'un Être infini dont la substance, par conséquent, est seule à même d'éponger l'infini du néant. Un être dans lequel l'homme peut se mirer et qui exorcise le vide anéantissant de sa propre infinitude. Dans cet Être, l'infini n'est plus un manque de limite, il n'est plus un défaut, il s'est transmué en perfection. Et comme cet Être, étant infini, est tout, le néant n'est plus rien.

Rappelons qu'avant l'émergence du Dieu unique et personnel (anthropomorphique, donc, mais immatériel) les cosmogonies du pourtour de la Méditerranée avaient proposé une solution bien différente – une solution dont on peut saisir la logique à condition de reconnaître que ces cosmogonies cherchaient moins à rendre compte du monde physique que d'une construction du psychisme telle qu'elle permette d'habiter le monde où nous vivons. Ces récits de la mise en ordre du monde, on l'a vu dans le Prologue, commencent toujours par des évocations de l'infinitude première ; mais celle-ci, loin d'être identifiée à une perfection, était présentée au contraire comme un chaos, une immensité virtuelle, un abîme primordial. Pour que de l'être se produise, il fallait que ce néant (qui existait mais n'était pas de l'être) soit soumis à l'action d'un processus de différenciation et de limitation. C'était là une solution assez raisonnable, mais qui, toutefois, avait l'inconvénient de fonder l'être de l'homme dans l'incomplétude, et non pas, comme le firent ensuite les

doctrines de salut, dans la complétude. En reconnaissant que l'illimité n'était pas une perfection, n'était pas un attribut de l'être, ces cosmogonies mettaient les êtres humains en garde contre leur propre illimitation. Cette sagesse se payait d'un prix élevé, car, dans la mesure où elle faisait de l'infinitude psychique l'ombre inquiétante d'un « néant existant », elle rappelait le caractère problématique de la condition humaine et n'y apportait pas de remède. Pour concevoir un véritable remède (ce à quoi se sont employés les discours dualistes à partir de Zarathoustra), il fallait que l'être et la complétude deviennent conciliables. Il fallait donc que l'être s'approprie ce qui jusqu'alors avait été un attribut du néant – l'infini – et qu'ainsi le néant soit réduit à rien. Au V^e^ siècle avant J.-C., Parménide condensait la logique de ce nouveau programme ontologique dans une affirmation inaugurale :

« L'être est, le néant n'est pas »
Et il ajoutait :
« Je t'interdis de dire ou même de penser
Que le "il est" pourrait provenir du non-être ».[29]

C'est-à-dire : je t'interdis de penser, comme les atomistes, que le vide est un non-être doté d'une sorte d'être ; je t'interdis de penser, comme Hésiode le fait dans sa *Théogonie*, que l'être se constitue par différenciation et limitation à partir d'un néant existant.

Deux mille ans plus tard, à l'époque de Descartes, il n'y avait plus lieu de craindre que quelqu'un s'appuie sur les anciennes cosmogonies connues d'Hésiode (et sans doute encore d'Aristote)

29. *Les Présocratiques*, Gallimard, « La Pléiade », p. 261.

pour penser que l'illimité n'était pas conciliable avec l'être. Pourtant, c'est bien une objection de ce genre que présente à Descartes son savant ami l'abbé Mersenne. Un athée, écrit Mersenne, pourrait vous dire ceci : « si Dieu existait, il y aurait un infini ; or ce qui est infini… exclut toute autre chose que ce soit », de sorte que s'il existait un être infini, rien ni personne d'autre que lui n'existerait[30]. L'existence d'un être radicalement illimité ne laisserait évidemment place à rien d'autre que lui. Dans ces conditions, rien ne distinguerait l'être du néant. Le problème soulevé par Mersenne a derrière lui une longue histoire. Bien des discussions théologiques juives, chrétiennes ou musulmanes l'avaient rencontré avant lui : Dieu, étant unique et tout-puissant, n'est limité par aucun autre existant (il est « incirconscriptible », comme disaient les théologiens médiévaux) ; et pourtant, puisqu'il garantit l'ordre du monde et la coexistence des humains, il faut bien que lui-même respecte les limites faute desquelles rien ne pourrait exister.

Cette difficulté avait incité la scolastique ancienne à distinguer entre la puissance *absolue* de Dieu et sa puissance *ordonnée*[31]. Les kabbalistes du XVI^e^ siècle, eux aussi conscients du problème, avaient imaginé la solution suivante : avant la création du monde, Dieu était illimitation absolue, il n'y avait donc place pour rien d'autre que lui ; par un acte d'autolimitation, de repli vers un infini restreint, Dieu avait dégagé la place où sa création allait pouvoir se déployer. Cette limitation primordiale avait fondé la possibilité ultérieure de toute coexistence, elle était la première

30. R. Descartes, *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 228.
31. Voir A. Funkelstein, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVII^e^ siècle*, p. 141-146.

manifestation de justice[32]. On voit par ces spéculations fascinantes que le désir de penser l'être comme infini ne peut tout à fait venir à bout de l'idée contraire, à savoir qu'en l'absence de toute limitation, l'être ne se distinguerait plus du néant. Cette limitation, l'être a tout à y gagner puisqu'elle le protège de l'anéantissement ; mais en même temps tout à perdre car, dans la mesure où elle l'arrache à son illimitation, elle lui inflige une perte infinie !

Cette tension insoluble est au cœur de la condition humaine. Nous retrouvons ici un enjeu déjà plusieurs fois souligné dans ce livre : une chose est l'incomplétude qui s'attache *de fait* à l'existence humaine, autre chose est de reconnaître *en droit* l'incomplétude comme condition fondatrice de l'être en tant qu'être. Entre l'absolu de la conscience de soi et le relatif du sentiment d'exister, le fossé, *en pratique*, ne peut être comblé. Nous nous accrochons donc d'autant plus fortement à la croyance compensatrice qu'*en principe* il n'en est pas ainsi et qu'*en vérité* notre être s'enracine dans la complétude. C'est là le mouvement de désir qui anime les doctrines de salut – le christianisme aussi bien que la tradition philosophique occidentale.

Nous venons de voir comment Descartes ne reconnaît l'illimitation vide de l'espace psychique qu'à condition de la conjurer aussitôt par un infini positif – l'idée de Dieu étant ainsi comparable à un sceau apposé sur l'abîme d'où le flot du néant pourrait ressurgir et submerger l'espace psychique. Dans son rapport à l'infini, le sujet cartésien reste ainsi assez proche de la posture religieuse traditionnelle, même si l'existence de Dieu une fois

32. Voir G. Scholem, *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Calmann-Lévy, 1974, p. 92-93.

prouvée, Descartes ne s'appuie sur elle que pour mieux enraciner l'arbre de la connaissance.

Ce choix de conjurer la menace de l'illimité par la substance divine, l'un des contradicteurs de Descartes y a sans doute été sensible, car lui-même propose une solution plus directe : neutraliser l'infini en le réduisant à l'infini mathématique. Même si Dieu n'existait pas, dit-il (toujours par l'intermédiaire de Mersenne), la présence en nous de l'idée d'infini pourrait s'expliquer. Car elle n'est rien d'autre que notre faculté de pensée, laquelle, comme on le voit dans le maniement des nombres, ne connaît aucune limite[33]. Il vaut la peine de relever cette explication car, en définitive, c'est elle qui triomphera et soutiendra l'avènement de l'idée de soi moderne comme sujet souverain et rationnel. Même si, dans la physique, Dieu a longtemps continué de se tenir derrière l'infini, c'est bien la domestication de l'infini par les mathématiques qui a rendu celui-ci inoffensif et qui a définitivement conforté la pensée moderne dans la conviction que le néant n'est qu'un mot, une négation. Fontenelle, par exemple, empruntera à Descartes l'image de l'arbre de la connaissance et déclarera que l'infini est comme le tronc de l'arbre de la géométrie ; mais, à la différence de Descartes, il évacue la portée ontologique de cet infini en spécifiant bien qu'il s'agit d'un infini mathématique et non pas métaphysique[34]. Ainsi, passant progressivement de la sphère de l'existence à celle de la connaissance, l'illimitation de notre espace psychique semble se muer en un pouvoir intellectuel à la fois conquérant

33. R. Descartes, *op. cit.*, p. 226.
34. Voir M. Blay, *Les Raisons de l'infini. Du monde clos à l'univers mathématique*, Gallimard, 1993, p. 178-192.

et inoffensif. Ce qui nous encourage à croire que, loin de menacer notre sentiment d'exister, cette illimitation est désormais à son service, un peu comme elle est au service de la puissance divine.

Reste cependant que l'infini mathématique, l'infini domestiqué n'est pas du même ordre que l'illimitation existentielle (le vide sans bornes que constitue toute conscience de soi lorsqu'elle est réduite à elle-même). Sous l'infini tel que l'ont domestiqué les mathématiques subsiste toujours un *néant existant* qui conserve son double pouvoir de séduction et d'anéantissement. Il ne suffit pas de déclarer que l'infini est une perfection ou un simple objet mathématique pour en exorciser les effets néfastes. Anticiper l'idée de soi dans celle d'un Être infini, c'est, nous l'avons vu, éviter de reconnaître le caractère fondateur de la coexistence et des délimitations que celle-ci implique ; c'est se concevoir sur le modèle de l'autoengendrement. Dangereux remède, donc : pour prémunir le malade contre l'illimitation vide qu'il porte en lui, il favorise à l'insu de celui-ci le développement du virus de la démesure.

Le fait d'exister dans et par la coexistence, à la fois présupposé et dénié

Il y a quelque chose de fou dans l'idée de soi que nourrit Descartes. Mais Descartes n'est pas fou. Quoi qu'il en dise, il continue d'exister dans la coexistence : le fil de son écriture ne cesse de la présupposer. Il a beau mettre en doute l'existence du monde qui l'entoure et par conséquent aussi celle des autres, il n'en continue pas moins de se mettre à la place de ses lecteurs,

gardant constamment le souci d'être compris d'eux, travaillant ses arguments et leur enchaînement afin que sa pensée ait prise sur eux.

Il y a là un dédoublement : ce que Descartes fait sans le dire ne correspond pas à ce qu'il dit. Ce qui entraîne chez le lecteur un dédoublement correspondant, une division entre le monde dans lequel il pense et celui dans lequel il vit. Car même si la démarche de Descartes le convainc, une part de lui-même n'y croit pas, ne peut pas y croire. Descartes, m'invitant à méditer avec lui, me conduit vers la vérité de ce que je suis en tant que conscience de soi. Et il est vrai que j'accède à cette certitude indépendamment des sensations que m'apportent mon corps et le monde matériel qui m'entoure. Mais puis-je inférer de là que cette certitude précède celle que j'ai de l'existence des autres ? Oui, si je regarde les autres comme faisant partie de mon environnement perceptif (je vois des manteaux, des chapeaux, dit Descartes). Non, si je prête attention au fait que ma pensée est du langage, et que précisément, par l'intermédiaire des pages des *Méditations* que je suis en train de lire, ma propre activité mentale présuppose celle de Descartes et se déploie en se greffant sur elle ; de même que la sienne, étant elle aussi langage, présuppose l'existence de ses semblables. Descartes, bien sûr, ne nie pas l'existence des autres. Seulement, *il la déduit*, ce qui est tout autre chose que de la *présupposer*. Même si j'adhère à une telle idée de soi, néanmoins, du seul fait que j'y accède en lisant ce que Descartes a écrit, je continue de vivre dans un monde où la conscience que j'ai de moi-même m'est donnée dans et par une coexistence qui la précède. C'est ce que Merleau-Ponty avait bien vu : « Je peux construire une philosophie solipsiste, mais, en le faisant, je suppose une communauté d'hommes

parlants et je m'adresse à elle. »[35] Une remarque de Lacan va dans le même sens : « Ce *je pense*, pour nous, ne peut assurément pas être détaché du fait qu'il [Descartes] ne peut le formuler qu'à nous le *dire*… – ce qui est par lui oublié. »[36]

Cette contradiction entre conscience de soi par soi et conscience de soi dans le champ de la coexistence, Ibn Tufayl l'avait déjà rencontrée. Mais, son philosophe étant un personnage de fiction, Ibn Tufayl pouvait grâce à lui contourner la difficulté : il attribuait à *Hayy* le pouvoir de penser sans langage, pendant que lui, Ibn Tufayl, exprimait dans la langue arabe les pensées qu'il prêtait à *Hayy*. Il permettait ainsi à son lecteur d'assumer consciemment la division entre désir d'autoengendrement et réalité de la coexistence sans que ce désir prétende effacer la réalité. Ibn Tufayl montrait bien que, dans sa volonté de penser par lui-même, il rêvait de s'affranchir de la coexistence (par conséquent du langage et d'un héritage de pensée), mais il ne dissimulait pas pour autant le fait qu'il en restait tributaire.

Il en va tout autrement dans les *Méditations*. Descartes, se mettant en scène comme le héros véritable de son récit, veut être à la fois Ibn Tufayl et *Hayy* – dans le langage et hors langage. Prétention qu'il n'aurait évidemment pu avouer sans la ruiner du même coup. C'est pourquoi, lorsqu'il entreprend de tout mettre en doute et précise qu'il doute même de l'existence de son propre corps, Descartes conserve, bien sûr, le langage et toute sa capacité à s'appuyer sur des représentations qu'il sait que ses lecteurs partagent avec lui. Mais il se garde bien de rien préciser à ce sujet. Il passe ainsi en contrebande une « substance »

35. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 414.
36. J. Lacan, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973, p. 36.

qui, *n'étant ni matière ni âme*, ne figure pas dans ses comptes. Cette substance langagière, partie intégrante du réseau intersubjectif qui est au fondement de la conscience de soi et du sentiment d'exister, assure ainsi à Descartes un soutien effectif – mais un soutien dont il veut croire (et faire croire) qu'il s'est affranchi. Un peu comme dans certaines de ses lettres – par exemple lorsqu'il écrit à Clerselier : « Je vous assure qu'il m'est indifférent d'être estimé ou méprisé. »[37] Clerselier s'est-il laissé convaincre par cet énoncé (d'où une estime accrue pour Descartes) ? Ou bien a-t-il été sensible à l'énonciation – au fait que Descartes ait pris la peine de lui dire qu'il était indifférent – (d'où un doute quant à cette indifférence) ?

L'important, ici, est cette vérité dont Descartes témoigne malgré lui : la hantise de la dépendance, le désir de rompre les liens qui, en nous enracinant dans la coexistence, nous interdisent d'être à l'origine de nous-mêmes et nous condamnent à une douloureuse incomplétude. Le conte, le roman, le théâtre, le cinéma répondent à cette souffrance en parlant d'elle, en en détaillant les singularités, encore et toujours. La tradition philosophique, dans la mesure où elle vise un accomplissement de soi dans la pensée, s'affranchit de cette souffrance en conjuguant aux effets anesthésiants de l'activité intellectuelle le pouvoir totalisant de la connaissance, et la conviction que l'esprit, comme le dit Husserl, « peut se suffire à soi »[38].

---

37. R. Descartes, Lettre du 12 janvier 1646, *Méditations métaphysiques*, p. 377.
38. « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », dans Y. Hersant et F. Durand-Bogaert, *Europes. De l'Antiquité au XX^e siècle, anthologie critique et commentée*, Robert Laffont, 2000, p. 463.

30.
Comment échanger l'infini pour le fini ?

Je me souviens d'une conversation que j'ai eue il y a bien longtemps avec un jeune collègue qui enseignait la philosophie dans le même lycée que moi. Nous avions vingt-quatre ou vingt-cinq ans. Je commençais à comprendre que, pour produire de nouvelles connaissances, on ne pouvait pas se contenter de chercher *la* vérité en général, qu'il fallait aussi se pencher sur des réalités délimitées, et beaucoup de peine pour parvenir à des résultats qui, en fin de compte, étaient eux aussi d'une portée limitée. Je commençais à faire mon profit d'une remarque que Georges Pérec formule à propos des deux personnages principaux de son roman *Les Choses* : « Entre ces rêveries trop grandes, auxquelles ils s'abandonnaient avec une complaisance étrange, et la nullité de leurs actions réelles, aucun projet rationnel qui aurait concilié les nécessités objectives et leurs possibilités financières ne venait s'insérer. L'immensité de leurs désirs les paralysait. »[1]

1. G. Perec, *Les Choses*, Presses Pocket, 1984, p. 23.

Mais ce que je commençais à comprendre, je n'avais pas envie de l'admettre. Mon collègue partageait ma réticence, il me disait qu'il voyait mal comment il pourrait renoncer à la vision totalisante que lui procurait la philosophie. C'est là un exemple de cette tension par laquelle, je suppose, la plupart d'entre nous en passent. Une tension entre, d'un côté, un désir de complétude auquel on n'arrive pas à renoncer (« Quitter l'enfance, c'est quitter l'infini » écrivait Henri Michaux) et, de l'autre, le désir contraire, celui d'être en prise sur le monde qui nous entoure. On sent bien qu'il va falloir en rabattre sur un idéal du moi totalisant et sortir du cocon de complétude protecteur qu'on essayait de préserver au moins en idée. Mais on essaie tout de même de biaiser avec la réalité, on veut y couper, on s'imagine qu'on est plus malin que les autres et qu'on va trouver un raccourci qui nous évitera d'affronter les mêmes écueils qu'eux.

J'ai longtemps été en proie à ce conflit. Sans doute le suis-je encore, mais c'est dans ma jeunesse qu'il a été le plus violent et que je m'y suis débattu le plus aveuglément. Il se réfractait alors dans les différentes facettes de mon existence, qu'il s'agisse de mon rapport à la vie matérielle, de mes amours ou de mon activité intellectuelle. Peu à peu, j'ai commencé à y voir plus clair, d'où le projet – jamais réalisé – d'écrire un livre qui aurait eu pour titre *Mettre de l'eau dans son vin*. On peut donner à cette expression un sens péjoratif (se laisser aller à de médiocres compromis), mais je pensais plutôt aux cas où on l'emploie pour reconnaître que quelqu'un a fait un pas vers la maturité.

À l'époque où eut lieu la conversation à laquelle je viens de faire allusion, je sentais bien que la tradition philosophique se tenait du côté de la totalité, et j'étais encore à mille lieues d'imaginer qu'il pût y avoir une philosophie qui se tienne du

côté de l'incomplétude : il me semblait que « la pensée » était par nature du côté du Tout. Mes professeurs m'avaient présenté les *Méditations* de Descartes comme l'un des plus admirables exemples de démarche philosophique, et j'acceptais sans m'y arrêter la place essentielle que celui-ci accordait à l'infini – sans étonnement et sans critique, ne comprenant ni la longue tradition sur laquelle se greffe la conception cartésienne de l'infini, ni sa nouveauté, ne saisissant ni ce qu'elle avait de profondément vrai ni ce qu'elle avait d'illusoire. Je vais prolonger ici des réflexions déjà amorcées dans le chapitre précédent, et je commencerai donc par en reprendre le fil. Il s'agira de réfléchir à cette difficulté que nous rencontrons tous, celle de renoncer à l'infini pour n'acquérir, en échange, que du fini.

L'infini de Descartes, c'est d'abord celui du monothéisme. Dans le fonds spéculatif des sociétés païennes (ou, si l'on veut, non-monothéistes) l'infini, on l'a vu, se présente comme une illimitation originelle d'où émergent en se différenciant les dieux, le monde et les hommes. Le Dieu unique, étant premier, endosse cette illimitation. Du coup disparaît l'ambivalence dont était chargé l'illimité (il était à la fois chaos et source, destruction et potentialité) : désormais, infini rime avec perfection. En ce sens, l'identification cartésienne de l'infini et de la perfection n'est pas nouvelle. Comme le souligne justement Koyré, « Depuis Plotin et même depuis Philon, l'idée de cette identification, l'idée d'un Dieu infiniment parfait et parfaitement infini est devenue l'idée centrale de la spéculation théologique et philosophique »[2]. On peut voir dans l'avènement d'une spéculation monothéiste le franchissement d'une première étape fondamentale dans ce

2. A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, p. 10.

qu'on pourrait appeler le processus d'édulcoration ou d'idéalisation de l'illimité : ce qui est sans bornes n'est plus destructeur, c'est au contraire un état de perfection attribué à un Être créateur et bienfaisant. La destruction, le Mal ne disparaissent pas pour autant, mais – c'est là la nouveauté introduite par le dualisme (qui est inséparable du monothéisme) – ils ne sont plus intimement liés à ce qui est, ils ne mêlent plus leur redoutable énergie au flot de la vie. Le Néant, désormais, n'est plus rien ; c'est pourquoi, sous l'égide du Dieu unique, le Bien est censé pouvoir triompher du Mal.

Si Descartes considère la primauté de l'infini comme l'une de ses grandes découvertes, ce n'est évidemment pas parce qu'il en souligne après bien d'autres la valeur de perfection. C'est parce qu'il a compris que si nous pouvons concevoir l'infini, c'est que nous avons en nous l'idée, une idée qui ne nous vient assurément pas de l'expérience sensible. Ce raisonnement n'est pas sans lien avec l'idée augustinienne selon laquelle, en nous connaissant en tant qu'image de la personne divine, nous nous élevons à la connaissance de Dieu. Pourtant, l'affirmation cartésienne de la primauté de l'infini diffère de la démarche augustinienne sur deux points :

1. Avant Descartes, l'infini est généralement regardé comme une grandeur superlative, c'est-à-dire ce à quoi on aboutit en accroissant indéfiniment les dimensions du fini ; l'être humain est fini, et même s'il est capable de s'élever jusqu'à l'idée de Dieu, un abîme le sépare de la perfection divine. Descartes conçoit au contraire que l'infini est, en quelque sorte, une dimension constitutive et première de l'esprit humain.

2. Cette primauté de l'infini est en fait une primauté de la *pensée* de l'infini. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'infinitude que Descartes reconnaît en lui ne lui donne pas le vertige, car il l'exorcise aussitôt en la réduisant à une *idée*, idée qui n'a d'autre source que l'infinie perfection de Dieu.

Pour adhérer à la démarche de Descartes, il y a un prix à payer. Un prix que la tradition prépare les philosophes à payer en les aimantant vers le point où l'être et la pensée ne feraient qu'un, en leur faisant miroiter la perspective d'un accomplissement de soi dans la complétude de la pensée. Pour ma part j'ai admis au contraire dès les premières pages de ce livre que « la vie est plus forte que la pensée » – la vie, c'est-à-dire tout ce qui nous affecte. Je me suis ainsi efforcé de revenir à l'expérience que le rien n'est pas rien, que l'illimité n'est pas une idée. L'infini, certes, est une dimension constitutive de l'esprit humain, mais cela n'a rien de rassurant. C'est pourquoi, si nous voulons y voir plus clair en nous-mêmes, il est nécessaire de désidéaliser l'infini. Et, au lieu de combattre la nocivité de l'illimité en l'idéalisant, il est préférable, disons, de le civiliser ; je désigne ainsi le processus grâce auquel, à partir de l'infinitude première qui est en nous, nous parvenons tout de même à prendre pied (plus ou moins et tant bien que mal) dans un monde fini, et même à puiser une véritable consistance dans ce qui est délimité, relatif et incomplet.

Cependant, idéalisation et civilisation ne s'opposent pas d'une manière aussi tranchée. En effet, le processus d'idéalisation, loin de nous permettre d'échapper aux contraintes que fait peser sur nous le processus de civilisation, en fait partie et y joue son rôle, la plupart du temps sans le savoir. Ce rôle, c'est de nous offrir une compensation en idée telle qu'en adhérant à celle-ci, nous

ayons le sentiment d'échapper quelque peu à l'implacable nécessité que la vie fait peser sur nous, celle d'exister dans le fini et non dans l'infini, celle d'être dans le manque et non dans la plénitude. Au cours des dernières pages du chapitre « Comment le bébé devient une personne », nous avons vu comment l'enfant, dans les premiers mois de son existence, se trouve exposé au séduisant mirage d'être tout pour un être qui serait tout pour lui, et nous avons vu également comment (lorsque tout se passe bien) l'enfant prend ses distances avec ce paradis empoisonné et, peu à peu, s'établit dans l'incomplétude, c'est-à-dire dans un espace qui s'ouvre entre sa mère et lui pour laisser place à l'exploration de son environnement et à un contact avec les autres. Mais ce pas décisif n'est jamais franchi une fois pour toutes, et le même conflit, jamais tout à fait résolu, continue de nous hanter tout le long de notre vie, bien que sous des formes changeantes.

C'est ainsi qu'au cours de l'adolescence, les premiers émois du jeune homme ou de la jeune fille ravivent le mirage de l'être avec lequel il ou elle connaîtrait une jouissance totale. Mais en même temps, l'adolescent(e) entre sous la dure loi de la sexuation. Celle-ci, pour le dire en deux mots, l'expulse de l'enfance, – de cet état où l'on trouve grâce aux yeux des autres sans pour autant avoir à remplir des conditions drastiques –, et fait peser sur l'adolescent la terrible question : comment être un homme ? comment être une femme ? comment entrer dans la vie adulte ? Chacun désire accéder à cette nouvelle étape de sa vie. Mais chacun, aussi, pressent qu'il va falloir pour cela payer un prix élevé, s'amputer, pour ainsi dire, d'une part de soi à laquelle il tient comme à la prunelle de ses yeux. Chacun – généralement sans le savoir – cherche à biaiser, s'oriente vers un compromis

dont il veut croire qu'il est viable. Les années passant, le compromis adopté se révèle souvent moins heureux qu'on l'avait espéré, et parfois même destructeur.

Comme c'est généralement à l'adolescence que l'on découvre la philosophie, il n'est pas étonnant que celle-ci vienne jouer un rôle dans ce champ de tensions. Le jeune homme, la jeune fille y voit une activité légitimée par les adultes, et qui pourtant permet de continuer à nourrir un désir de totalité dont, précisément pour qu'il ou elle devienne adulte, il lui faudrait accepter de perdre une part.

En simplifiant beaucoup, on pourrait dire que le romantisme de l'adolescence – vagues rêveries d'accomplissement liées au refus d'en payer le prix – rencontre un certain romantisme de la philosophie. Le romantisme, écrit justement Jean-Marie Schaeffer, est né d'une « volonté de concilier l'inconciliable, à savoir une conception immanentiste de l'Être et de l'homme avec l'idée théologique d'une plénitude ontologique ». Ce faisant, ajoute-t-il, le romantisme méconnaît « la logique autodestructrice du désir de plénitude », lequel, en fait, n'est soutenable comme idéal qu'à la condition de rester impossible à atteindre[3]. Dans le domaine de la philosophie, cette condition d'inaccessibilité est nécessairement remplie puisque la plénitude y reste objet de pensée et non pas d'expérience (au contraire de ce qui est le cas, par exemple, dans l'usage des drogues dures). Il est vrai que vivre une activité de pensée est une expérience qui apporte une certaine jouissance. Celle-ci, toutefois, demeure heureusement limitée tant que l'essor de la pensée planant au-dessus des réalités

3. Présentation du texte de Friedrich Schlegel, *Sur le* Meister *de Goethe*, Hoëbeke, 1999, p. 28.

demeure encadré par les conditions sociales et professionnelles de son exercice. En ce sens, la philosophie, un peu comme la religion, constitue un compromis viable entre le désir d'une jouissance de soi inconditionnée et la nécessité d'exister dans un monde que l'on partage avec d'autres et qui est voué au relatif, à l'interdépendance et à l'incomplétude. Toutefois, plus la philosophie nous berce d'un tel compromis, plus elle trahit la raison d'être qui la légitime : apporter à la question « qu'est-ce que l'homme ? » des réponses suffisamment adéquates pour qu'elles aident à s'orienter dans la vie.

La jouissance d'une position de surplomb que l'abstraction de la philosophie ainsi que son « romantisme » lui permettent de cultiver constitue ainsi une impasse. Comment sortir de l'impasse ? La difficulté n'est pas sans analogie avec celle de sortir de l'adolescence. Depuis Hegel, la philosophie s'emploie à reconquérir la réalité, ou, comme le dit Merleau-Ponty à propos de l'auteur de *La Phénoménologie de l'esprit*[4], à explorer l'irrationnel afin de l'intégrer à une raison élargie. Mais sans renoncer pour autant aux jouissances de la totalisation dont la théologie et la métaphysique l'avaient nourri. Contre ce qu'on appelait alors l'idéalisme, Sartre prônait une « philosophie concrète ». Toutefois, s'il concédait ainsi que le monde idéal n'existait pas, il n'en était pas moins convaincu qu'il existerait demain. De même, reconnaître que l'existence précède l'essence ne constituait pas pour lui une concession trop coûteuse puisque cela ne l'empêchait pas de professer que l'homme, véritable Prométhée, est capable de se faire lui-même. Enfin, affirmer que, contrairement à ce que soutenait Descartes, la conscience de soi n'est pas une

4. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, 1948, p. 109-110.

substance et n'est absolue que par son vide n'entraînait en fait aucun abaissement des prétentions humaines puisque Sartre réintroduisait sans le dire ce noyau ontologique ; en effet, pour que l'homme ait la liberté de se forger lui-même à partir de son propre néant, il fallait bien que la conscience détienne déjà en germe sa possibilité d'être.

Sur ce point, Foucault, tout en se voulant plus radical que Sartre dans sa critique du sujet, reproduit en fait un compromis analogue. Lui aussi affirme que le sujet n'est pas une substance, pensant ainsi s'affranchir du postulat jamais abandonné depuis Descartes et encore maintenu, dit-il, par la phénoménologie[5]. Cependant, Foucault est manifestement séduit par ce rien que se révèle être le sujet dès lors que l'on remonte en deçà des discours et des pratiques qui l'ont « constitué » et lui ont donné une pseudo-substance. Car ce sujet ainsi destitué de sa prétention à l'autonomie la récupère secrètement, du moins à en croire le fantasme que cultive Foucault : son propre effacement, en lui permettant de se déprendre de ce à quoi nous sommes communément pris, le rend insaisissable et lui confère ainsi une sorte de toute-puissance. La pensée pense l'impensé, l'œil se voit lui-même, il voit la tâche aveugle qui est à la source du regard que nous jetons sur le monde[6]. On trouve chez Althusser un fantasme comparable : un renversement du rien en tout (dont il emprunte la formule à la mystique médiévale), un désir de se faire le père de soi-même dans une suprême maîtrise du réel par la pensée, dans une domination philosophique qui embrasserait

5. M. Foucault, *Dits et écrits*, IV, 1980-1988, p. 52, 617-618, 628 et 718.
6. Merci à Catherine Millot d'avoir attiré mon attention sur ces aspects de la pensée de Foucault.

tout. Du coup, son impuissance à être se transformerait en toute-puissance ; en allant jusqu'au bout de sa non-existence, il serait hors d'atteinte, il jouirait d'une invulnérabilité souveraine[7]. Toutefois, Althusser perçoit mieux que Foucault le caractère destructeur de ce désir ; il constate que la domination exercée sur lui par le fantasme de ne pas exister s'accompagne d'une inexistence qui, elle, n'est pas un jeu mais une effrayante réalité. Althusser, comme d'autres psychotiques, a vécu pour de bon l'entreprise d'inverser l'absolu de son propre néant en une jouissance supérieure ; comme eux – et contrairement à ce que voudrait faire croire la rhétorique sartrienne – il s'est heurté au fait qu'au bout du compte, c'est le néant qui l'emporte.

Chez des auteurs comme Sartre, Foucault ou Althusser, on trouve une volonté de lucidité (ne pas se raconter d'histoires, voir les choses comme elles sont). Mais cette louable détermination est travaillée en sous-main par un désir qui les conduit à l'opposé de ce qu'ils veulent. Un désir de maîtrise qu'ils ne maîtrisent pas, auquel ils s'adonnent au contraire, et qui, insidieusement, les pousse à jouir du regard objectivant, impitoyable et souverain qu'ils jettent sur la réalité – à en jouir à tel point que, lors même qu'ils critiquent l'idée prométhéenne que la pensée occidentale a donnée de l'homme, ils ne peuvent s'empêcher de continuer à la partager secrètement.

7. L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, p. 82, 162-163, 268-269, 271.

Merleau-Ponty et le Cogito

Merleau-Ponty offre un exemple plus instructif encore. En effet, on ne peut guère lui reprocher d'adopter, comme le fait Sartre, une posture prométhéenne ; aussi, lorsqu'il déclare vouloir regarder les choses telles qu'elles sont, on est porté à lui faire confiance. Pourtant, comme nous allons le voir, le conflit entre désir de concret et désir d'absolu reste aigu chez Merleau-Ponty, même s'il en rabat considérablement sur les prétentions de Husserl.

L'auteur des *Méditations cartésiennes* nourrit en effet l'ambition de fonder une science universelle. Même si Husserl concède que « toute conscience est conscience de quelque chose », il n'en demeure pas moins pour lui que c'est à partir d'elle-même que la conscience vise le monde, de sorte qu'« en tant qu'être absolument antérieur, l'être du pur *ego* et de ses *cogitationes* précède en fait l'être naturel du monde… Le sol ontologique naturel est secondaire quant à la validation de son être, il présuppose toujours le sol transcendantal » ; « Le *je* réduit n'est pas une partie du monde ». C'est pourquoi, ajoute-t-il, nous devons rester « fidèle au radicalisme de la pensée qui ne doit rien qu'à soi ». Au terme de ses *Méditations*, Husserl conclut en affirmant que « Cette *ontologie* universelle *concrète*… serait aussi en soi le *premier univers de science* qui serait fondé de manière absolue. Dans l'ordre, il y aurait, première en soi des disciplines philosophiques, l'égologie *solipsiste* restreinte, celle de l'*ego* primordial réduit, ensuite seulement viendrait la phénoménologie intersubjective fondée sur la première »[8].

8. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, PUF, 1994, p. 49, 64, 69, 68 et 207. Voir également Jean-Marie Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, Gallimard, 2007, pp. 23 suiv.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, il s'agit pour Merleau-Ponty de décrire « notre expérience telle qu'elle est », poursuivant, dit-il, la voie tracée par Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche et Freud. Il s'agit de « revenir aux choses mêmes », plus précisément de « revenir à ce monde d'avant la connaissance » dont la connaissance est l'expression seconde, puisque « le monde est là avant toute analyse que je puisse en faire » (non pas seulement l'environnement matériel, mais le monde vécu et empreint de sens). Merleau-Ponty entend retrouver le sujet existant sous le sujet connaissant qui avait prétendu l'absorber ; le sujet connaissant, pense-t-il, n'est pas premier, il est en quelque sorte enchâssé dans le sujet existant qui le sous-tend. On comprend donc qu'il prenne ses distances avec le sujet cartésien : « Le véritable *Cogito* ne définit pas l'existence du sujet par la pensée qu'il a d'exister ». Au contraire, « il élimine toute espèce d'idéalisme en me découvrant "comme être au monde" ». Il n'y a donc « pas de pensée qui embrasse toute notre pensée » ; « La réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale »[9].

Jusqu'ici – le lecteur s'en doute – je souscris sans réserve au projet de Merleau-Ponty. Cependant, son ferme refus de « toute espèce d'idéalisme » comporte une exception, et Merleau-Ponty ne renonce pas autant qu'on pourrait le croire à l'ambition que nourrissait Husserl. Certes, il ne prétend plus fonder une science universelle par la force de sa pure pensée. Toutefois, cela ne l'empêche pas de continuer à accorder à la conscience une primauté qui n'a rien à envier à celle du sujet cartésien : « Descartes

9. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1976 (première édition, 1945), Avant-propos, p. I, II, III, IV, VIII et IX.

et surtout Kant ont *délié* le sujet ou la conscience en faisant voir que je ne saurais saisir aucune chose comme existante si d'abord je ne m'éprouvais existant dans l'acte de la saisir, ils ont fait paraître la conscience, l'absolue certitude de moi pour moi, comme la condition sans laquelle il n'y aurait rien du tout ». Et il ajoute : « Je suis la source absolue, mon existence ne me vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique ou social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi… cette tradition que je choisis de reprendre ». C'est pourquoi, même si « le monde » est toujours déjà là avant sa réflexion, le philosophe n'en a pas moins l'ambition d'égaler par la réflexion ce déjà là qui accompagne la vie irréfléchie de la conscience et de le restituer. Il a l'ambition, en somme, de coïncider avec l'origine de soi [10].

Merleau-Ponty reconnaît que « le monde » me précède. Mais il constate également que ce monde ne peut avoir d'existence que pour une conscience, de sorte qu'en ce sens, sans moi il n'y aurait rien. Jusqu'ici, rien à objecter. Mais lisons de plus près la phrase déjà citée : « … je ne saurais saisir aucune chose comme existante si d'abord je ne m'éprouvais existant dans l'acte de la saisir… », et : « … la conscience, l'absolue certitude de moi pour moi… ». C'est ici que, à la faveur d'une ambiguïté sémantique, se glisse l'erreur qui permet de prendre ses désirs pour des réalités. Car (je le rappelle une fois de plus) avoir conscience de moi n'implique pas nécessairement que je m'éprouve existant, et ne me procure pas nécessairement « l'absolue certitude de moi pour moi », puisque la certitude que procure la conscience de soi peut fort bien s'accompagner du sentiment de n'être rien,

10. *Idem*, p. III et XI.

d'être inexistant, anéanti. Nous voici donc encore une fois confrontés au mirage persistant selon lequel la conscience de soi suffit à donner le sentiment d'exister.

Pourquoi, après tant d'autres, Merleau-Ponty évite-t-il lui aussi de faire la distinction, pourtant simple et évidente, entre conscience de soi et sentiment d'exister ? Parce que, comme ses prédécesseurs, il attend de l'exercice de la pensée philosophique qu'elle lui apporte un plus-être ; pas seulement le plus-être que procure toute activité intellectuelle, mais ce plus-être beaucoup plus ambitieux qui consiste à jouir d'une idée de soi dans laquelle on se voit être à l'origine de soi. C'est parce que la philosophie vise à produire *pratiquement* un tel plus-être qu'elle échoue à produire *théoriquement* la distinction entre conscience de soi et sentiment d'exister. Réciproquement, le fait de concevoir clairement cette distinction suffit pour dissiper le mirage de plus-être que l'indistinction permettait de maintenir. Car si la conscience de soi est bien, en un sens, « source absolue », elle n'est en aucun cas la source absolue de son sentiment d'exister puisque celui-ci, pour se produire et s'entretenir, puise nécessairement à d'autres sources (le corps, un rapport aux choses, une appartenance sociale, des liens avec des personnes, etc.). Ainsi, la conscience de soi a beau être en droit de revendiquer sa primauté et son autonomie, elle n'en reste pas moins suspendue à la nécessité vitale d'éprouver un certain sentiment d'exister, lequel dépend de ce qui ne dépend pas d'elle.

Il n'est donc pas étonnant que l'expérience de notre dépendance ontologique à l'égard des autres constitue pour nous une blessure narcissique cuisante. À ce moins-être, la philosophie s'efforce de remédier en nous procurant un plus-être réparateur : une idée de nous-mêmes dans laquelle cette dépendance nous

apparaît considérablement réduite. On comprend donc que Merleau-Ponty, lorsqu'il réfléchit sur le rôle que joue autrui pour la conscience de soi, se trouve pris, ici encore, dans une tension entre complétude et incomplétude. Chez Husserl, l'*ego* primordial est solipsiste, il n'entre dans le champ intersubjectif que dans un second temps. Merleau-Ponty, comme bien d'autres, accepte mal ce solipsisme premier. Cette sorte d'existence secondaire accordée aux autres heurte le sens moral, et elle heurte plus encore le bon sens pour lequel il va de soi que le privilège de me vivre comme un *je* a été aussi bien accordé aux autres qu'à moi (celui que je désigne par *tu* se désigne par *je* et réciproquement). Merleau-Ponty note que « Le *Cogito* jusqu'à présent dévalorisait la perception d'autrui ». Pour corriger cette erreur et éviter « le ridicule d'un solipsisme à plusieurs », « il faut que jamais mon existence ne se réduise à la conscience que j'ai d'exister, qu'elle enveloppe aussi la conscience qu'*on* peut en avoir ». La phénoménologie devra répondre à la question : « comment le mot *Je* peut-il se mettre au pluriel,… comment puis-je savoir qu'il y a d'autres *je* ? »[11] (On retrouve ici le problème posé par Hannah Arendt à propos de la politique : comment penser la pluralité des hommes, leur être-à-plusieurs ?).

Merleau-Ponty, en s'appuyant sur ses lectures dans le domaine de la psychologie du développement, apporte des arguments en faveur d'une coexistence fondamentale de soi et de l'autre, soi se constituant nécessairement dans un rapport à l'autre. Il rappelle, par exemple, que le nourrisson coordonne spontanément les mouvements de son visage avec ceux du visage qui lui fait face. « Entre… mon corps tel que je le vis, ajoute-t-il,

11. *Idem*, p. 412, VI-VII et 401.

et celui d'autrui tel que je le vois du dehors, il existe une relation interne qui fait apparaître autrui comme l'achèvement du système ». Poursuivant cette idée, Lacan élaborera son fameux article (publié quatre ans plus tard, en 1949) sur « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je ». Merleau-Ponty souligne également une évidence si aveuglante que les « solipsistes » l'oublient : parler, c'est exister à plusieurs. Parmi les nombreux objets que l'enfant découvre autour de lui, écrit-il, « il y en a un, en particulier, un objet culturel qui va jouer un rôle essentiel dans la perception d'autrui : c'est le langage. Dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu, mes propos et ceux de l'interlocuteur sont appelés par l'état de la discussion, ils s'insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur. Il y a là un être à deux,… nous coexistons à travers un même monde. »[12]

Mais alors, si la coexistence est à ce point fondatrice de l'existence de soi, comment expliquer que le chapitre sur « Autrui et le monde humain » n'apparaisse pas dès le début de la *Phénoménologie de la perception*, mais seulement à la page 398 ? Comment expliquer que le sujet-qui-perçoit-le-monde ait pu, pendant près de quatre cents pages, faire figure de Robinson et rencontrer si tardivement son Vendredi ?

Nous connaissons déjà la réponse : dans la tradition philosophique, le passage de la complétude à l'incomplétude, loin d'être pensé comme un processus par lequel le sujet prend consistance et réalité, est vécu comme une perte. Dans ces conditions, le fait que ma personne se délimite et se distingue de la personne de

12. *Idem*, p. 404, 405 et 407.

l'autre n'est pas vu comme une étape du processus grâce auquel mon être se constitue, mais comme une chute ontologique de l'absolu au relatif. Sartre le dit bien : « Ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre »[13]. Comme le note très justement Vincent Descombes, « Il ne peut y avoir simultanément plusieurs absolus. […] Au pluriel, les absolus ne sont plus que des prétendants à l'absolu, ce sont des concurrents qui s'entre-déchirent autour du trône. » D'où, ajoute-t-il, le succès du scénario hégelien dans lequel, face au Maître, l'Esclave lutte pour sa reconnaissance[14].

Merleau-Ponty, en dépit de ses judicieuses remarques sur la coexistence, n'est pas loin de partager le jugement de Sartre. « Le regard d'autrui sur moi, en m'insérant dans son champ, m'a dépouillé d'une part de mon être », écrit-il. Et il ajoute : « Comment donc puis-je, moi qui perçois, et qui, par là même, m'affirme comme sujet universel, percevoir un autre qui m'ôte aussitôt cette universalité ? »[15] Ici, Merleau-Ponty oublie que le regard des parents sur leur bébé ne le dépouille pas d'une part de son être ou de son « universalité », mais lui donne au contraire une incitation à exister. Il oublie du même coup que le « moi qui perçoit » ne précède pas le regard que l'autre jette sur lui, mais, au contraire, vient à l'existence parce qu'il est précédé et soutenu par les adultes qui prennent soin de lui. Comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré aux bébés, la pensée et la conscience ne précèdent pas le champ inter-subjectif, elles en procèdent. Le « concret » tant recherché par la phénoménologie n'est pas la relation d'une conscience à un

13. J.-P. Sartres, *L'Être et le Néant*, p. 321.
14. V. Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, 1979, p. 35-36.
15. *Idem*, p. 410 et 413.

monde de choses mystérieusement doué de sens. Ou plutôt, ce concret est lui-même enchâssé dans une autre sorte de concret, lequel est constitué, comme Norbert Elias l'a bien vu, par la place qu'occupe chaque personne par rapport à d'autres personnes, la configuration qu'elle forme avec eux, le système relationnel et social sur lequel repose leur interdépendance[16]. Pour exister dans un monde de choses, il faut d'abord exister dans un monde de personnes.

Cette conscience qui serait pour elle un absolu n'est donc pas une réalité, c'est un désir. Certes, ce désir est réel, il est même indéracinable. Mais ce n'est pas une raison pour s'y abandonner. Faute de le reconnaître, la phénoménologie s'est entêtée à chercher une solution au « problème d'autrui », comme si la pensée devait parvenir à préserver un état de complétude supposé tout en le conciliant avec le relatif. La vie nous enseigne au contraire que même si, en pratique, nous parvenons à des compromis plus ou moins viables entre le désir d'une affirmation inconditionnelle de nous-mêmes et la nécessité, pour exister, de prendre place dans un champ de coexistence, de tels aménagements ne constituent jamais une solution pleinement satisfaisante (c'est-à-dire une solution nous permettant de nous réaliser dans la complétude). Rechercher une véritable solution au « problème d'autrui » c'est se condamner à l'erreur, puisque le premier pas vers la solution consiste précisément à reconnaître que le problème n'a pas de solution.

Pour finir, mentionnons la « solution » au problème d'autrui qui est aujourd'hui dans l'air du temps. Le *Cogito* cartésien, me fait observer un collègue philosophe, n'est pas aussi solipsiste

16. N. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Pandora, 1981, p. 157.

qu'on veut bien le croire ; la preuve, c'est que Descartes fait grand cas de la générosité. Ce n'est là qu'une illustration d'un type de raisonnement assez fréquent. Le raisonnement implique le présupposé suivant : il ne faut pas se demander dans quelle mesure la conception occidentale de l'individu est vraie ou fausse, il faut se demander si le fait d'adhérer à cette conception empêche ou non d'adhérer à des valeurs altruistes. Si elle permet d'être moral, cette conception est bonne. En somme, le bien compense le faux. Du moment que vous êtes bon, c'est comme si vous étiez dans le vrai.

31.
La bonne humeur est fragile

Quel plus beau rêve que celui de se réveiller chaque matin d'excellente humeur ? Quand, en nous, l'infinitude ne se fait pas trop pressante (le manque est là, mais il ne s'ouvre pas comme un abîme, donc pas besoin d'en appeler à un tout réparateur, à une forme de souverain bien), et quand autour de nous il y a des choses et des gens que nous avons appris à aimer (un champ avec lequel nous avons développé des affinités et dans lequel nous trouvons une certaine expansion de nous-mêmes), alors nous nous sentons de bonne humeur.

Comme exemple d'un moment d'adéquation à soi et à l'environnement, j'ai évoqué, dans le Prologue, la situation d'un adolescent qui retrouve ses copains à la plage. On pourrait aussi bien prendre l'exemple de situations professionnelles où l'on a du goût pour ce qu'on fait et pour ceux avec qui on le fait. En dépit des contraintes, des difficultés, des heurts et de la fatigue qu'implique le travail, se trouver du jour au lendemain à la retraite constitue une source d'angoisse qui conduit parfois à la mort.

J'ai eu l'occasion, il y a quelque temps, d'interviewer plusieurs personnes à propos de leur métier ou de leur passe-temps. L'une d'elles, cuisinier et musicien à ses heures, soulignait le mélange de limitation et d'expansion qu'il rencontrait dans ces activités. « La cuisine, ajoutait-il, c'est une activité illimitée, c'est un univers dont les possibilités sont inépuisables. C'est à la fois éphémère et sans fin. La musique aussi, bien sûr. Un univers doublement infini : par la diversité qu'il offre en lui-même, et par le fait que je vois toujours devant moi des progrès à effectuer. »[1] Ces remarques et d'autres du même genre m'ont incité à réfléchir sur la manière dont il est possible de concilier plus ou moins heureusement, dans la vie quotidienne, limitations et illimitation. Le point important, semble-t-il, est celui des ponts qui s'établissent entre ce qui est là, présent et limité, et tout ce que nous nous représentons à l'occasion de ce que nous faisons : le monde de notre culture professionnelle, les liens entre notre activité et celle d'autres personnes autour de nous, le résultat à venir, ce que nous pouvons en attendre, etc. Il n'est pas toujours facile d'établir de tels ponts. On peut en être réduit à faire n'importe quoi pour, simplement, tuer le temps. Dans un monde parallèle, à l'arrière-plan de notre conscience, de vagues rêveries continuent de flotter, qui sont sans lien avec ce que nous faisons. Une telle dissociation ne nous mène à rien, mais il n'y a parfois pas d'autre possibilité que de s'y installer.

Si au contraire des liens se tissent entre l'ici-maintenant et nos rêveries, ce que nous faisons nous apporte un plaisir, car notre activité, bien qu'elle soit limitée et soumise à des contraintes, nous inscrit dans un horizon plus vaste. Et les représentations

1. « Créer/faire avec », *Communications*, n°64, 1997, p. 226.

qui meublent cet horizon, bien que nous ne jouissions pas des réalités auxquelles elles correspondent, nous apportent cependant un plaisir solide car, étant reliées à ce que nous avons et faisons concrètement, elles se rattachent à notre vie réelle. Il y a là, semble-t-il, une sagesse muette que nos pratiques les plus ordinaires nous permettent de cultiver. À condition toutefois que le manque n'exerce pas sur nous une pression trop forte ; car notre bonne humeur, dans les cas que je viens d'évoquer, ne naît pas d'un état qui nous comble et met fin à toute insatisfaction : elle repose sur un compromis dont nous nous contentons.

La bonne humeur se situe à égale distance de l'endurance stoïque et de la jouissance d'un souverain bien. La frustration, même si nous la supportons avec courage, ne nous met pas de bonne humeur. En revanche, un certain manque (pas trop important, bien sûr) ne nous empêche pas d'être de bonne humeur. Autrement dit, la bonne humeur naît de la rencontre entre une disposition intérieure (avoir intégré le manque comme composante inévitable et même nécessaire de la condition humaine) et une situation extérieure (une vie matérielle et sociale dont on puisse tirer quelque satisfaction).

Quand au contraire, *à l'intérieur*, le manque échoue à se délimiter, devient envahissant et exige par conséquent un objet ou un destin qui soient à proportion de l'insatisfaction qu'il creuse ; et quand ce qui vient de *l'extérieur* nous est trop contraire ou trop réduit, alors, nous souffrons. Cafard, mauvaise humeur, amertume, angoisse. Désirer un bien qui déprécie ce que nous avons, ce que nous faisons, ce que nous sommes, nous fait éprouver le sentiment d'un trop peu d'existence. Et le résultat est le même si nous faisons l'expérience que rien ne se passe, que

rien de bon ne nous arrive, que ce que nous sommes obligés de faire ne nous aide pas à exister, mais nous en empêche.

Le théâtre de Tchekhov illustre cet écart douloureux entre l'immensité de l'espace psychique et le trop peu qui vient meubler ce vide, un écart que creusent les désirs et les rêveries de ses personnages, mais aussi la situation dans laquelle ils se trouvent. Membres d'une classe sociale cultivée, le petit groupe qu'ils forment constitue un îlot précaire, accablé par le contraste entre la faiblesse de ses possibilités d'agir et le poids immense de la Russie. Tchekhov donne ainsi une forme spécifique au grand thème romantique de la coupure tragique entre l'intérieur et l'extérieur. Faire l'expérience d'un vide auquel le monde extérieur n'apporte pas de réponse est douloureux et triste. Mais sentir à quel point son être intérieur excède les médiocres dimensions de l'entourage apporte une jouissance à laquelle il est difficile de renoncer, et qui, pour cette raison, empoisonne durablement les sources de la bonne humeur.

La douleur, ce sont les personnages de la pièce qui l'éprouvent, non les spectateurs. Car ces derniers, tout en étant sensibles au malheur des personnages, ne voient pas leur propre infinitude condamnée au même vide. En effet, à la place même de ce vide qui affecte les personnages, il y a pour eux quelque chose : le spectacle auquel ils assistent. Ainsi, bien que la pièce fasse écho à des souffrances que les spectateurs ont vécues et qu'ils vivent peut-être encore, ceux-ci passent tout de même agréablement le temps – beaucoup plus agréablement que les personnages ne sont supposés le faire.

Grâce à l'art de Tchekhov, les spectateurs font l'expérience d'une certaine harmonie entre l'intérieur et l'extérieur, alors que les personnages, eux, sont déchirés entre les deux. Sans doute

en va-t-il toujours ainsi au théâtre, au cinéma ou lorsqu'on lit un roman. Mais ce qui est particulier à Tchekhov, c'est que cette discordance se traduit par le fait que pour les personnages, la question de leur accomplissement et la question de passer le temps ne se rejoignent jamais, ne trouvent jamais de réponse commune. Lorsque les personnages répondent à la nécessité de passer le temps, la question de leur accomplissement demeure sans réponse. Et lorsque la question de leur accomplissement trouve une réponse, celle-ci reste virtuelle et ne parvient pas à s'incarner dans un emploi du temps.

« ARKADINA *(à Trigorine)*. Avec les longues soirées d'automne, ici, on commence à jouer au loto. Tenez, regardez : un ancien jeu de loto, on y jouait déjà avec notre mère quand nous étions enfants. Vous ne voudriez pas faire une partie avec nous avant le dîner ? *(Elle s'assied à la table avec Trigorine.)* C'est un jeu ennuyeux, mais, quand on s'y est fait, ça va. »[2]

Arkadina est un personnage de *La mouette*, qui semble ici s'être résignée au trop peu. Elle s'adresse à un jeune homme (son fils). Déçu dans ses espérances amoureuses et ses ambitions d'écrivain, celui-ci se suicide à la fin de la pièce – peu après la partie de loto.

De même, à la fin d'*Oncle Vania*, la jeune Sonia, elle aussi déçue, reprend avec son oncle la vieille routine fastidieuse liée à la gestion du domaine, que les autres personnages de la pièce viennent de quitter : « Oncle Vania, rédigeons d'abord les factures.[…] Écris. Toi, tu fais une facture ; moi, une autre… »[3]

---

2. A. Tchekhov, *La Mouette*, traduction A. Markowicz et F. Morvan, Actes Sud, « Babel », 1996, acte IV, p. 110-111.
3. A. Tchekhov, *Oncle Vania,* traduction A. Markowicz et F. Morvan, Actes Sud, « Babel », 1994, acte IV, p. 95.

32.
Être soi : un fossé entre la théorie et la pratique

Le loto, les factures : maigre occupation, et qui voile à peine le rien auquel sont en proie des personnages hantés par des rêves de bonheur ou de grandeur. On pense aux fameux passages de Pascal sur le « divertissement », ce peu par lequel on se détourne de soi pour ne pas sentir son propre néant, mais qui fait aussi que l'on passe à côté, selon lui, du seul véritable remède. « Nous sommes si présomptueux que nous voudrions être connus de toute la terre et même des gens qui viendront quand nous ne serons plus. Et nous sommes si vains que l'estime de cinq ou six personnes qui nous environnent nous amuse et nous contente. » Ou : « Peu de chose nous console parce que peu de chose nous afflige »[1], une pensée inspirée par Montaigne qui écrivait : « Peu de chose nous divertit et détourne, car peu de chose nous tient. »[2]

1. B. Pascal, *Pensées*, respectivement n°111 et 40 de l'édition Le Guern, Gallimard, « Folio », tome I, 1977 (édition Brunschvicg, n° 148 et146).
2. Montaigne, *Essais*, livre III, chap. 4, Garnier-Flammmarion, 1969, p. 52.

Mais chez Montaigne, il s'agissait de rappeler qu'il est ainsi possible d'éviter de sombrer dans l'abattement que nous cause un grand chagrin, tel que la mort d'une personne chère. Le propos de Pascal est différent. J'aimerais comparer la voie dans laquelle il veut entraîner son lecteur à la voie de cette sagesse muette, cette sagesse pratique évoquée plus haut, qui se satisfait d'atteindre à la bonne humeur.

Aux yeux de Pascal, remplir le vide de soi avec peu revient à masquer ce vide, à s'en détourner, et par conséquent à se détourner aussi du Souverain Bien. Celui-ci est le seul véritable remède, car seul l'être peut combler le néant, seul un Être infini est à la mesure de l'infinitude humaine. Ainsi, pour aller au-devant du seul accomplissement salvateur qui soit, pour aller au-devant de la conversion, il faut d'abord débarrasser le vide de ce qui le masque : les affairements de l'amour-propre, de la vie sociale et de ses vains objets. La compagnie des autres ne nous aidera pas : « on mourra seul. Il faut vivre comme si on était seul. »[3]

Le manque auquel chacun, dans sa vie sociale et ses activités, remédie comme il peut, ce manque dont chacun s'arrange tant bien que mal ne constitue donc pas, pour Pascal, l'horizon normal de la condition humaine. Il n'y voit pas, comme le faisait Montaigne, un horizon à l'intérieur duquel l'être humain pourrait trouver, malgré tout, l'assiette qui lui convient. Pascal est un janséniste, un chrétien extrémiste en quelque sorte ; en tout cas un disciple de Saint Augustin, qui avait déjà opposé « divertissement » et recherche de soi. À ses yeux, l'incomplétude est inacceptable (elle est déchéance : effet du péché originel),

3. B. Pascal, *Pensées*, n°141 de l'édition Le Guern (Brunschvicg, n° 211).

c'est pourquoi il faut, en quelque sorte, pratiquer la politique du pire : rouvrir la plaie de l'infinitude afin que, dans ce vide, Dieu vienne se loger.

Cette manière de réagir aux difficultés de l'existence n'est pas neuve et il est possible que tout discours visant à provoquer une conversion l'encourage ; il est pourtant rare qu'elle soit aussi extrême. Trois siècles avant Pascal, un grand théologien et mystique dominicain avait composé des sermons dont le radicalisme (ajouté au fait que ces sermons étaient écrits en allemand et non en latin) lui avait attiré les foudres des autorités religieuses. Maître Eckhart visait lui aussi un accomplissement absolu (« être un avec soi-même » et ne faire qu'un avec Dieu). Il aurait pu écrire comme Pascal que « le moi est haïssable » : il faut, disait-il, « se dépouiller avec application de son moi ». Il faut se détacher des choses extérieures, de l'homme extérieur au profit de l'homme intérieur qui, par « une entrée secrète » de l'âme, est relié à Dieu. Le détachement ressemble à la mort, « le détachement frôle de si près le néant qu'entre le détachement parfait et le néant il n'y a aucune différence. » Mais « plus on est vide, plus on est un »[4]. Pour Maître Eckhart comme pour Pascal, l'être humain ne se définit pas par la tension entre deux orientations fondamentales – illimitation et coexistence – qui lui seraient aussi essentielles l'une que l'autre : l'infinitude, ou sa contrepartie positive, la complétude, constitue *à elle seule* la véritable dimension de l'homme. C'est pourquoi il faut se porter vers le néant de l'infinitude afin de ménager à la complétude la seule place qui soit digne d'elle.

4. Les citations sont extraites des *Œuvres de Maître Eckhart. Sermons, traités*, Gallimard, 1987, respectivement p. 21, 203, 27, 20 et 196.

Maître Eckhart est considéré comme l'inventeur de la langue philosophique allemande. Il a sans doute contribué à transmettre à Hegel l'inspiration de la théologie néo-platonicienne, et sa spiritualité a nourri l'œuvre de Heidegger (qui fit des études de théologie avant de se consacrer à la philosophie). Il n'est donc pas étonnant de retrouver chez Heidegger la tradition des sermons sur les vanités, dans laquelle Pascal s'était si brillamment illustré, et dont le philosophe allemand renouvelle entièrement le langage.

Au début d'*Être et Temps*, Heidegger rappelle que la pensée grecque définit l'homme comme « animal rationnel », et la théologie comme étant « créé à l'image de Dieu ». Et il ajoute très justement : « La définition chrétienne a été déthéologisée au cours des temps modernes. Mais l'idée de la "transcendance" selon laquelle l'homme est quelque chose qui aspire à plus haut que lui a ses racines dans la dogmatique chrétienne. » Du coup, comme Heidegger le note non moins justement, « en s'attardant à déterminer l'étant "homme" dans son essence, on a laissé dans l'oubli la question de son être, cet être étant plutôt conçu comme "allant de soi". »[5] Et c'est précisément cette question de l'être de l'homme (qu'est-ce qu'être, qu'est-ce qu'être soi ?) que Heidegger entend poser. Jusqu'ici, je le suis d'autant plus volontiers que je me pose la même question que lui. Mais comment Heidegger y répond-il ? Il commence par opposer « la misère du "moi je" », l'état de « s'être soi-même perdu » au « véritable être soi-même » et s'interroge donc sur « ce qui constitue le "noyau" propre » de l'être humain[6]. À partir de là, on voit réapparaître les deux

5. M. Heidegger, *Être et temps*, Gallimard, 1986, p. 81 et 82.
6. *Idem*, p. 158 et 159.

niveaux qui, depuis Platon, sous-tendent toute la pensée occidentale : le niveau du relatif, des relations inter-humaines, qui correspond à l'inauthenticité et au non-accomplissement de soi ; et le niveau supérieur, celui de l'accès au véritable accomplissement de soi. Heidegger a su poser explicitement et avec toute la profondeur philosophique requise la question « qu'est-ce qu'être soi ? », la question qu'appelle nécessairement le grand impératif de la modernité, celui d'être soi-même. Mais la réponse qu'il apporte se fonde sur un partage traditionnel.

Premier niveau. L'être humain « se tient, en tant qu'être-en-compagnie quotidien, sous l'*emprise* des autres. Il n'*est* pas lui-même ; l'être, les autres le lui ont confisqué. » (Sartre : « ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre. »[7]). La communication laisse échapper « le rapport d'être primitif », « l'être-en-compagnie se meut dans l'échange de paroles et dans la préoccupation de ce qui se dit. Pour lui, l'important est que la parole aille son train. L'être-dit, le "ça se dit", le prononcé tiennent maintenant lieu d'authenticité à la parole et à son entente. » De sorte que « ce qui a été coûteusement puisé à la source » n'est pas même distingué de ce qui n'est que redites. De même, on regarde le visible non pour y atteindre indirectement la vérité et accéder à son être, mais tout simplement pour le plaisir de voir, (pour se « divertir », aurait dit Pascal), et l'on s'abandonne ainsi au spectacle du monde. Là où le christianisme parle de la Chute (*Der Fall* en allemand), Heidegger emploie le mot *Verfallen*, dont l'équivalent le plus proche serait « déchoir » (Koyré avait déjà fait le rapprochement avec le christianisme, et certainement aussi

7. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 321.

Hannah Arendt puisqu'il lui a paru naturel de présenter la pensée de Saint Augustin dans une terminologie heideggerienne[8]).

Second niveau. Par opposition à l'état de « dévalement », il y a, dit Heidegger, un état « primitif », « original », « le véritable être soi » qu'il importe évidemment de retrouver. Comment ? En se détachant du « souci » et du monde du « on » qui font écran entre soi et soi. Ce détachement s'opère dans et par l'angoisse, qui creuse un vide salutaire. L'angoisse révèle à l'être humain son « être pour la mort » ; et, précisément, « avec la mort », il « a rendez-vous avec lui-même dans son pouvoir-être *le plus propre*. » « Quand il est ainsi imminent à lui-même, toutes ses relations au *Dasein* d'autrui sont dénouées. » et dans cet esseulement, dans cette angoisse s'ouvre « la possibilité d'exister comme *pouvoir-être entier* », « la possibilité d'être soi-même ».[9]

Bien sûr, je ne me sens pas concerné par les exhortations de Maître Eckhart ou de Pascal, puisqu'elles s'opposent expressément à toute sagesse orientée vers la vie en ce monde. Mais je ne suis pas davantage convaincu par Heidegger, même s'il présente sa philosophie sous une forme laïcisée, sans Dieu ni vie éternelle. En effet, si le « véritable être-soi » de Heidegger ne correspond plus à un idéal *surnaturel*, il s'agit toujours d'un idéal *suprasocial*. Un idéal auquel on peut s'identifier, auquel on peut rêver, mais qu'il est impossible de réaliser s'il est vrai qu'exister c'est coexister, et qu'il n'est pas de lieu d'être qui ne s'inscrive

8. A. Koyré, « L'évolution philosophique de Martin Heidegger », dans *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Armand Colin, 1961, p. 270 et suiv. H. Arendt, *Le Concept d'amour chez Augustin*.

9. M. Heidegger, *Être et temps*, dans l'ordre des citations : p. 169, 215, 216, 226, 219-220, 257, 240, 305, 319, 321.

dans un champ relationnel. De ce point de vue, « l'être entier convenant au *Dasein* ») n'est pas un *idéal*, c'est une *illusion*.

Relisant ce qui précède, j'ai l'impression que j'y enfonce des portes ouvertes. Inutile en effet de vouloir montrer que la philosophie de Heidegger est impraticable puisqu'elle n'a jamais prétendu l'être. Elle prétend seulement être une pensée, et elle l'est.

Pourtant, l'universitaire qui s'intéresse à la pensée de Heidegger ne dirait pas qu'elle est impraticable, car pour lui le discours philosophique est, d'une certaine manière, praticable. En effet, la philosophie de Heidegger a pour lui une portée réelle puisqu'il lui est effectivement possible de sortir du cercle du « on dit », de quitter la zone des *paroles* de la vie ordinaire pour entrer dans une relation au *texte* heideggerien. À travers la lecture d'un livre dans lequel il est question d'un être-soi véritable et suprasocial, cet être-soi peut être approché puisque le fait même de lire ce livre, d'y réfléchir ou d'enseigner la pensée qui y est contenue établit effectivement son lecteur dans un autre mode d'être que celui qui correspond à des conversations sur les affaires de la vie quotidienne. À cela, on pourrait répondre que cet être-soi demeure malgré tout illusoire puisqu'à travers la lecture et la méditation de Heidegger, même solitaire, on continue d'entretenir un lien avec l'institution universitaire, des collègues et des étudiants.

L'ambiguïté qui apparaît ainsi quant au caractère praticable ou impraticable de la philosophie de Heidegger (on pourrait bien sûr prendre d'autres exemples) se manifeste également quant au fait d'y croire ou de ne pas y croire. En un sens, tout heideggerien croit que Heidegger a formulé certaines vérités essentielles. Mais, en un autre sens, aucun heideggerien n'a à

soutenir cette croyance. Car un heideggerien, inévitablement, est un universitaire, et à l'université il ne s'agit pas de professer qu'un texte philosophique dit vrai, il s'agit de comprendre ce texte et de le situer pertinemment par rapport à d'autres textes. Ainsi, on peut à la fois être convaincu par la conception heideggerienne de l'être-soi et n'en tenir aucun compte quant à être soi dans la vie ordinaire. Si la pensée de Heidegger se présentait comme un guide pratique devant conduire à une réforme effective de nos manières d'être, cette disparité entre le niveau de la conviction intellectuelle et celui du comportement dans la vie de tous les jours pourrait être qualifiée de contradiction. Mais étant donné que, précisément, la philosophie moderne vise bien plus au savoir qu'au perfectionnement effectif de soi, il n'y a pas contradiction : on a seulement à faire à deux registres hétérogènes, deux univers différents (le niveau de « la pensée » et celui de la vie pratique) tels que les références qui sont valides dans l'un ne le sont pas dans l'autre. Ces deux niveaux sont d'ailleurs distingués à l'intérieur même de la philosophie d'Heidegger. Celui-ci, comme je l'ai souligné plus haut, examine la vie quotidienne pour y distinguer ce qui relève de « l'être en déval » de ce qui conduit au « véritable être soi ». Il est donc établi au sein même de l'activité philosophique que ce qui vaut pour elle n'a pas à s'étendre en dehors d'elle dès lors que cet en dehors est défini par elle comme réalité inessentielle.

Cependant, du point de vue d'un « travail sur soi » comme on dit volontiers aujourd'hui, constater que l'approche du véritable être-soi n'est possible que dans le texte et par rapport au texte où il en est question, ce constat conduit à juger au contraire qu'un tel être-soi constitue un idéal illusoire et non pas d'un idéal adéquat à l'être humain. Vivre en société, c'est vivre dans

l'incomplétude. Sortir de la vie en société, c'est sortir de l'humanité. Du point de vue de la vie en ce monde, un idéal de complétude ne peut être qu'un idéal illusoire.

Le vieux partage entre matériel et spirituel, entre contingences ou vanités de la vie sociale et véritable accomplissement de soi, s'il ne permet pas de réaliser ce rêve, permet au moins de lui donner une place légitime, ce qui est déjà beaucoup. Ce partage offre la possibilité de se penser comme étant, dans une certaine part de soi-même (la plus précieuse, bien entendu) au-dessus de la vie en société – une conviction qui, à certains égards, nous aide à vivre.

Mais je crains ici que le lecteur, sensible au ton désabusé de mes remarques, me prête l'idée que la religion ou les formes laïcisées de transcendance ne sont que des illusions dont la raison peut et doit nous guérir. Or, je ne pense pas que la croyance soit une maladie, ni qu'on puisse en guérir. L'« illusion » prend sa source dans quelque chose de bien réel : l'infinitude humaine, le risque de n'être rien, le fait d'avoir à exister. Il est donc impossible que les êtres humains cessent d'affirmer d'une manière ou d'une autre cette dimension d'eux-mêmes. Qu'on le veuille ou non, *il y a quelque chose de vrai dans la religion* et dans ses avatars sécularisés, car il y a effectivement quelque chose d'inconditionnel dans la conscience de soi. Ceux-là mêmes qui haussent les épaules et affichent un rationalisme tranchant, n'affirment-ils pas par là, eux aussi, leur propre inconditionnalité ?

C'est qu'en effet, *l'infinitude humaine, n'ayant par elle-même aucun contenu, tend spontanément, pour se faire reconnaître, à se méconnaître ;* c'est-à-dire à s'exprimer par le biais d'un contenu qu'il lui faut nécessairement emprunter mais auquel, puisque celui-ci a la charge de l'exprimer, elle s'identifie. Du coup, elle

est susceptible de se donner à toutes sortes de contenus (Lacan et René Girard l'ont souligné : le désir n'a pas d'objet propre) du moment que ceux-ci satisfont à deux conditions : *primo*, représenter le caractère d'absolu que la conscience de soi attache à elle-même (ces contenus sont donc indexés sur ce qui est valorisé par l'entourage social), *secundo*, donner corps à cette infinitude, réparer, combler ce vide par une réalité ou par des images de réalité.

Il n'est donc pas étonnant qu'un contenu ainsi investi fasse l'objet d'une conviction à toute épreuve puisque c'est l'existence même de soi qu'il est chargé de soutenir (même si c'est à l'insu de soi). Il n'est pas étonnant non plus, puisque ce contenu exprime l'illimitation, qu'il soit nécessaire de le maintenir dans une semi-réalité ; en effet, si ce contenu était à la fois réel et sans limites, il serait par là même destructeur.

Les cérémonies organisées autour du pape lors des Journées Mondiales de la Jeunesse, en août 1997, offraient l'exemple (parmi des milliers d'autres exemples possibles), d'un contenu ayant à charge d'exprimer l'infinitude de la conscience de soi. La dimension d'absolu y est évidente, incarnée par la présence de Jean-Paul II : pour les fidèles qui l'entourent en foule, la présence du pape et la foi en faveur de laquelle il témoigne appellent leur conviction puisqu'elles cristallisent l'inconditionnalité de chacun d'entre eux. Mais en même temps, dans le rapport à l'infini qui se trouve ainsi ravivé au cours de ces cérémonies religieuses, cet infini est maintenu à une certaine distance : pas de confrontation réelle à l'illimitation, la toute-puissance divine est *représentée* comme étant réelle, elle n'est pas présente pour de bon, elle n'est donc pas destructrice. Ainsi, l'actualisation pour chacun de sa valeur absolue se trouve

compatible avec la coexistence avec les autres, et l'enthousiasme des fidèles provient pour une large part du fait que, dans ces moments où la doctrine religieuse se mêle étroitement à une pratique sociale, ils éprouvent l'immense soulagement de sentir réconciliés en eux l'absolu et le relatif, l'exigence d'une affirmation inconditionnelle d'eux-mêmes et l'existence en relation avec tous ceux et celles qui sont là.

Je l'ai rappelé plus haut : concilier l'absolu et le relatif en idée et les concilier dans la pratique sont deux tâches fort différentes, même si, comme c'est le cas dans l'exemple que je viens de prendre, l'idée et la pratique se présentent souvent mêlées l'une à l'autre. Une chose est la représentation que nous nous faisons de nous-mêmes et du monde. Autre chose est la manière dont nous existons dans la vie quotidienne. La première se donne comme connaissance, se fait valoir comme vérité, s'enseigne comme doctrine. La seconde anime des pratiques plutôt qu'elle ne se pense.

Tant que le relatif et l'absolu se concilient en idée, l'absolu peut se tailler la part du lion, comme c'est le cas dans les doctrines de salut, que celles-ci soient religieuses, philosophiques ou politiques. Mais lorsqu'il s'agit de les concilier en pratique, c'est une autre affaire. Il n'est plus possible, alors, d'être soi en préservant l'absolu ou la complétude. Il faut bien entrer dans le relatif, et pour cela prendre ses distances avec l'absolu. Jusqu'à présent, ces aménagements pratiques n'ont guère inspiré la pensée occidentale, sinon à titre de repoussoir, pour faire valoir la supériorité d'une idée de soi fondée sur l'absolu. Pourtant, ces formes de conciliation ne consistent pas seulement en bas compromis, ils peuvent également se traduire par des processus de civilisation appréciables et même vitaux. L'une des tâches

philosophiques qui s'imposent aujourd'hui, c'est donc de penser l'être-soi tel qu'il se réalise *en pratique*, c'est-à-dire selon la seconde manière de concilier le relatif et l'absolu.

33.
Être soi : bons et mauvais côtés du manque

Le traditionnel discours sur les vanités, que Pascal a repris et renouvelé, présente une ambiguïté que les tenants de ce discours se gardent bien de lever, et qu'il me faut donc mettre en lumière. Les gens ordinaires, même les plus indifférents aux « valeurs spirituelles », distinguent eux aussi entre des personnes qu'ils jugent vaines, superficielles, snobs, en représentation ou empruntées, et d'autres qu'ils regardent au contraire comme plus authentiques, comme étant véritablement elles-mêmes. On pourrait donc croire que le discours sur les vanités, lorsqu'il s'adresse à ces gens ordinaires, leur tient un langage qui rejoint leur propre vision des choses. Il y a là une ambiguïté que j'aimerais lever. Ce qui contribue aussi à cette ambiguïté, c'est que le discours sur les vanités n'est pas tenu seulement par des individus qui se sentent investis d'un sacerdoce : on le voit illustré par des romanciers que des milliers de personnes lisent sans avoir l'impression que l'auteur cherche à élever leur âme. Le célèbre roman de Thackeray, *La Foire aux vanités*, en est un bon exemple ;

l'expression balzacienne de « comédie humaine » également, car le mot de « comédie » donne à entendre que la vie sociale, pour prenante qu'elle soit, est au fond inauthentique.

Pourtant, l'emploi qui est fait dans le langage parlé ordinaire d'un qualificatif comme « vain » ne coïncide pas du tout avec l'usage qui est fait de ce même mot dans le discours sur les vanités. Le mot est le même, les idées sont différentes. Un indice de cette différence, c'est que dans le langage ordinaire, on oppose souvent à une manière d'être vaine et factice le fait d'« être naturel », alors que dans le discours religieux ou philosophique sur le véritable être-soi, il n'est jamais dit que celui-ci consiste à « être naturel ». Malgré le flou de cette idée de naturel, on voit bien que, tout en étant équivalente à « être soi-même », elle n'implique pas du tout que cet « être soi-même » réside dans un retranchement de la vie sociale. Au contraire, de quelqu'un qui est naturel, on dit souvent aussi qu'il est simple, direct, sympathique, qu'avec lui on se sent à l'aise, on se sent bien. Cela veut dire que là où le discours religieux-philosophique (et, on pourrait ajouter : romantique) oppose le factice à l'authentique comme le social à l'individuel – une individualité dont le noyau est donc supposé être extra ou supra-social –, le langage ordinaire, lui, distingue deux manières d'être en société. La distinction qu'opère le langage ordinaire est donc plus fine. Pour cette raison sans doute elle est plus difficile à conceptualiser clairement ; une seconde raison est que, dans le monde de la pensée, c'est évidemment le discours lettré qui tient le haut du pavé ; celui-ci ne prend donc pas en considération la distinction que fait le langage ordinaire et ne se donne pas la peine de l'approfondir.

Penser l'être-soi qui reste implicite dans le langage ordinaire n'est pas une mince affaire, mais on peut au moins commencer en essayant de poser quelques jalons. J'en reviens à un constat que j'ai formulé plus haut : quand, *à l'intérieur* de nous, le manque d'être ne se fait pas trop pressant (le manque est là, mais il ne nous mine pas, il est – disons – acceptable), et quand *à l'extérieur* il y a un environnement avec lequel on s'est familiarisé, des choses et des êtres auxquels on a appris à s'intéresser et dans lesquels on trouve un certain soutien de soi, alors on peut se sentir de bonne humeur. Être soi ne se réduit pas à être de bonne humeur ; il n'en est pas moins vrai que se sentir de bonne humeur est une manière de se sentir être soi. Ce qui favorise le fait d'être de bonne humeur fournit donc un indice quant au fait d'être soi. Le fait d'être soi se situerait donc quelque part entre le vide de l'infinitude et le plein de la complétude. Celui qui est en proie au vide, au manque d'être se trouve contraint, ou bien de faire face à sa souffrance, ou bien de pallier son manque d'être par quelque parade (*parade* dans les deux sens du mot, manière de se montrer et manière de se protéger) : un comportement, une activité empruntés par mimétisme et qui procure à moindre coût un certain sentiment d'exister en permettant de faire bonne figure. Le manque d'être peut également pousser celui qui en souffre dans une direction contraire : se raccrocher à une figure de complétude, à un objet idéal dans l'espoir qu'ils comblent le vide. Ainsi, ce que Pascal regarde comme la seule véritable voie pour l'accomplissement de soi apparaît au contraire, du point de vue qui est ici le mien, comme un symptôme de l'impossibilité d'être soi, comme un remède à la difficulté d'exister aussi inadéquat que le vain « divertissement ».

Si l'adéquation à l'existence ne se trouve ni dans la « parade », ni dans la complétude, dans quelle direction la chercher ? Au point où j'en suis, je vois deux éléments de réponse.

Le premier concerne la définition de l'être. Si l'on admet que la conscience de soi, lorsqu'elle est réduite à elle-même, est un néant existant, on admettrait aussi que l'être n'advient qu'au prix d'une perte d'infini, en se délimitant. Dans ces conditions, le manque ne doit pas être regardé seulement comme un défaut d'être, mais aussi comme une condition nécessaire pour qu'il y ait de l'être (de telles réflexions sont familières aux psychanalystes puisque dans leur domaine, la question du manque est cruciale ; elles sont familières aussi à qui s'intéresse aux anciennes cosmogonies de l'Orient méditerranéen ou à la pensée chinoise).

Ceci conduit à distinguer trois sortes de manque :

1. Le manque qui empêche d'être (une maladie dont on meurt, un être cher que l'on perd, un état de misère matérielle ou d'isolement social).

2. Le manque qui nous accompagne en sourdine dans la vie de tous les jours et qui ne nous empêche pas d'exister.

3. Le manque grâce auquel de l'être advient.

Rien d'étonnant à ce que nous cherchions à éviter la première sorte de manque ou à y remédier. Il est évident aussi que nous devons faire place au manque grâce auquel il est possible d'être. Ce qui n'est pas clair du tout, c'est la question de savoir où s'arrête le « mauvais manque » et où commence le « bon manque ». La vie nous confronte en effet à un large éventail de manques. Les uns qui nous minent ou nous accompagnent d'un lourd cafard ; d'autres (ou les mêmes), auxquels on se fait tant bien que mal, avec plaintes ou résignation ; d'autres encore (ou les mêmes), dont on tire parti par habileté, par patience ou parce

qu'on est bien disposé (que signifie au juste « être bien disposé » ?) – de sorte qu'en fin de compte, ils jouent tout de même un rôle positif dans notre vie. Un terrain accidenté et labyrinthique où nous frayons tant bien que mal notre chemin et pour lequel aucun savoir préétabli ne peut servir de fil d'Ariane.

Étant donné ce mélange, il nous est difficile de réagir aux maux qui nous affectent de manière adéquate. Tantôt il serait souhaitable de ne pas se résigner et d'amorcer activement un processus permettant de remédier à « ce qui ne va pas ». Tantôt au contraire, le mal n'étant pas tant dans ce qui vient de la réalité extérieure que dans la pression qu'exerce sur nous notre propre illimitation, le remède serait un travail sur soi visant à faire place au manque, à se réconcilier avec lui. Tantôt encore, nous devrions nous interroger à la fois sur les initiatives susceptibles de modifier les choses dans un sens favorable, et sur les sources intérieures de notre sentiment d'insatisfaction. De toute manière, ce dernier questionnement n'est jamais superflu, car nous voyons spontanément le mauvais côté du manque, alors que ses bons côtés, nous devons apprendre à les discerner.

Prenons donc l'exemple d'un manque positif, d'un manque qui est condition de l'être. Être, c'est – entre autres – participer à une circulation de paroles. La vie de la parole a pour condition le tour de rôle, et le tour de rôle présuppose l'autolimitation des interlocuteurs, c'est-à-dire la place du manque ménagée en eux-mêmes et qui leur permet de continuer à se sentir exister dans les moments où ils se taisent et écoutent. Il faut savoir s'effacer devant les autres, dit Confucius[1]. Confucius n'a évidemment pas en vue l'abnégation et l'humilité chrétiennes.

1. Confucius, *Entretiens*, XII, 20.

Il s'agit de contribuer, moyennant cette restriction de soi, au processus qui, en fin de compte, conduit à un meilleur accomplissement de soi.

L'incapacité d'écouter les autres constitue un symptôme d'angoisse bien connu. À propos de l'angoisse, Lacan a parlé du « manque qui vient à manquer »[2], formule très juste si l'on comprend par là que dans l'angoisse, je vis le manque non pas comme faisant partie de mon être, mais comme ouvrant la porte à quelque chose qui menace de m'anéantir. Avec l'angoisse, je me noie dans le flot de ma propre infinitude parce que le manque ne prenant pas sa place, endiguer la marée du vide se révèle au-dessus de mes forces. Du coup, au lieu de rétablir cette place, je m'efforce au contraire de colmater le manque, comme si celui-ci ne pouvait entraîner pour moi que manque d'être. C'est ainsi que les paroles de mon interlocuteur, je les vis comme risque pour moi de moins-être, donc comme ce qui appelle de ma part une parade, le bouchon de mes propres paroles ou le bouclier de ma surdité.

Ces remarques sur l'angoisse suggèrent que celle-ci ne constitue pas une voie d'accès à quelque vérité supérieure, mais qu'à cause des réactions par lesquelles nous tentons inévitablement de nous en protéger, elle nous pousse plutôt sur une fausse voie, nous éloignant d'un véritable être-soi.

On voit également que la place du manque, c'est la place de l'autre ; que par conséquent la place faite au manque – rempart paradoxal contre la pression de notre illimitaion – constitue une condition nécessaire pour notre enracinement dans le terrain

2. J. Lacan, Séminaire sur *L'Angoisse*, 28 novembre 1962.

de nos relations avec les autres et par conséquent pour notre irrigation vitale.

La question de la place du manque constitue le premier des deux éléments de réponse que je voulais apporter à la question d'exister comme étant soi-même. Le second pourrait être formulé ainsi : pour être soi-même, il faut s'intéresser à des choses, des activités, des gens à cause de ce que nous avons appris à aimer en eux, et non pas seulement pour la valeur que ces choses, ces activités ou ces personnes pourraient nous donner auprès des autres.

La distinction entre ces deux formes d'intérêt est très ancrée dans le langage ordinaire (c'est-à-dire dans le langage parlé). Le comportement qui privilégie, consciemment ou inconsciemment, la mise en valeur de soi y est fortement stigmatisé par des expressions comme celles-ci : « il ou elle la ramène », « il fait son cinéma », « il cherche à nous en mettre plein la vue », « il fait l'intéressant », « il ne se prend pas pour rien ». On dit d'une personne qui se comporte ainsi qu'elle est vaine ou prétentieuse, qu'elle a un complexe de supériorité (ou d'infériorité), qu'elle n'est pas sympathique, qu'elle manque de simplicité, qu'elle n'est pas *naturelle*.

Il serait tentant d'en conclure qu'une personne est *naturelle* lorsque, au lieu de rechercher la reconnaissance des autres, elle y est indifférente. Mais les choses ne sont pas si simples. Certes, le langage ordinaire stigmatise la personne qui se prévaut constamment de ce qu'elle fait, de sa position sociale, des gens importants qu'elle connaît. Mais cela ne veut pas dire qu'il considère comme vaine toute recherche de reconnaissance. La preuve en est que les sentiments de honte ou de fierté par lesquels nous réagissons au regard que les autres portent sur nous

sont considérés par le langage ordinaire comme des sentiments naturels et même, en bien des cas, souhaitables. On critique celui qui « fait le fier » mais on approuve celui qui « a sa fierté », celui qui accorde un prix supérieur à sa « dignité » ; et on admet très bien que, dans certaines circonstances, quelqu'un éprouve un sentiment de gêne ou de honte.

Tout se passe comme si, pour le langage ordinaire, la possibilité que l'être humain se dispense de la reconnaissance des autres n'était même pas envisageable. (Si quelqu'un dit : « Je me fiche pas mal de ce que les autres pensent de moi », cela implique en fait, ou bien qu'il se croit plus fort qu'il n'est, ou bien que ces autres dont il parle ne sont justement pas ceux dont l'opinion lui importe). Dans ces conditions, l'alternative n'est pas de dépendre de la reconnaissance ou de s'élever au-dessus d'elle. L'alternative est celle-ci : payer le prix pour la reconnaissance, ou chercher à l'obtenir sans en acquitter le prix. Le prix pour la reconnaissance se paye de deux manières :

1. en s'intéressant à des choses, des activités ou des personnes *pour elles-mêmes*, ce qui revient à accepter que la reconnaissance vienne *par surcroît* ;

2. en se montrant reconnaissant aux autres de la reconnaissance que l'on reçoit d'eux, ce qui revient à diviser par deux la jouissance qu'on cherche à obtenir d'eux et à leur en donner leur part.

En un sens, la première manière de payer le prix de la reconnaissance paraît rejoindre ce que préconise la tradition chrétienne sur le véritable accomplissement de soi : s'intéresser aux choses, aux activités et aux personnes pour elles-mêmes, cela implique en effet de ne pas s'intéresser à elles pour le profit qu'on en escompte (profit matériel, ou profit au sens de l'estime et du

prestige que l'on s'attire). C'est donc une forme d'intérêt qui s'oppose nettement à l'avidité et à la convoitise. Mais, en un autre sens, la tradition chrétienne ne permet pas de penser cet intérêt. Pour Saint Augustin, par exemple, « il y a convoitise quand on aime la créature pour elle-même »[3]. La forme d'amour qu'il oppose à la convoitise, la *caritas*, l'amour éclairé par le discernement est réservée à l'amour de Dieu et, secondairement, à ce qui est aimé par l'intermédiaire de Dieu, à travers Lui.

La distinction qui est sous-jacente au langage ordinaire est bien différente : il y a un intérêt qui vise la satiété, la complétude : amasser de l'argent, coucher avec n'importe qui, vouloir être plus fort que tout le monde, tout sacrifier à une idée fixe ; et il y a un intérêt, une curiosité éclairés par le discernement, un amour qui jouit des différences, qui jouit de ce qui fait la saveur, la complexité ou la spécificité de son objet. Ce qui distingue cette dernière forme d'intérêt, ce n'est donc pas qu'il vise le seul objet de complétude supposé être véritable, c'est au contraire le fait
qu'il s'exerce dans l'incomplétude, qu'il ne demande pas à son objet d'être tout, qu'il ménage une place au manque.

La deuxième manière de payer le prix de la reconnaissance – en permettant aux autres d'avoir leur part de sentiment d'exister – semble rejoindre elle aussi, en un sens, le discours sur les vanités puisque celui-ci s'accompagne volontiers d'un rappel des valeurs de justice et de bienveillance. Et pourtant, ici encore, une différence essentielle subsiste. Certes, le langage ordinaire ne qualifie pas de « sympathique » une personne injuste et malveillante, et il ne dira pas non plus qu'elle est naturelle, qu'elle est elle-même.

3. Saint-Augustin, *De Trinitate*, IX, 13.

Les critères du langage ordinaire sont toujours relationnels : une personne est dite être « naturelle » lorsqu'en sa compagnie on se sent être soi-même, on se sent à l'aise. C'est précisément pour cette raison que l'aptitude à donner aux autres leur part de reconnaissance, à contribuer à leur sentiment d'exister et à susciter un bien-être mutuel ne doit pas être confondue avec l'exigence morale. Le discours traditionnel tenu par le clergé ou par d'autres représentants des valeurs spirituelles situe généralement l'accomplissement de soi dans un comportement volontaire, délibéré, et même dans un acte qui affirme son caractère moral en allant à l'encontre de la propension spontanée. Le discours moral vise généralement un idéal impliquant un dépassement des manières d'être et des comportements qui se développent dans une adhésion spontanée à la sociabilité ordinaire. Le langage quotidien apprécie au contraire le fait qu'une personne soit spontanée : si la personne en compagnie de qui je suis est elle-même, naturellement et sans effort, du coup, elle me permet de me sentir être moi sans effort, de me sentir exister naturellement. Ainsi, elle me fait un don qui est pour moi très précieux. Ce don ne lui coûte rien ; c'est précisément pour cela qu'il est si précieux et que j'ai lieu d'en éprouver de la gratitude. Si ce don lui coûtait, ce ne serait pas le même don et il ne serait pas si précieux : quelqu'un qui est spontanément aimable envers moi me fait un don beaucoup plus généreux qu'une personne qui se montre aimable par pur devoir moral. Ce qu'on donne aux autres volontairement et qui nous coûte est souvent beaucoup moins appréciable que ce qu'on leur donne sans même s'en apercevoir.

Pourtant, le fait d'être soi sans effort requiert un effort ; et le pouvoir de donner sans mérite se mérite – ou plutôt, dirait

la tradition chinoise, se cultive. Le jardinier ne tire pas sur une tige pour la faire grandir : si la plante pousse, elle pousse d'elle-même ; mais le jardinier n'en doit pas moins lui prodiguer ses soins[4]. Ainsi, se soucier de soi en vue de l'accomplissement de soi implique qu'on ne poursuive pas ce but directement et de manière volontariste, mais qu'au contraire, en s'intéressant à ce qui n'est pas soi (et qui pourtant, indirectement, favorise la croissance de soi), on en vienne presque à oublier le désir d'être soi.

Plus la poussée de notre désir d'exister est forte, plus elle fait miroiter à nos yeux les profits d'une voie directe au détriment de la voie indirecte, celle dans laquelle notre désir d'exister ne nous préoccupe pas trop.

La voie directe, la voie de l'avidité, nous l'empruntons dès les premiers mois de notre vie : c'est elle qui séduit le bébé lorsque, sans rien avoir à faire, sans rien avoir à être, il est tout pour sa mère. Il voudrait la remplir de lui, pour ainsi s'emplir du fait qu'il la remplit. La mère, de son côté, se trouve parfois en proie au même désir infantile : se laisser envahir par l'enfant ou le remplir d'elle. Cette propension ne nous abandonne jamais tout à fait : les autres sont porteurs de la même infinitude que nous ; les remplir de nous, c'est, en un sens, multiplier le vide par le vide ; mais c'est aussi faire l'expérience la seule expansion de nous-mêmes qui puisse approcher de l'infini et, ainsi, être à la mesure de l'illimitation qui nous pousse. Le comble, si l'on suit

4. F. Jullien commente à plusieurs reprises cette image dans les ouvrages qu'il a consacrés à la pensée chinoise. J. Gernet avait déjà souligné le fait qu'aux yeux des Chinois, pour que l'action soit bonne, elle doit être spontanée et par conséquent sans mérite (voir *Chine et christianisme*, Gallimard, 1991, en particulier p. 204 et suiv., « Nature humaine et culture de soi-même »).

cette pente, consiste à remplir les autres de soi sans pour autant se sentir le moins du monde redevable à leur égard. Séduire, impressionner, capter l'attention, se faire aimer ou se faire craindre, mais en feignant de ne pas accorder de prix à ceux dont pourtant on tire la jouissance de soi qu'on éprouve. Il est sans doute rare qu'on se voue entièrement à un tel programme. Ce qui est fréquent, en revanche, c'est de s'y adonner à petites doses et pour ainsi dire innocemment (je me plains, par exemple, d'être sans cesse dérangé par des gens qui me téléphonent, et je n'ai pas conscience du fait que, tout en demandant à mon interlocuteur de me plaindre, je lui demande implicitement de reconnaître que je suis quelqu'un d'important).

À long terme, la voie directe est un piège : le plus-être visé finit par se retourner en moins-être et le bénéfice se transforme en perte. En effet, tant que nous n'avons pas intégré ce qu'il y a de bienfaisant dans la limite et le manque, nous vivons dans l'insatisfaction, dans le sentiment d'un trop peu d'existence (lorsque nous avons fait place au manque, nous ne vivons pas pour autant dans la satisfaction, mais – c'est cela le point important – l'insatisfaction, alors, ne nous empêche *pas trop* d'exister). Le sentiment de l'écart entre ce que nous sommes en nous-mêmes (ou ce que nous croyons être) et la place qui nous est concédée dans la réalité de la vie sociale, le sentiment de cet écart nous pousse à demander aux autres de faire plus grand cas de nous. Et nous pousse également à faire moins de cas d'eux. Les autres, donc, résistent, ils opposent leurs forces aux nôtres. Et leur résistance nous pousse à désirer plus fortement imprimer en eux la marque de notre existence. Plus nous sommes absorbés par ce processus, plus nous perdons de vue la voie indirecte qui consiste à cheminer de biais vers l'être-soi, en prenant intérêt

et plaisir à des choses, des activités, des personnes pour elles-mêmes et en acceptant la place du manque dans nos relations avec les autres.

Mais prenons garde de ne pas confondre la distinction entre voie directe et voie indirecte avec l'opposition morale entre égoïsme et altruisme. S'ancrer dans le monde où l'on a affaire aux autres, s'intéresser à ce qui est autour de soi, cela veut dire, tout simplement, être vivant, participer à la vie. Être « naturel », se sentir vivre, ce n'est pas nécessairement être moral. Dans *La Trêve*, Primo Levi raconte la longue errance qui fut la sienne après la libération d'Auschwitz. Son récit fourmille de personnages. L'un d'eux est un jeune italien, Cesare. « Cesare était un fils du soleil, ami de tous, il ne connaissait ni la haine ni le mépris, il était changeant comme le ciel, chaleureux, rusé et naïf, téméraire et prudent, très ignorant, très innocent et fort civil. » Cesare fait preuve d'une débrouillardise qui n'a rien de moral, mais cela n'empêche pas Primo Levi de le considérer comme un ami. « Assister aux entreprises de Cesare, même les plus modestes et les plus banales, constituait un spectacle unique, un spectacle vivant et vivifiant qui me réconciliait avec le monde et rallumait en moi la joie de vivre qu'Auschwitz avait éteinte. Une force comme celle de Cesare est bonne en soi, dans l'absolu, elle suffit à ennoblir un homme. »[5]

5. P. Levi, *La Trêve*, Grasset, 1997, p. 92.

34.
La pluralité des mondes

Les Stoïciens ont affirmé l'unité de l'espèce humaine ; les hommes sont les « fils de Dieu », ils forment ensemble « la plus vaste de toutes les familles »[1]. Nous devons, enseignaient les Stoïciens, nous détacher de nos liens particuliers – parents, amis, réputation, manière de vivre – et nous faire citoyens du monde ; représentons-nous l'horizon universel dans lequel nous inscrit notre nature véritable et notre volonté nous donnera le pouvoir de nous conformer à celle-ci.

Ainsi, à une largeur de vues généreuse s'associait une idée de soi avantageuse, comme si le fait d'affirmer l'unité de l'espèce humaine était déjà une manière de s'élever au-dessus de ses intérêts particuliers. Ce lien étroit entre un idéal exigeant et une idéalisation de soi présomptueuse a laissé des traces durables. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, lorsque nous sommes invités à « reconnaître l'autre » (c'est-à-dire à voir en lui un être humain comme nous, tout en acceptant ses différences ou son « identité »),

1. Épictète, *Entretiens*, I, IX.

il est entendu que ce but recommandable est à la portée de tout esprit éclairé et animé par une volonté bonne. Comme c'est souvent le cas, le désir de remédier aux discordes, tensions, rapports de forces et violences qui déchirent l'humanité conduit à sous-évaluer ou même à dénier ce qui fait obstacle à l'amélioration de celle-ci. Selon le mode habituel du *whishfull thinking*, on en vient à croire que, « normalement », les humains devraient vivre en bonne entente, et que grâce à l'action combinée des lumières morales, du modèle démocratique et du développement économique, ils y tendent effectivement.

La société n'est pas un Tout

Paradoxalement, le fait de détenir un savoir sur la société ne permet pas nécessairement de dépasser cette illusion. En effet, les connaissances en matière de politique, de sociologie, de géographie humaine, d'histoire, etc. permettent de se percevoir soi-même dans un rapport à la société perçue comme un tout. Celui qui se livre à une activité de connaissance ou de réflexion jouit de lui-même en tant qu'il est animé d'une vision globale. C'est là, après tout, ce que chacun de nous éprouve en lisant le journal ou en écoutant les informations télévisées. Dans ces moments où nous vivons notre rapport à la société comme à un tout, nous tendons à oublier le fait qu'à d'autres moments nous vivons notre vie sociale sur un mode bien différent. En accrochant au tableau noir la carte de France, en insistant sur les frontières naturelles de l'Hexagone, en expliquant à ses élèves l'organisation administrative du pays, en leur enseignant l'histoire de France, l'instituteur les aide à dépasser leur horizon local

et à se vivre comme Français. Mais l'adhésion à cette identité nationale n'aura cependant pas comme résultat que ces jeunes citoyens se vivront comme Français à chaque moment de leur vie sociale. La représentation de soi en tant que Français se trouvera activée dans certaines situations (au bureau de vote, lors d'une démarche à la mairie, à la faveur d'une conversation politique avec des amis, en lisant le journal, etc.) et désactivée dans d'autres situations où les traits saillants de la configuration relationnelle dans laquelle il s'agit alors d'exister et de coexister font passer au premier plan le fait d'exercer telle profession, de pratiquer tel sport, d'appartenir à telle classe sociale, d'être lié à tel groupe d'amis, etc. C'est là un point que Benedict Anderson a bien mis en lumière : on perçoit directement la communauté villageoise à laquelle on appartient, mais on ne peut qu'*imaginer* la communauté nationale (*a fortiori*, ajouterai-je, la communauté humaine)[2].

Si, au lieu de se pencher sur la société en tant qu'objet de connaissance global, on s'attachait à décrire (fut-ce à travers les esquisses rudimentaires que propose ce chapitre) la vie sociale telle qu'on la vit au jour le jour, on ne tarderait pas à s'apercevoir que, quelle que soit l'adhésion d'un ensemble d'individus au dénominateur commun qui les rassemble, cette unité générale n'occupe en fait dans leur vie qu'une place relative puisqu'eux-mêmes occupent également d'autres places dans d'autres sphères relationnelles. Certes, il est hautement recommandable de placer l'intérêt général au-dessus des intérêts particuliers (on pense à la célèbre déclaration de Montesquieu : « Si je savais quelque chose d'utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à

2. B. Anderson, *L'Imaginaire national*, La Découverte, 1996, p. 19-20.

l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au Genre humain, je la regarderais comme un crime. »[3]), mais il est tout aussi souhaitable de comprendre pourquoi notre comportement n'est pas toujours à la hauteur d'un tel idéal.

D'ailleurs, le fait que notre existence sociale implique inévitablement plusieurs sphères relationnelles n'entraîne pas que des conséquences déplorables, bien loin de là. Nous allons voir en effet que cette pluralité, tout en nous condamnant à la division et à l'incomplétude, constitue une nécessité vitale.

Cette thèse est évidemment contraire à toute une tradition qui place l'accomplissement de soi dans l'identification au Tout, longtemps placée sous l'égide de la fameuse phrase de Saint Paul : « De même qu'en un seul corps nous avons plusieurs membres et que tous ces membres n'ont pas tous la même fonction, ainsi, à plusieurs, nous sommes un seul corps en Christ, étant tous et chacun les membres les uns des autres. »[4] Des juristes de la fin du Moyen Âge appliquèrent cette image du *Corpus mysticum* au « corps » politique, plaçant à sa tête non plus le Christ mais le prince. Cette métaphore corporelle fut sans cesse reprise, notamment à l'époque de la Révolution française (lorsque, par exemple, Le Chapelier proposa de supprimer les corporations qui, en empêchant les individus de s'identifier au bien général, menaçaient l'unité du corps de l'État) ; ou, plus tard, par des auteurs soucieux de lutter contre l'atomisation sociale (une préoccupation chère à Durkheim).

On pourrait également rappeler que l'un des grands lieux communs modernes – l'opposition entre individu et société –

3. *Mes pensées*, dans J. Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, Seuil, 1966, p. 154.
4. *Romains*, 12, 4-5. Même image dans *I Corinthiens*, 12, 12.

repose en fait sur un même présupposé : la référence au Tout. Tout de l'individu (du côté libéral). Tout de la société (du côté socialiste ou communiste). Ou les deux à la fois. Cette dernière position est assez bien représentée par Rousseau. Sa profonde nostalgie maternelle le pousse, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et dans *Émile*, à nourrir le rêve d'un individu qui, encore épargné par les divisions qu'entraîne l'état social, jouirait d'une complétude naturelle. Et cette même incapacité d'accepter l'incomplétude humaine le conduit encore, dans le *Contrat social*, à concevoir le modèle théorique d'une société dans laquelle chaque membre regagnerait cette totalité à laquelle l'arrache l'état social tel que nous le connaissons.

Dans cette relation en miroir où se rejoignent et s'opposent à la fois le Tout de la société et le Tout de l'individu, il semble aujourd'hui que le second l'ait emporté. On a vu se dissiper le mirage d'une société enfin une qui constituerait le véritable lieu d'accomplissement de ses membres en même temps que le remède à une atomisation des individus. En revanche, le modèle concurrent, dans lequel l'organisation sociale a pour fonction de garantir les Droits individuels fondamentaux et de répartir les biens semble triompher, tout au moins dans le monde occidental.

Il est vrai que le capitalisme et la démocratie constituent, à certains égards, une manière de « faire avec » la disparité, la dysharmonie et les divisions qui caractérisent la condition humaine. On peut donc voir là une acceptation de l'incomplétude, signe d'une certaine maturité. Toutefois, la conception de l'individu qui triomphe aujourd'hui à travers le discours libéral (aussi bien dans sa version économique que dans sa version morale) n'en continue pas moins à véhiculer l'illusion

d'une harmonie spontanée des intérêts et d'une entente toujours possible entre esprits éclairés. Même si, en pratique, démocratie et capitalisme « font avec » la disparité humaine, celle-ci n'occupe donc pas encore la place théorique qu'elle mérite. Le caractère indépassable de la pluralité des mondes humains n'est pas ouvertement reconnu. Et le fait que cette pluralité, tout en entraînant rapports de forces et conflits destructeurs, nous est cependant aussi vitale que l'air que nous respirons n'est pas non plus clairement pensé.

Ce point aveugle de notre idéologie moderne renvoie lui-même à une fausse évidence que Norbert Elias avait déjà pointée et qu'à sa suite je me suis attaché à combattre : « évidence » que la société, c'est l'organisation sociale. Comme le soulignait justement Roger Bastide, « *La société n'existe pas*. Il y a au même moment des sociétés ou si l'on préfère des groupes sociaux. »[5]. Aucune société n'a jamais présenté l'unité organique du corps humain.

En outre, le corps humain n'est pas seulement cette organisation complexe que décrivent l'anatomie et la physiologie ; c'est aussi le corps vécu avec lequel nous ne faisons qu'un. De même, la société n'est pas seulement l'organisation sociale, c'est aussi la société vécue – la vie sociale. Or, si le corps vécu est vécu comme un tout bien circonscrit, la vie sociale, au contraire, est un bien qui, comme l'air que l'on respire, ne se laisse pas circonscrire (elle ne peut être ressaisie dans son tout sans être par là même étouffante). Dès lors que la vie sociale est respirable, chacun y existe en participant à plusieurs sphères relationnelles plus ou moins connectées entre elles. Il est donc

5. R. Bastide, *Art et société*, Payot, 1977, p. 105 (c'est moi qui souligne).

impossible de faire son nid dans une seule sphère (qui constituerait ainsi un asile de complétude) ; et il est tout aussi impossible d'« habiter » l'ensemble des sphères relationnelles qui composent l'organisation sociale à laquelle on appartient.

Dans ce chapitre, élaboré à partir d'observations et d'esquisses plus ou moins disparates, je ne me réfère pas à des *savoirs* sur la société. J'essaie seulement de décrire quelques traits assez généraux de notre être-au-monde-des-autres, de notre être-parmi-les-autres.

Diversité des sphères relationnelles et des modalités de reconnaissance

Retournons un instant auprès de l'enfant que nous avions laissé à la fin du chapitre « Comment le bébé devient une personne ? ». Le nourrisson est familiarisé avec la voix et l'odeur de sa mère, il a vite fait de reconnaître son visage ainsi que celui de son père. Son existence étant d'abord tout entière suspendue à cette unique constellation, il divise spontanément le monde en deux : l'intérieur de cette première sphère et l'extérieur – le familier et l'étranger. Les différentes personnes qui gravitent dans son entourage font naturellement partie de la sphère familière ; cependant, à sept ou huit mois, il se montre plus regardant. Même si la baby-sitter, par exemple, lui est familière, l'enfant n'accepte la relation avec elle qu'en l'absence de sa mère : dès que celle-ci revient et s'approche, il se tourne vers elle, et la baby-sitter redescend au rang d'étrangère. L'enfant manifeste ainsi une hiérarchie dans ses attachements.

Mais à ces différences de degré ne va pas tarder à s'ajouter un autre type de différenciation. Le monde de l'enfant ne se divisera plus seulement entre la zone des étrangers et le noyau des familiers centré sur sa mère, car entre les deux termes de ce partage, des sphères intermédiaires vont se constituer à mesure que l'enfant s'intègre, par exemple, dans le cercle formé par sa nourrice et les enfants que celle-ci garde durant la journée, puis au jardin d'enfants, ou encore chez ses grands-parents. Il réagit de manière spécifique aux configurations relationnelles qu'il rencontre dans ces différents petits mondes sociaux qui ont leur couleur propre et sont plus ou moins connectés entre eux. Il assimile de nouveaux modes d'interaction, élargit son répertoire de pratiques relationnelles. L'expérience d'être avec ses parents et celle d'être avec ses grands parents sont généralement étroitement connectées, tout simplement parce que les deux sphères s'interpénètrent. En revanche, lorsque l'enfant passe de chez lui à l'école, ou de l'école primaire au collège, il lui faut se faire une place dans un nouveau monde qui, pour lui, n'est que faiblement connecté à celui qu'il vient de quitter. L'enfant, bien entendu, sait que le collège constitue la suite logique de l'école primaire ; il s'attend donc à ce que les représentations de la vie scolaire qu'il a déjà acquises lui permettent de se repérer dans le monde où il pénètre. Toutefois, s'il se montre tellement désireux de retrouver au collège quelques-uns au moins des camarades qu'il avait à l'école primaire, c'est que la connaissance qu'il a du système scolaire ne lui suffit aucunement pour se familiariser avec son nouvel établissement. Il est dans la même situation qu'un adulte qui se fait une idée assez exacte du fonctionnement de l'entreprise dans laquelle il vient d'être embauché, mais qui n'en est pas moins anxieux d'y entrer ; car un tel savoir ne lui

apprend rien sur le contexte relationnel dans lequel il va lui falloir désormais se faire une place. Le problème, pour l'enfant qui entre au collège ou pour l'adulte qui a un nouveau « job », n'est pas seulement de satisfaire aux exigences proprement scolaires ou professionnelles auxquelles il va être soumis ; le problème, c'est aussi de passer d'une sphère d'existence à une autre. Dans la configuration relationnelle dont il faisait partie, il avait appris à exister selon un certain mode. Avec des personnes nouvelles et dans un système relationnel nouveau, retrouvera-t-il aisément une assiette où il se sent exister ? Ou bien les manières d'être assimilées dans la sphère précédente se révéleront-elles inopérantes ?

À propos du *soi* et de sa « mêmeté »

On se représente généralement le *soi* comme un noyau intérieur, par opposition aux différents « rôles » que la société nous conduit à endosser et qui nous seraient plus ou moins extérieurs. Cette croyance, ce stéréotype culturel est très largement répandu dans le monde occidental : on le voit affleurer aussi bien dans des textes universitaires que dans les conversations ordinaires. Il présente, entre autres avantages, celui de résoudre à peu de frais la difficulté de comprendre comment, à travers notre participation à des sphères relationnelles différentes, nous avons le sentiment de rester identiques à nous-mêmes.

Dans le chapitre intitulé *Comment le bébé devient une personne*, j'ai montré que le *soi* de l'enfant ne lui est pas donné par miracle, et qu'il n'est pas non plus une fleur qui éclôt par le simple effet du développement de son cerveau ; ceci pour la bonne raison

que le développement de son activité mentale dépend largement des interactions corporelles et langagières qui se tissent entre le bébé et ses parents. Du coup, nous l'avons vu, la perspective habituelle se trouve renversée : ce n'est pas l'existence de soi qui précède la coexistence, c'est la coexistence qui précède l'existence de soi. Autrement dit, le *soi* est quelque chose qui se produit sur la base d'une première sphère relationnelle. Et pour que cette sphère favorise le développement du psychisme de l'enfant, nous avons également vu qu'elle ne doit pas être fermée sur elle-même, qu'elle ne doit pas se limiter à une symbiose mère-enfant, mais que, grâce au fait que la mère appartient également à d'autres sphères relationnelles, cette première sphère constitue, en quelque sorte, l'antichambre à partir duquel l'enfant pourra prendre pied dans d'autres espaces sociaux. Dans cette perspective, l'expérience de rester le même, d'éprouver le sentiment d'une continuité de soi ne peut plus s'expliquer par la permanence d'une sorte de noyau substantiel sous-jacent à la multiplicité des « rôles » sociaux par lesquels nous passons. On rejoint ainsi la critique que Hume adressait à la notion de *self*; ce *self* conçu comme une substance n'était à ses yeux qu'une fiction. Se percevoir soi-même, écrit-il, c'est faire l'expérience des sensations ou des sentiments que l'on éprouve, et l'on ne peut jamais faire l'expérience pure de soi-même[6].

Notre sentiment de « mêmeté » se fonde d'abord sur ce que j'ai appelé « lieu d'être », c'est-à-dire la place libre que nos parents nous ont ménagée dans leur propre esprit. L'identité au sens de *sameness*, qui se traduit par l'expérience de demeurer le même

6. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, part IV, section VI, « Of personal identity », Oxford University Press, 1975, p. 251 et suiv.

malgré l'écoulement du temps, se fonde également sur la continuité des comportements relationnels que les personnes de notre entourage ont à notre égard – une continuité que la mémoire intériorise, et qui contrebalance la diversité des événements et des états que, parallèlement, elle enregistre. Lorsque nous passons d'une sphère relationnelle à une autre (par exemple du milieu scolaire à un milieu professionnel, ou de la vie chez nos parents à une relation amoureuse), nous ne passons pas d'un « rôle » à un autre : c'est toujours notre existence réelle que nous vivons. Le sentiment de continuité que nous éprouvons est alors fonction du degré d'inter-connexion qui s'établit entre une sphère et une autre. Il arrive, par exemple, que des enfants établissent très peu de connexions entre leur vie scolaire et leur vie familiale : le lien entre les deux sphères repose essentiellement sur l'itinéraire familier de leurs allers et retours entre les deux lieux, sur la représentation des phases alternées de leurs journées et sur le récit intérieur qui se tisse au fil des jours. Pour le reste, c'est-à-dire quant aux scénarios relationnels qui prévalent dans la famille et l'école, ils les vivent comme hétérogènes. Ils *savent*, bien entendu, qu'ils restent la même personne, mais cela ne les empêche pas de *vivre* leur rapport à eux-mêmes sur le mode d'une disparité entre les deux manières d'exister dont ils font tour à tour l'expérience.

Une connexion vécue entre deux sphères d'existence est plus facile à établir lorsqu'une personne à laquelle on se trouve liée dans la première sphère pénètre également dans la seconde (des raisons professionnelles, par exemple, me conduisent à séjourner dans un pays étranger, mais j'y retrouve un collègue, ou j'y connais des amis). Ainsi, une part du comportement relationnel sur la base duquel nous avons appris à exister dans la première

sphère se trouve reconduite dans la seconde. À défaut, il nous est possible de connecter entre elles deux sphères d'existence par le récit : je raconte ici ce que j'ai vécu là-bas. Mais si mes interlocuteurs d'ici n'ont aucune représentation de l'autre lieu, ou s'ils en ont une trop différente de la mienne, ou encore si cette autre sphère est pour eux dépourvue de toute valeur, il me faut alors renoncer à leur parler de cet ailleurs. C'est-à-dire renoncer à connecter entre eux deux moments ou deux versants de moi. Ceux-ci, du coup, demeurent dans une relation contradictoire puisque tout en ayant été vécus par la même personne ils restent deux états séparés. Il y a de fortes chances, dans ce cas, pour que j'en veuille à ces interlocuteurs qui ne peuvent m'entendre : sans le vouloir, ils me privent d'une part de moi-même.

C'est une expérience de ce genre que raconte Georges Hyvernaud. Après avoir été cinq ans prisonnier en Allemagne, il retrouva, dans la petite ville française dont il était originaire, ses anciennes connaissances. Sa captivité avait été éprouvante, une promiscuité qui ressemble à la vie des pauvres – à certains égards une destruction de soi. Hyvernaud se souvient, par exemple du sous-officier qui tapait à coups de bâton sur ses camarades et lui avec une « indifférence de vacher » : « En passant, nous nous mettions à courir, malgré une fatigue sans nom. Pas par peur, non. C'était bien au-dessous de la peur, c'était la résignation affolée des bêtes. Si je racontais cela à Merlandon ou à Pierre, ils diraient : "Ces salauds-là, quand même, on n'a pas idée." Sans comprendre qu'un homme qui a, une seule fois, couru sous les coups ne sera plus jamais semblable aux autres, ni semblable à ce qu'il était avant. »[7] Revenu à une sphère d'existence

7. G. Hyvernaud, *La Peau et les os* (1949), La Dilettante, 1995, p. 32.

« normale », Hyvernaud voudrait y trouver un recours contre le laminage de son être auquel l'a soumis la captivité. Il constate, malheureusement, qu'il ne peut plus adhérer avec autant de conviction qu'autrefois au type de transactions sociales qui soutiennent l'existence de son entourage, et que ce qu'il a vécu là-bas ne peut pas davantage trouver place dans leur monde. De sorte que l'état de moindre existence subi en captivité « C'est sans doute ainsi, écrit-il, que le monde s'altère et se vide sous le regard des vieux »[8]) ne connaît pas de véritable réparation.

Dans l'espace même de la captivité, les prisonniers s'ingénient à créer des circuits parallèles, un peu comme ces collégiens qui éprouvent un immense plaisir à échanger quelques menus propos en trompant la surveillance du professeur. En pareil cas, ce n'est pas en connectant un monde social à un autre que l'on cherche un recours contre la sphère de moins-être dans laquelle on se trouve, mais au contraire en maintenant la coupure au prix de laquelle on parvient à préserver une petite sphère de plus-être. C'est ainsi, par exemple, qu'une femme qui étouffe dans le cercle de sa vie conjugale s'en évadera secrètement grâce à une liaison amoureuse. Si la coupure entre ces deux parts d'elle-même lui pèse trop, elle se confiera à une amie. Celle-ci, du fait qu'elle partage son secret, sera le trait d'union qui connecte la petite bulle de l'adultère à la sphère plus large de sa vie sociale et conjugale.

Le lien qui relie entre elles les différentes configurations relationnelles dans lesquelles nous prenons place, ce lien qui permet à notre identité (*sameness*) de se construire et de se maintenir repose évidemment sur la mémoire, et celle-ci se tisse

8. *Idem*, p. 80.

notamment grâce aux récits que nous faisons dans une sphère de ce qui s'est passé dans celle où nous étions précédemment. Ce récit s'adresse à un tiers (qui devient ainsi le garant de notre mêmeté), ou bien il s'élabore silencieusement dans notre espace psychique. Dans un cas comme dans l'autre, le récit a le pouvoir de connecter, de relier, mais sans pour autant être tenu à la cohérence qui articule entre elles les parties d'un même discours. C'est là un point fondamental (je l'ai déjà évoqué au cours de ce livre à propos de l'impossibilité de subsumer sous un seul discours l'ensemble de notre expérience humaine). Les différentes facettes de notre expérience nous apparaissent, dans le meilleur des cas, complémentaires plutôt que disparates. Mais nous ne sommes jamais en mesure de rendre compte de la cohérence qui les relie les unes aux autres (à supposer qu'une telle cohérence existe). Dans la plupart des cas nous ne nous interrogeons guère sur cette non-cohérence, tout simplement parce qu'elle ne nous apparaît pas comme telle ; en effet, le lien que nous faisons entre nos différentes sphères d'existence s'effectue par le récit ; or le récit se contente de décrire et d'établir un lien de succession sans être tenu à une cohérence logique comparable à celle qui est exigée, par exemple, d'un discours d'argumentation.

Si nous ne vivons pas cette pluralité comme un manque de cohérence, c'est aussi parce que, dans l'écart qui subsiste entre nos différentes sphères d'existence, nous voyons à juste titre la garantie de notre liberté, et l'ouverture nécessaire pour que quelque chose se passe, pour que du nouveau puisse se produire.

De l'inconditionnel au relatif

Je me suis souvent arrêté, au musée du Louvre, devant *La Vierge au coussin vert* d'Andrea Solario. La mère donne le sein à l'enfant, et tous deux se regardent. L'épais coussin sur lequel repose le bébé est peut-être là pour contribuer, avec la douceur du paysage que l'on entrevoit derrière la Vierge, à l'atmosphère de béatitude qui se dégage du tableau. Ce regard mutuel semble témoigner d'un don total et gratuit. Malheureusement, la vie d'un nourrisson en chair et en os ne correspond pas toujours à cette idylle. D'abord parce que même lorsque l'enfant baigne dans une complétude béate, celle-ci ne lui communique encore qu'une existence quasi virtuelle, le prix à payer pour que son existence prenne réalité étant précisément qu'il sorte de ce paradis. Ensuite parce que les bébés passent par des expériences de détresse. Enfin parce qu'en sauvant l'enfant de la déréliction, l'adulte bienfaisant ne leur fait pas toujours un don aussi gratuit qu'il paraît l'être.

Cependant, que l'enfant ait été soutenu par « une mère suffisamment bonne » (pour reprendre une expression chère à Winnicott), qu'il ait pâti d'un manque de contact ou au contraire d'un amour dévorant, il porte toujours en lui le désir d'une existence inconditionnelle. Dans les premiers temps de la vie de l'enfant, ce désir peut rencontrer des réponses assez favorables de la part de son entourage : l'enfant montre à ses parents le dessin qu'il vient de faire et ceux-ci s'extasient, même lorsqu'il s'agit d'un vague gribouillis. Mais plus les années passent, moins l'enfant peut s'attendre à une admiration inconditionnelle. Sa valeur cesse d'être superlative pour devenir comparative : ce qu'il dit et fait est évalué par son entourage selon

les mêmes critères qui s'appliquent aux autres, et il lui faut donc progressivement se résoudre à n'être qu'un parmi d'autres (si tant est que l'on puisse jamais accepter une réalité aussi déplaisante). On retrouve ici, dans un contexte psychologique et social, le problème qu'un chapitre précédent (« Comment échanger l'infini pour le fini ? ») avait abordé dans un langage plus philosophique.

Heureusement, le développement de l'enfant ne doit pas être vu seulement comme cette chute que je viens d'évoquer, car lorsque les choses se passent à peu près bien, le nourrisson fait l'expérience qu'exister, c'est exister à plusieurs. Et, comme je l'ai rappelé dans le chapitre consacré aux bébés, il s'installe dans la coexistence à travers l'expérience répétée de partager avec l'adulte qui s'occupe de lui un même jeu, une curiosité pour un objet regardé en commun, une séquence d'interaction impliquant un tour de rôle. Ainsi, tout en se pliant à certaines conditions, il n'en fait pas moins l'expérience d'être autorisé à vivre son sentiment d'exister comme une fin en soi (puisque de telles séquences ne répondent à aucun autre but que le plaisir que l'adulte et lui y prennent tous deux).

C'est là une situation très différente de celle qu'évoque Romain Gary dans *La Promesse de l'aube*. Car si l'amour que lui vouait sa mère le mettait sur un piédestal, cet amour, en réalité, n'était pas un don gratuit mais un piège : un tel amour était loin d'ouvrir à l'enfant un monde dont sa mère ne serait plus le centre – ce n'était pas un viatique lui permettant de passer sans trop en souffrir de l'inconditionnel au conditionnel, du superlatif au comparatif. Comme le note justement Tzvetan Todorov en commentant cet exemple, « le vide laissé par la disparition du regard maternel est si vaste que rien ne peut le combler, toute réalisation

pâlit auprès d'un tel idéal »[9]. Sa mère, écrit Gary, l'a trop aimé. Ce *trop* veut dire qu'elle lui a donné une place infinie, la place de celui qui devait combler son propre manque. En apparence, sa mère lui portait un amour inconditionnel, mais en réalité elle faisait de lui l'instrument de sa réparation à elle. C'est là un exemple parmi d'autres du rôle matriciel de la configuration relationnelle dans laquelle nous avons appris à exister. Celle-ci porte sa marque dans les manières d'être que nous acquérons ultérieurement, y répétant à notre insu le même motif sous-jacent.

Pour qu'un enfant puisse se détourner de l'infini, aimer ce qui est fini et y trouver son compte, il est nécessaire que la mère, avant même que l'enfant naisse, lui donne place dans un espace de coexistence qui ne se borne pas à la sphère formée par elle et lui (ce rôle vital de la « fonction paternelle » intervenant en tiers a été justement souligné par Lacan). Il est nécessaire qu'elle lui donne place dans un espace de coexistence qui, en quelque sorte, brise leur couple, le dé-complète et l'ouvre sur ce qui n'est pas lui. C'est à ce prix que peut s'établir chez l'enfant un équilibre à peu près viable entre le sentiment d'exister de manière inconditionnelle (c'est-à-dire comme fin en soi) et l'acceptation des conditions et limites inhérentes à la coexistence.

Grâce à cette brèche ouverte dans le couple qu'il forme avec sa mère, l'enfant laisse pénétrer en lui un monde de perceptions et se livre à diverses explorations. Celles-ci, à leur tour, l'aident à consolider l'équilibre entre l'inconditionnel et le conditionnel. En effet, en s'intéressant gratuitement à une chose à première vue insignifiante, l'enfant vit une expérience heureuse de sa

9. T. Todorov, *La Vie commune*, p. 153.

propre contingence : en portant son attention sur une boîte qu'il ouvre et ferme, en fredonnant une chanson qu'on lui a apprise, en suivant le parcours laborieux d'un scarabée parmi les herbes ou en s'adonnant quelque autre activité plus complexe, l'enfant (ou, pourquoi pas ?, l'adulte) voit le fini réconcilié avec l'inconditionnel. Dans la mesure où il prodigue son intérêt gratuitement et comme par jeu, l'activité à laquelle il se livre soutient le sentiment que lui-même existe de manière inconditionnelle : il n'a pas à se justifier ou à remplir une condition (les activités motrices et perceptives – Aristote l'avait déjà souligné – éveillent et entretiennent la sensation d'exister ; exercer ces activités pour elles-mêmes, c'est donc s'autoriser la jouissance de l'existence comme fin en soi). En outre, tant qu'il se livre avec plaisir à ce genre d'activités, l'enfant fait l'expérience d'une certaine autonomie : il n'est pas suspendu à la reconnaissance attendue d'un autre. Mais en même temps, il s'intéresse à des réalités singulières, finies, contingentes : son activité mentale se plie donc à des conditions spécifiques, qui ne sont pas foncièrement différentes de celles auxquelles on se soumet lorsqu'on travaille.

Le lecteur se demande peut-être en quoi ces considérations touchent à la pluralité des mondes sociaux. La réponse est simple : ce qui vient d'être dit à propos de la première sphère relationnelle mère-enfant vaut également pour toutes les autres sphères d'existence. *Pour que l'atmosphère qui règne à l'intérieur d'une sphère sociale donnée soit respirable, il faut que cette sphère ne soit pas tout, il faut qu'il y soit reconnu que ses membres n'existent pas seulement en elle et par elle.* Quand par exemple un employé déclare qu'« il y a une bonne ambiance » dans l'atelier où il travaille ou que « l'atmosphère est détendue », il veut dire que malgré les conditions contraignantes auxquelles ses collègues et lui sont soumis,

il entretient néanmoins avec eux des formes d'échanges qui leur permettent de sentir qu'ils ne sont pas seulement les rouages d'une machine, mais que le fait d'être là avec les autres constitue également une fin en soi (même si ces échanges se réduisent à quelques plaisanteries lancées à la faveur d'une pause)[10]. Le sentiment d'exister que l'employé éprouve dans ce genre d'occasions n'est pas de même nature que celui qu'il retire de l'exercice de sa compétence ou du maniement ostentatoire de termes techniques. Dans ce dernier cas, en effet, le rapport à la complétude dont il jouit repose sur son identification au « métier » et à l'entreprise. Dans le cas des plaisanteries échangées avec les copains, le sentiment d'exister implique, comme toujours, une forme de rapport à la complétude. Mais ce rapport à la complétude se fonde alors sur l'affirmation que son être est irréductible à sa fonction, ceci grâce au fait que certaines manières d'être informelles qui ont cours à l'extérieur de l'entreprise sont néanmoins pratiquées à l'intérieur de celle-ci, sous une forme limitée et presque symbolique, mais admise par tous. Bien entendu, les managers et les responsables des ressources humaines ont bien compris que cette présence symbolique, à l'intérieur de l'entreprise, de pratiques relationnelles ayant cours à l'extérieur de celle-ci apporte de l'oxygène aux employés. C'est pourquoi, souvent, ils favorisent (voire imposent) certains de ces comportements informels dans l'espoir que les salariés, se sentant davantage exister dans leur lieu de travail, n'y ménageront pas leurs efforts (on peut voir là une manœuvre machiavélique, mais ce n'est pas toujours

10. Sur ce point, on trouvera des observations détaillées dans l'excellent ouvrage de R. Sainsaulieu, *L'Identité au travail*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977.

le cas – après tout, un bon prof n'hésite pas à faire rire ses élèves de temps à autre, et personne ne le lui reproche). Parallèlement à cette forme de l'« esprit maison », il en existe une autre qui se traduit assez fréquemment par l'usage d'un langage professionnel plus ou moins truffé d'américanismes. Ce langage permet à ceux qui l'emploient de se prendre au sérieux, autre manière de pourvoir à leur sentiment d'exister. Et comme tout le monde se croit obligé d'utiliser un tel jargon de peur de passer pour un imbécile ou d'être pris pour quelqu'un qui, en refusant de jouer le jeu, désavoue implicitement ses collègues, on aboutit, dans les cas les plus fâcheux, à de fausses relations informelles mêlées à une vraie langue de bois.

Dans une sphère sociale donnée circulent inévitablement ce qu'on pourrait appeler des « insignes », c'est-à-dire certaines manières de manifester sa valeur aux yeux des autres. Ces insignes sont comparables à la monnaie qui a cours dans un pays : pour être à même de participer aux échanges, il est nécessaire de l'utiliser, donc d'en posséder une certaine provision. Participer à un colloque universitaire offre l'occasion (il y en a évidemment bien d'autres) d'observer ce genre de phénomène. Il s'agit en principe de contribuer à l'avancement du savoir ; cependant, étant donné qu'aucun objectif professionnel ne saurait nous dispenser de soutenir notre sentiment d'exister, il arrive que cet objectif soit parasité par le désir de se faire valoir – l'une des plus fréquentes consistant à glisser ici et là une référence à Hegel, à Lacan, à Lévinas ou à quelque autre autorité à la mode, manière de montrer qu'on dispose d'une confortable réserve de la monnaie la plus appréciée.

Notre désir d'exister nous incite à nous identifier aux insignes qui en imposent dans la sphère sociale où nous désirons le plus

exister (à la « monnaie » qui a cours dans cette sphère). Lorsque nous parlons avec d'autres, ce n'est jamais seulement pour informer ou s'informer, c'est aussi une manière d'avoir une place parmi ces autres, de la garder ou d'en acquérir une meilleure. Ainsi, en dépit de leurs divergences, les membres d'une même sphère relationnelle ont intérêt à soutenir le crédit des insignes qui légitiment leur activité puisqu'ainsi, indirectement, ils soutiennent mutuellement leur être. D'où le fait que le discours qui les lie tend à devenir autoréférentiel (c'est-à-dire à être à lui-même sa propre réalité). Il n'est pas rare que les membres d'un groupe, entraînés par cette propension mimétique, contribuent eux-mêmes à rendre étouffant l'air qu'ils respirent : ils se désintéressent des sphères sociales qui ne révèrent pas leurs propres signes de valeur, de sorte que, sans qu'ils s'en doutent, leur curiosité s'éteint et leurs échanges deviennent stériles.

Cela prouve *a contrario* à quel point il est salutaire pour chaque espace social de reconnaître que *même son insigne majeur* (celui qui soutient sa légitimité) *n'est pas tout*. Il est certes rassurant pour chacun, à l'intérieur d'une certaine sphère, que son appartenance à celle-ci soit reconnue. Et pourtant, il est vital aussi que les membres de cette sphère reconnaissent son droit de ne pas y appartenir entièrement, reconnaissent que son être n'est pas totalement définissable par la place qu'il y occupe.

Il faut bien, nous l'avons vu, que les êtres humains trouvent un compromis entre leur désir de s'affirmer de manière inconditionnelle et le fait que la reconnaissance est inévitablement soumise à conditions. Le compromis qui me semble être le plus viable pourrait se décrire ainsi : j'appartiens à plusieurs sphères relationnelles plus ou moins interconnectées. Dans chacune d'elles, je jouis d'un relatif sentiment d'exister. Celui-ci est lié

au fait que je remplis certaines conditions (je manifeste la manière d'être ou le type d'insigne ayant cours dans telle sphère, je m'intéresse au type de choses auquel s'intéressent les membres de cette sphère). Cependant, chaque sphère, dans la mesure où elle reconnaît qu'elle n'est pas tout, ouvre une porte donnant sur d'autres sphères, où l'on s'intéresse à d'autres choses, où l'on existe et coexiste sur un autre mode, où l'on se valorise selon d'autres critères. Ainsi, même si dans chaque petit monde social je ne puis exister que sur un mode relatif, l'ouverture et la circulation qui me permettent de passer de l'un à l'autre m'apportent tout de même un équivalent symbolique de l'inaccessible existence absolue.

Il est évident, en outre, que certains espaces relationnels ou sociaux nous permettent de jouir d'une plus grande expansion de notre être que d'autres. Un cercle d'amis avec lesquels nous nous exprimons en toute liberté, un lien amoureux où se rencontrent suffisamment d'affinités (dans les deux cas, nous ne sommes pas assujettis à un but extérieur, et chacun reconnaît à l'autre le droit d'exister en tant que fin en soi du moment qu'il n'exerce pas ce droit au détriment des autres). Ou encore toutes les situations dans lesquelles nous entretenons un rapport à l'absolu par fiction ou par jeu interposé (aller au cinéma, pratiquer un art). Mais il est évident aussi que dans notre activité professionnelle nous pouvons trouver des compensations aux contraintes que celle-ci fait peser sur nous, à condition que nos capacités trouvent à s'y exercer et qu'elle nous connecte à un champ social suffisamment large.

Certaines sphères sont censées apporter à leurs membres une véritable relation à l'absolu. Ainsi, le chrétien qui assiste à la messe dominicale participe à une réaffirmation du caractère

absolu de sa propre personne en tant que le sacrifice du Christ la relie à Dieu. Le rituel de la messe revendique explicitement sa valeur suréminente quant à l'accomplissement de l'être humain. Toutefois, en pratique, il n'exerce pas sur les autres sphères un pouvoir totalitaire et il accepte – tacitement, bien sûr – de n'être qu'un espace social parmi d'autres. Ceci se traduit par le fait qu'à peine sortis de la messe, bon nombre de fidèles se rendent chez le pâtissier où ils achètent les gâteaux qui agrémenteront le repas du dimanche. Ainsi, à la sphère rituelle dans laquelle la messe prend une valeur absolue en succède une autre (le repas familial) dans lequel ont cours d'autres manières d'être et de parler. Les exhortations du sermon, si impressionnants qu'en aient été les accents et si grande qu'ait été la ferveur des fidèles, se trouvent ainsi ramenées du superlatif au comparatif. C'est cette acceptation tacite de la pluralité des sphères d'existence qui fait qu'un croyant, si profonde que soit sa foi, n'est pas pour autant un fou ni un fanatique : il sait « faire la part de choses ». On pourrait aussi bien prendre l'exemple d'étudiants qui, sous prétexte de « faire de la théorie », se grisent de discours fumeux : du moment qu'ils n'en usent que dans certaines sphères de leur existence, ils continuent à « faire la part des choses » ; leur discours ressemble peut-être à un délire, mais il ne sont pas fous.

En somme, la condition humaine ne nous permet de vivre le caractère absolu de notre être que sur un mode symbolique.

Énonciation et pratiques relationnelles

Le bébé devient une personne en participant à des séquences d'interaction. La tétée, le biberon, les soins corporels s'organisent

selon un certain scénario et se répètent, formant ainsi une durée vécue à deux, une action conjointe plus ou moins harmonieuse, comme lorsqu'un couple danse un tango. À l'intérieur de ces scénarios relationnels, de ces emplois du temps partagé interviennent des paroles, qui y jouent un rôle de plus en plus important à mesure que l'enfant apprend lui-même à parler. Participer à une interaction verbale ne requiert pas seulement une compétence linguistique (choix des mots, agencement d'une phrase, etc.), mais aussi l'assimilation des différentes représentations dans le cadre desquelles les paroles prononcées prennent leur sens. Si par exemple on dit à l'enfant : « Attention au courant », l'enfant, selon les cas, doit mettre l'énoncé en relation avec la rivière dans laquelle il se baigne ou la prise électrique dont il s'approche. Entre le mot « courant » et son environnement perceptif s'intercalent ainsi certaines représentations (celle du mouvement de l'eau ou celle d'un fluide invisible et dangereux) qui correspondent plus ou moins aux représentations que la personne qui lui parle a présentes à l'esprit. Mais je n'entre pas dans le détail des différentes catégories de représentations qu'il est nécessaire de partager avec l'interlocuteur pour comprendre ce dont il parle, le lien de ses paroles avec ce qui précède, le fil conducteur de ses propos, les expressions imagées qu'il emploie ou les lieux communs que ses paroles présupposent. En effet, ce qui m'intéresse ici, c'est ceci : comprendre les paroles qui me sont adressées, ce n'est pas seulement comprendre l'énoncé. En effet, formulé dans une situation donnée, un énoncé est beaucoup plus chargé de sens que s'il était imprimé dans un livre, car il joue un rôle actif dans la conjoncture relationnelle qui me lie à mon interlocuteur. Outre l'énoncé, il est donc nécessaire de comprendre l'énonciation, c'est-à-dire d'identifier la nature

de l'acte relationnel auquel se livre mon interlocuteur en prononçant telles paroles. Lorsque, par exemple, ayant croisé par hasard dans la rue un ami que je n'avais pas vu depuis longtemps et ayant échangé avec lui quelques menus propos, celui-ci me dit : « Ça m'a fait plaisir de te voir », je dois comprendre que cet ami me signale par là que l'entretien touche à sa fin (mais c'est là un exemple trop simple : les implications des paroles que nous prononçons sont généralement plus complexes, au point que certaines d'entre elles nous échappent). Les actes relationnels peuvent être véhiculés par des paroles, des intonations, des mouvements du corps, des gestes, des regards ou des modifications infimes et fugitives de l'expression du visage. Pour réagir adéquatement à ces comportements relationnels, il est nécessaire de partager avec l'interlocuteur la représentation d'un même scénario (le scénario sur lequel se fonde la séquence d'interaction que l'on est en train de vivre). C'est ici que nous en revenons à la pluralité des sphères sociales.

Nous assimilons (généralement sans qu'on nous les enseigne) toute une série de scénarios relationnels, chacun d'eux correspondant à la sphère dans laquelle il est valide. Nous n'apprenons pas à manier le langage en fonction de critères purement informationnels (c'est-à-dire en fonction du vrai et du faux), mais dans le contexte de séquences d'interactions qui sont autant de formes de coexistence. Dans celles-ci, il est donc avant tout question, pour ceux qui y participent, d'entretenir un certain degré d'existence psychique et d'éviter ce qui leur infligerait un moins-être. Ainsi, notre comportement, même lorsqu'il s'agit de quelque chose d'aussi banal que de s'adresser à des collègues, d'aller au restaurant ou de faire une promenade avec ses enfants, implique un apprentissage qui n'est pas réductible à un savoir-

faire puisqu'il consiste aussi à assimiler des manières d'être, c'est-à-dire des manières d'exister et de coexister dans une durée vécue à plusieurs, de s'ajuster à différentes conjonctures relationnelles en se repérant intuitivement dans le cours plus ou moins rituel ou imprévu selon lequel chacune d'elles se déroule.

Lorsqu'on s'interroge sur les processus qui interviennent dans la production et le maintien de l'existence psychique, c'est donc une simplification excessive de les réduire à la reconnaissance – reconnaissance désirée par une personne, et accordée (ou refusée) à celle-ci par une autre personne. Certes, chacun de nous est animé du désir d'être reconnu, c'est-à-dire d'exister dans l'esprit des autres (de compter à leurs yeux) et il est certain que nous ne pouvons nous sentir exister sans exister aussi dans l'esprit de plusieurs autres personnes[11]. Mais cela ne prouve pas que la reconnaissance *suffise* à soutenir notre sentiment d'exister. En outre, reconnaître quelqu'un n'est pas un acte qui dépend seulement de celui qui l'effectue, contrairement à ce que nous encourage à croire notre volontarisme moral : pour coexister avec les autres, il suffirait de les reconnaître, c'est-à-dire de leur adresser, par un effet de notre altruisme, un signe de reconnaissance.

En pratique, les choses ne se passent pas ainsi. Cela ne veut pas dire que nous sommes affreusement intéressés, cela signifie seulement qu'exister pour quelqu'un d'autre, c'est occuper une certaine place par rapport à lui, ce qui, à son tour, implique un

11. Ceci a été bien mis en valeur par T. Todorov dans *La Vie commune*, Seuil, 1995. Nathalie Heinich a poursuivi cette exploration de la reconnaissance dans *L'Épreuve de la grandeur. Prix littéraires et reconnaissance*, La Découverte, 1999, II^e^ partie.

ensemble de réalités qui font lien entre ces deux places (une structure sociale et sa continuité dans le temps, des activités communes ou complémentaires, des manières de se valoriser, des centres d'intérêt partagés, etc.). Pour que la reconnaissance que m'accorde l'autre soutienne mon sentiment d'exister autrement que de façon illusoire et passagère, il faut qu'elle ne soit pas seulement morale ; il faut qu'elle émane d'un fonds commun de références partagées et d'un enracinement dans un même monde social – tout un ensemble qui constitue ce qu'on pourrait appeler un cadre de coexistence, qui ne dépend ni de l'autre ni de moi. Exister, ce n'est donc pas seulement compter aux yeux des autres, c'est se sentir vivre dans le même monde qu'eux. L'ethnologue, par exemple, compte aux yeux des membres de la tribu qu'il est venu étudier, il suscite leur intérêt et pourtant, comme il le note parfois dans son journal, ne partageant pas leur manière d'être, il se sent déprimé[12]. Dans ces conditions, il est clair que la bonne volonté, la tolérance et la reconnaissance des identités ne surmontent jamais qu'en partie la pluralité des cadres de coexistence (ou si l'on veut, de la pluralité des mondes humains).

De plus, désirer occuper une place dans l'esprit des autres, ce n'est pas toujours – tant s'en faut – être animé d'un esprit pacifique et faire appel à leur bienveillance. Exercer son pouvoir sur quelqu'un, lui infliger des souffrances constitue une manière de se faire reconnaître de lui. Comparée à la demande d'amour,

12. Ainsi, B. Malinowski lorsqu'il écrit le 27 décembre 1917 : « Je vois la vie des indigènes comme entièrement dénuée d'intérêt ; comme quelque chose qui m'est aussi étranger que la vie d'un chien. » (*Journal d'ethnographe*, Seuil, 1985, p. 172. Voir également Nigel Barley, *Un anthropologue en déroute*, Petite bibliothèque Payot, 2001.

la méchanceté présente à cet égard un immense avantage : elle permet de se faire reconnaître de force, sans plus dépendre d'un assentiment donné ou refusé par l'autre[13].

Revenons à notre point de départ : l'intériorisation par l'enfant d'un éventail de scénarios relationnels qui lui permet de ne pas rester prisonnier du clivage familier/étranger, de diversifier les relations qu'il a avec les autres selon la place qu'il occupe par rapport à eux et, ainsi, de prendre pied dans différents petits mondes sociaux. Ces scénarios que nous partageons avec les autres ne constituent pas seulement une médiation entre eux et nous, mais aussi l'assurance que le monde ne va pas s'écrouler d'un moment à l'autre, et par conséquent la garantie du maintien de notre existence dans la durée. Rien n'est plus angoissant en effet que de se trouver pris dans une interaction dont il apparaît brusquement qu'elle ne relève aucunement du scénario partagé auquel, jusqu'alors, elle semblait se conformer. Lorsque nous vivons ce genre de situation, ce n'est pas seulement l'imprévu qui nous angoisse (un événement imprévu n'échappe pas nécessairement à tout scénario concevable), c'est plus précisément le fait que nous voyons se briser la continuité d'un cadre de coexistence, ce qui produit en nous un sentiment de malaise, voire de destruction. Ainsi, par exemple, lorsque nous nous rendons compte au cours d'une conversation que nous venons de faire une gaffe irrattrapable. Ou lorsque notre interlocuteur dont nous croyions savoir qui il est, son comportement dont nous croyions saisir le sens se révèlent tout à coup impossibles

13. Je me suis efforcé d'explorer dans *La Méchanceté* cette forme violente du désir de reconnaissance dans laquelle on tend vers une affirmation inconditionnelle de soi, non pas seulement symboliquement, mais réellement.

à situer pour nous[14]. En pareil cas, le fait d'être pris dans un réel qui n'entre dans aucun des scénarios relationnels que nous avons intériorisés peut nous plonger dans une sorte d'anéantissement psychique.

Ajoutons pour finir que la garantie de continuité qui est nécessaire à notre existence psychique ne nous est pas seulement apportée par l'intériorisation de scénarios relationnels partagés, mais plus largement par toutes les institutions (politiques, juridiques, éducatives, commerciales, etc.) qui contribuent elles aussi à inscrire les comportements humains dans un cadre suffisamment stable pour qu'un fil conducteur menant de « maintenant » à « plus tard » reste pensable. Si ce cadre (cet ordre symbolique) soutient notre existence psychique, il soutient aussi, indirectement, notre existence matérielle : l'activité économique, étant elle aussi une forme d'interaction humaine, ne saurait s'organiser et se développer en l'absence d'un tel cadre.

Des expressions telles que « la cellule familiale » ou « la famille est la cellule de la société » nous encouragent à penser que la famille constitue une unité naturelle. Mais en réalité, comme toutes les autres sphères relationnelles, la famille ne présente qu'une unité très relative. D'abord parce que la famille, dans la mesure où elle apporte un cadre à la reproduction, se fonde sur la différence des sexes et des générations. Ensuite parce qu'elle implique deux types de liens : liens de sang et liens d'alliance. Enfin parce que même dans les sociétés qui ne pratiquent pas le culte des ancêtres, la famille ne compte pas seulement des

14. J'ai analysé en détail des exemples précis de rupture dans la continuité du sentiment d'exister/coexister dans « Le terrain d'entente » et « Un jeu diabolique. Le terrain d'entente, suite », *Le Gré des langues*, respectivement n°4, 1992 et n°7, 1994, ainsi que dans « Une manière d'être à plusieurs », *La Conversation*, ouvrage collectif, Autrement, 1999.

vivants mais aussi des morts. Ainsi, la sphère familiale se compose nécessairement d'éléments qui appartiennent en même temps à d'autres sphères (le temps de l'enfance et celui de la vieillesse, le monde des hommes et celui des femmes, le monde des morts, le côté des consanguins, le côté des alliés), sans parler des disparités accidentelles (différences de classe sociale, de religion, de race, de culture).

On pourrait comparer l'apparente unité de chaque sphère sociale à l'image que nous offre un kaléidoscope : les différents petits morceaux de verre coloré semblent liés les uns aux autres au sein du motif qu'ils forment. Mais si nous tournons légèrement le kaléidoscope, nous constatons que certains morceaux de verre disparaissent, que d'autres apparaissent et que d'autres encore restent visibles tout en ayant changé de place. Le tout forme une nouvelle configuration, qui offre autant d'unité apparente que la précédente. Le mouvement imprimé au kaléidoscope produit un effet comparable à celui des recompositions qui affectent une famille : les parents se séparent, se remarient, les grands parents meurent, les enfants grandissent, se lient à des camarades de leur âge ou quittent définitivement le foyer.

On n'appartient donc jamais totalement à sa famille. Et jamais totalement à son entreprise, jamais totalement à sa nation. C'est pourquoi, si forte que soit la cohésion d'un groupe, on s'y heurte toujours à une certaine disparité. C'est sans doute ce qui fait la dimension politique (au sens large du terme) inhérente à toute société humaine : une forme d'unification ou de dénominateur commun s'y trouve inévitablement en tension avec d'autres formes de liaisons potentielles ou actuelles. Impossible de parvenir à la domination exclusive d'une forme d'unification, d'un grand Tout marchant comme un seul homme (à s'en approcher,

un pouvoir totalitaire sape les bases mêmes de la vie sociale). On ne peut cependant pas non plus, sous prétexte qu'instaurer ou maintenir un réseau unificateur entraîne inévitablement des tensions, renoncer à instaurer ou à maintenir un dénominateur commun (une désintégration sans frein détruirait elle aussi la vie sociale). Avoir le sens du politique, c'est accepter la nécessité d'avoir à lutter sans cesse contre la disparité humaine, tout en ne croyant pas pour autant en une « solution » qui y mettrait fin.

Le fait qu'aucun de nous n'appartient à une seule sphère relationnelle entraîne une autre conséquence (au niveau individuel cette fois) : c'est que personne ne peut combler personne. Je me sens être moi-même dans ma relation avec cet ami que je connais depuis le lycée, avec cet autre ami rencontré des années plus tard, avec tel ou tel collègue, avec mes enfants, avec ma maîtresse, etc. Et pourtant, avec chacune de ces personnes, ce n'est pas de la même manière que je suis moi. Je m'accomplis donc grâce à cette circulation, au prix du manque qui l'accompagne comme son ombre. Le moi total, le moi indivis (ou, ce qui revient au même, le moi dont les différents versants s'additionneraient sans perte) n'est qu'un rêve.

Parmi les formes d'existence entre lesquelles nous effectuons des allers et retours, il en est auxquelles nous revenons chaque jour (notre vie professionnelle) et d'autres qui constituent une parenthèse passagère. C'est ainsi, par exemple, qu'ayant mis à profit les vacances pour refaire ma cuisine, je me suis trouvé plongé dans un nouvel univers : déblaiement des gravats, enduit de rebouchage ou de lissage, enduit gras, ponçage, choix des carreaux, comment les couper ? comment les poser ?, choix d'un évier, où l'acheter ? Transport, pose, plomberie d'alimentation,

tuyauterie en plastic pour l'évacuation, conversations avec des fournisseurs, avec des amis bricoleurs, etc. Mes préoccupations « intellectuelles » n'ont pas tardé à s'estomper au profit de ma nouvelle activité. Il était troublant pour moi de constater à quel point je vivais désormais en symbiose avec ce petit univers. Le travail manuel – on ne le dira jamais assez – requiert en permanence une activité mentale, et celle-ci m'absorbait autant que le faisaient d'ordinaire mes activités de recherche. La rénovation de ma cuisine prenait possession de moi aussi complètement que la rédaction d'un article ou d'un livre ! Il était encore plus troublant de constater que la circulation qui s'était établie entre mon esprit et tout un ensemble de données techniques, utilitaires, esthétiques et humaines constituait une manière d'exister dans laquelle je trouvais mon assiette, comme si c'était moi, alors que ce « moi » n'avait pas grand-chose à voir avec le « moi » correspondant à mon activité professionnelle. Cette incursion passagère dans un univers dans lequel se tisse le « moi » de nombre de mes semblables m'invitait à reconnaître que ceux-ci peuvent y trouver une forme de réalisation satisfaisante, même si elle est tout à fait étrangère à l'activité qui reste pour moi essentielle.

Parmi les expériences qui ébranlent l'idée réconfortante d'un « moi » intérieur fondé sur un noyau permanent et substantiel, il faut placer, évidemment, notre passage par les différentes sphères d'existence qui jalonnent l'aller sans retour qui nous conduit de la naissance à la mort. Dans *Nord perdu*, Nancy Huston constate que les souvenirs de sa jeunesse canadienne ne sont ranimés par rien dans sa vie française. Ce passé, que pourtant elle a réellement vécu, s'est éloigné d'elle comme un wagon qui se serait détaché du train de sa vie présente : la « Nancy » des

souvenirs canadiens, « je ne la reconnais plus comme étant « moi » » [15]. Elle évoque aussi d'autres souvenirs qui, au contraire, continuent de s'accrocher à elle, un peu comme le membre amputé qu'un mutilé continue à sentir tout en sachant pourtant qu'il l'a perdu. Il m'arrive de revenir, pour quelques jours, dans cette ville de Bretagne que j'ai évoquée dans le *Prologue*, et cette expérience suscite en moi des réflexions comparables. Je retrouve les rues et les paysages que j'ai connus dans mes jeunes années. Mon propre fantôme me hante et éveille en moi des sentiments contradictoires. Désirant retrouver ce que j'ai aimé et acceptant mal de perdre une partie de moi-même, je vais à la rencontre de mon ombre. Et pourtant, en même temps, je prends congé d'elle, ou plutôt, je constate que nous nous sommes définitivement quittés. Car ce qui, de mon enfance, se prolonge encore dans le décor que j'ai sous les yeux ne parvient plus à revivre en moi. Ces rues, ces maisons, ce bord de mer si familiers m'évoquent un « moi » qui est mort. Ce qui fait ma vie aujourd'hui n'est plus compatible avec le genre de relations que j'entretenais dans cette ville, avec les occupations que j'y avais, avec l'horizon dans lequel s'inscrivaient autrefois mes désirs. Le passé et le présent étant devenus étrangers l'un à l'autre, si cet ancien monde revivait, il ne pourrait qu'entrer en lutte avec mon univers présent, et peut-être même l'empoisonner. Quelque chose me dit alors qu'« Un tiens vaut mieux que deux tu l'as eu » – une sagesse qui manque sans doute de grandeur, mais qui aide à vieillir. Par exemple lorsque, apercevant dans un miroir nos rides et nos cheveux gris, nous envions les jeunes gens : nous en prenons notre parti (dans une certaine mesure)

15. N. Huston, *Nord perdu*, Actes Sud, 1999, p. 99-100.

en reconnaissant que, de toute façon, nous n'appartenons plus à la même sphère qu'eux, que leurs préoccupations, leurs conversations et leurs modes de relation ne sont plus les nôtres, et en nous disant que, comme on ne peut pas vivre dans deux mondes à fois, il vaut mieux tirer parti du lot qui nous échoit plutôt que de laisser ce que nous fûmes déprécier ce que nous sommes.

(En relisant ce fragment, je suis frappé par l'évidence et la banalité des notations qui le composent, alors que, curieusement, j'ai mis longtemps à les mûrir et à les concevoir à peu près clairement.)

Identité et expérience de la disparité

La notion d'identité est trop souvent utilisée comme si elle allait de soi et ne demandait pas à être analysée et définie. Elle recouvre en fait trois concepts différents : la « mêmeté », la valeur différentielle, et ce qui soutient l'existence de soi.

– L'identité au sens de « mêmeté » (*sameness*) passe d'abord, nous l'avons vu, par le don d'un lieu d'être et par une inscription dans un ensemble de coordonnées symboliques (à commencer par des relations de parenté). Elle implique des processus d'identification (reconnaissance des visages, papiers d'identité, etc.). Ces processus s'appuient également sur des liens vécus entre nous et d'autres qui, par la continuité de leur comportement à notre égard, renforcent le sentiment que nous avons de rester le même ; et, bien sûr, sur la mémoire que nous gardons de notre passé.

– L'identité au sens de valeur différentielle est celle dont on parle le plus fréquemment. On dira par exemple d'une minorité

donnée qu'elle cherche à « faire reconnaître son identité ». Le terme de reconnaissance, ici, ne renvoie pas seulement à un processus d'identification, mais aussi et surtout à une prise en considération, une attribution de valeur.

– Le troisième sens de la notion d'identité – ce qui soutient l'existence de soi – est rarement examiné en lui-même : on s'attache généralement moins à la manière dont ce soutien se produit et s'entretient qu'à la question de savoir si une identité est reconnue ou non. Ainsi lorsque – toujours à propos d'une minorité – on se soucie de sa culture. Une culture vivante confère à ceux qui l'assimilent une sorte de substance et remédie ainsi au peu d'être qui, autrement, serait leur lot. Toutefois, on se focalise généralement moins sur cette fonction de la culture (pourtant fondamentale) que sur son rôle de blason ou d'image de marque, qui consiste à rendre manifeste la spécificité d'un groupe aux yeux d'autres groupes. La culture est alors regardée comme un signe de valeur qui engage dans la lutte pour la reconnaissance. Dans cette perspective, si l'on cherche encore à soutenir l'existence de soi, ce n'est plus tant grâce à l'intériorisation de sa propre culture que par la reconnaissance de celle-ci par les autres. Il y a dans cette conception une certaine complaisance narcissique que l'on pourrait exprimer ainsi : si j'ai besoin d'une culture, ce n'est pas parce que sans elle je n'ai pas d'existence, car il va de soi que j'existe ; seulement, cette existence de fait doit être reconnue en droit, c'est pourquoi je me manifeste aux autres sous les espèces de mon « identité » (ma culture-blason) afin qu'en en reconnaissant la valeur, ils prennent acte de mon existence.

Une telle problématique a le défaut de faire passer au second plan le rôle fondamental de toute culture (soutenir l'existence

de ceux qui y appartiennent en les aidant à prendre consistance). En outre, faisant de la lutte pour la reconnaissance une question de droit, elle néglige l'analyse des enjeux qui s'y attachent en fait : elle préconise ce qui doit être sans avoir pris la mesure de ce qui est. On aimerait que la bonne volonté, l'ouverture d'esprit et la discussion rationnelle suffisent à mettre un terme aux luttes pour la reconnaissance, malheureusement ce n'est pas le cas. Le désir d'exister aux yeux des autres est en son fond, nous l'avons vu, un désir absolu – le désir d'être reconnu de manière inconditionnelle et non pas seulement relative. En d'autres termes, se manifester aux yeux des autres, c'est prétendre à un certain rapport à la complétude. Or, pour que cette demande soit recevable (et même, tout simplement, intelligible), il faut qu'elle soit formulée dans la « monnaie » qui a cours chez ceux auxquels on s'adresse. Par exemple, pour être admis dans une discussion, il faut y intervenir en disant quelque chose de pertinent (c'est-à-dire quelque chose qui y soit reçu comme pertinent) ; pour cela, il est nécessaire d'avoir assimilé et admis le type de discours qui est valorisé dans cette discussion. Ainsi, pour être reconnu, pour avoir sa place parmi les autres, il faut déjà avoir plus ou moins intériorisé le monde de ce qui compte à leurs yeux.

Ou bien je m'intègre sans difficultés car je partage suffisamment les manières d'être ou les références en vigueur et j'ai suffisamment intégré les insignes qui sont appréciés dans la sphère sociale où il est question pour moi d'exister.

Ou bien cette intégration est problématique, car l'univers mental que j'ai intériorisé, les manières d'être que j'ai assimilées et les insignes dont je puis faire montre ne correspondent pas à ceux qui ont cours dans cette sphère.

Devant cette difficulté s'ouvre une nouvelle alternative :

Ou bien je ne suis pas tenu de vivre dans cette sphère, auquel cas, tout simplement, je l'évite, je garde mes distances afin de ne pas me trouver dans une situation gênante ou humiliante.

Ou bien je ne puis éviter cette situation problématique. Si l'appropriation des insignes requis me paraît à la fois désirable et possible, j'essaie alors d'acquérir ce qui me fait défaut. Dans le cas contraire, il me reste à déprécier ce qui me déprécie.

Les rescapés du goulag l'ont souvent souligné : être forcé de vivre en permanence avec les autres est un supplice. Pour qu'une société soit vivable, il faut qu'elle offre aux individus et aux groupes qui la composent aussi bien des occasions de se côtoyer que des possibilités de s'éviter. Même lorsqu'il s'agit de personnes que nous aimons, nous éprouvons le besoin de n'être pas continuellement en contact direct avec elles. À plus forte raison nous est-il nécessaire de mettre une distance matérielle ou symbolique entre nous et les gens « qui ne sont pas notre genre » (ils sont bien plus nombreux que ceux dont nous nous sentons proches). Sans quoi, la vie nous devenant insupportable, nous aurions vite fait de nous montrer agressifs ou même violents.

Toutefois, personne n'est libre de ne fréquenter que des personnes de son choix. C'est vrai à l'intérieur de chaque famille (les enfants qui se plaignent de n'avoir pas choisi leurs parents oublient que ceux-ci n'ont pas davantage choisi leurs enfants). C'est vrai aussi dans la vie professionnelle. On croit parfois qu'il suffit de se représenter les relations de complémentarité qui existent entre le rôle qu'on remplit et celui des autres pour être à même de vivre en harmonie avec eux. Cela permet de s'imaginer, comme se plût à le faire George Herbert Mead, que « la relation entre les organismes individuels et le tout social dont

ils font partie est analogue à celle qui existe entre les cellules individuelles d'un organisme et l'organisme pris dans sa totalité » et que chaque individu porte en lui la représentation du tout social de la même façon que « dans l'univers leibnizien, chaque monade reflète une perspective différente de cet univers »[16]. Mais pour qu'une telle harmonie soit possible, il faudrait que, conformément à un vieux rêve, notre pensée ait le pouvoir de maîtriser ce que nous sommes, que le sujet existant se trouve enchâssé dans le sujet connaissant et non l'inverse. En réalité, comme le sait d'expérience toute personne qui a travaillé dans une organisation, le fait que chacun se représente la complémentarité des différentes fonctions (hiérarchiques, techniques, commerciales, administratives, etc.) est certes une bonne chose, mais cela ne suffit aucunement à créer l'harmonie. En effet, si cohérente que soit une entreprise, elle n'en constitue pas moins, si on la considère du point de vue de ceux qui y vivent, un assemblage de différentes sphères d'existence plus ou moins compatibles entre elles. Cols blancs et cols bleus sont interdépendants ; ce sont pourtant deux sphères d'existence qui se repoussent l'une l'autre. Les rapports de force qui se jouent dans l'entreprise ne s'expliquent pas seulement par les conflits d'intérêts matériels et économiques, mais aussi par le fait que pour chacun des membres de l'entreprise, celle-ci constitue un lieu où il s'agit d'exister. Si l'on veut comprendre ces rapports de force, il est donc nécessaire de prendre en considération la pluralité des sphères d'existence et des insignes.

Le seul fait qu'existent d'autres insignes que ceux sur lesquels j'indexe le sentiment de ma propre valeur suffit à relativiser ceux

16. G. H. Mead, *L'Esprit, le soi et la société,* (1934), PUF, 1963, p. 139, note 1 et p. 171.

que j'ai intériorisés, donc à en diminuer la valeur. De plus, comme Bourdieu l'a souvent souligné, dans l'affrontement entre les différents insignes, entre les différentes « monnaies », certaines sont dominées par d'autres. J'étais ouvrier, je suis promu agent de maîtrise ; ce ne sont pas seulement mes fonctions et mon salaire qui ont changé : ont changé du même coup ceux avec qui et par rapport à qui il s'agit désormais d'exister, donc aussi les manières de dire et de faire qui entretiennent le contact avec les autres et auxquelles s'accroche le sentiment de ma valeur. C'est là une difficulté, mais je suis porté à la surmonter dans la mesure où ma nouvelle sphère relationnelle est pour moi synonyme de plus-être. Ce plus-être, toutefois, ne constitue pas un bénéfice net, car la sphère hiérarchique à laquelle je suis appelé à m'intégrer déprécie celle dont je suis issu et, en quelque sorte, me place en porte à faux avec elle.

Supposons maintenant que je sois un cadre commercial. J'ai affaire, bien sûr, à la clientèle, mais aussi aux techniciens et ingénieurs qui conçoivent le produit que je vends et gèrent sa fabrication. Avec ces derniers, le rapport de forces économique joue en ma faveur : la finalité de l'entreprise étant de vendre, les impératifs que je fais valoir à leurs yeux ont la préséance sur ceux qu'ils m'opposent. Toutefois, mes interlocuteurs me tiennent un langage dont la technicité est nettement plus impressionnante que celle dont un agent commercial peut faire preuve. À cet égard, le rapport de forces est donc en ma défaveur, d'où les efforts que je déploie pour me défendre et rivaliser en puisant dans le langage du *business* des termes jouissant d'un certain prestige. D'où également ma propension, à laquelle je donne libre cours lorsque je bavarde avec mes collègues commerciaux, à déprécier ceux qui me déprécient, par exemple en déplorant

l'étroitesse de vue de ces techniciens et ingénieurs qui « n'arrivent pas à comprendre que… ».

On pourrait décrire d'une manière comparable les rapports de force existentiels que l'on peut observer dans d'autres types de relations obligées entre mondes différents : relations entre hommes et femmes, entre personnes de classe sociale différente, entre races. La dualité des genres limite la valeur des insignes masculins comme des insignes féminins, obligeant chacun d'eux à n'être pas tout. « Reconnaître l'autre » ne suffit pas à dissiper tout rapport de forces.

C'est ce que notait déjà Octave Mannoni lorsqu'il critiquait l'idée selon laquelle il suffirait que les Blancs dépassent leurs préjugés raciaux pour qu'ils s'entendent bien avec les Africains. Comme le dit Mannoni, « c'est insulter quelqu'un que de l'aimer par pure charité »[17]. Une décision morale, une volonté de justice et d'égalité ne suffisent pas à faire que l'on s'apprécie mutuellement. Il faut *en plus* que s'établisse un terrain d'entente : des manières d'êtres compatibles, une « monnaie » commune, des choses à faire ensemble. S'imaginer qu'une éducation morale généralisée permettrait d'« éradiquer le racisme », c'est oublier que les relations entre les êtres humains ne dépendent pas seulement d'eux, mais aussi de l'ensemble des médiations sur la base desquelles ils sont en rapport les uns avec les autres[18].

Un dernier exemple permettra de souligner encore une fois le fait que les tensions résultant de la disparité des insignes et des manières d'être, bien que généralement associées à des rapports

17. O. Mannoni, « The Decolonisation of myself », dans *Clefs pour l'imaginaire*, Seuil, « Points », 1985, p. 295-296.
18. Sur ce point, je me permets de renvoyer au numéro de *Communications* consacré à « L'idéal éducatif », que j'ai dirigé avec Jean-Marie Schaeffer (n°72, 2002).

de force économiques, sont irréductibles à ceux-ci. Les États-Unis, on le sait, conduisent leur politique étrangère sur la base de leurs intérêts économiques et stratégiques. Paul Valéry dit quelque part que toute politique, même médiocre, suppose une certaine conception de l'être humain. Effectivement, privilégier telle catégorie d'intérêts dans ses rapports avec les autres revient à admettre implicitement que ces autres réagiront à cette politique sur la base d'intérêts du même type. Ainsi croit-on être simplement réaliste alors que, sans le savoir, on s'est appuyé sur certains présupposés. Il arrive que les réactions suscitées par cette politique « réaliste » ne confirment pas les présupposés que celle-ci tient pour acquis. Le ressentiment assez largement exprimé de par le monde à l'égard des États-Unis s'explique sans doute pour une large part comme un effet en retour de leur puissance. Toutefois, un fait cadre mal avec cette explication : cette réaction agressive à l'égard de l'Amérique (et d'une manière plus générale à l'égard de l'Occident) est soutenue et encouragée par l'Islam wahabite dont le foyer se situe en Arabie saoudite, c'est-à-dire dans un pays non-occidental qui tire d'énormes bénéfices de l'économie occidentale. Dans ce cas précis, on constate que l'accès aux richesses et au mode de vie occidental, loin de susciter le ralliement à ses insignes et à ses manières d'être, provoque au contraire une forte réaction de rejet. Pourquoi ? Juger cette réaction « irrationnelle » ou « obscurantiste » ne constitue pas une explication. Car des gens qui savent parfaitement manier les technologies et les procédures financières occidentales ne sont pas plus irrationnels que nous. Et à supposer que l'on doive qualifier de « rétrogrades » leurs convictions en matière de religion et leur conception de l'ordre dans les rapports humains, c'est précisément cette réaction « rétrograde »

dont il s'agit de rendre compte. Celle-ci tient certainement à de nombreux facteurs (l'histoire de l'Islam, celle des partis politiques arabes, les soutiens indirects apportés par l'Occident à une radicalisation religieuse, le conflit israélo-palestinien, etc.). Cependant, ces facteurs ne doivent pas nous faire oublier qu'il s'agit là d'une réaction de contre-légitimation, c'est-à-dire une réaction qui consiste à déprécier ce par quoi on se sent déprécié, à combattre ce qui va à l'encontre d'une certaine manière de se sentir exister. Non content de répandre de par le monde son système économique, l'Occident brandit l'étendard de ses valeurs (démocratie, sécularisation, émancipation des femmes) et demande qu'on y fasse allégeance, convaincu que sa conception de l'ordre humain et de la valeur de soi, étant la meilleure, ne peut qu'apporter un plus-être à ceux à qui elle est offerte. Mais pour ceux dont les manières d'être se sont constituées à partir d'une autre mise en forme des rapports humains, elle-même liée à une autre forme de légitimation de l'autorité, cette conception, au contraire, dégrade la valeur de leurs insignes et par conséquent leur inflige un moins-être. Or – c'est une loi de fer de l'économie psychique – personne ne peut subir un moins-être sans en chercher réparation.

Conclusion

« *No man is an island* », écrivait le poète anglais John Donne. La conduite de la vie, la recherche de la sagesse, de la vie bonne et du contentement passent par un retour sur soi, un travail sur soi, mais cet effort personnel implique lui-même une réflexion sur les relations entre soi et les autres. Or, celles-ci ne sont que partiellement modifiables par la volonté individuelle. L'idéologie moderne, en nous invitant à développer notre autonomie personnelle, nous porte souvent à en surestimer le pouvoir. La sagesse stoïcienne, dans la mesure où elle vise à une souveraineté individuelle (ne pas dépendre de ce qui ne dépend pas de soi), témoigne d'une infatuation fort peu raisonnable, de même que la prétention de « penser par soi-même », inlassablement célébrée par la langue de bois de la philosophie. Je me suis proposé, dans ce livre, d'interroger et de renouveler la conception de l'être humain et de la société encore couramment admise. Du moins de commencer à le faire.

C'est un chantier à poursuivre, notamment du côté de ce qu'on pourrait appeler une philosophie sociale : une meilleure connaissance du fait que chacun de nous existe au sein d'une pluralité d'humains, une meilleure connaissance du fait que

les hommes, comme les autres animaux, existent en nombre, et des effets de cette pluralité.

Il ne suffit donc pas, pour l'intellectuel ou le philosophe, d'assumer un « rôle critique ». Comme le souligne Michel Winock dans les dernières pages de son étude sur *Le Siècle des intellectuels*[1], ceux-ci ne doivent pas se contenter de prendre le relais de la classe sacerdotale en jouant le rôle d'un contre-pouvoir spirituel. Pour être utiles à ceux qui agissent, il leur faut également mobiliser des savoirs élaborés sur la base de compétences spécifiques. Il leur faut résister à la tentation de se complaire dans une posture de « magistère spirituel », comme on disait à l'époque romantique, et de faire malgré eux le jeu des forces qu'ils prétendent combattre. Comme le rappelle justement Jacques Bouveresse, « une société qui accorde aussi peu d'importance, en pratique, aux idées et aux idéaux a d'autant plus besoin de professionnels des grandes idées qui lui permettent de continuer à être idéaliste, en quelque sorte par délégation » (à ce propos, Bouveresse cite Musil : « Aujourd'hui, si tout le monde est autorisé à agir en commerçant, une vieille tradition exige que l'on parle en idéaliste »)[2].

Entre le sens moral et l'action doit donc s'intercaler un travail spécifique de connaissance de la réalité et d'élaboration d'une philosophie sociale. Tâche d'autant plus indispensable que l'hégémonie du discours économique se fonde sur une anthropologie aujourd'hui dépassée. Pour faire progresser nos connaissances sur l'homme et la société, les bons sentiments humanistes

1. Seuil, 1997, p. 618-619.
2. *Le Philosophe et le réel*, entretiens avec Jacques Rosat, Hachette, « Pluriel », 2000, p. 236 et p. 10. La citation de Musil est extraite de *L'Homme sans qualités*, Seuil, 1956, t. I, p. 516.

ne suffisent pas. Dans son *Éloge du mondialisme*, René Passet note que « Le destin du monde se joue à deux niveaux : celui d'un affrontement théorique – ou idéologique, si l'on préfère –, et celui d'un rapport de forces ». Lorsqu'il ajoute que « Le discours théorique est un élément du rapport de forces », on ne peut que le suivre. Mais lorsqu'il ajoute : « N'oubliez pas : remettre la finalité humaine au cœur de la décision économique, voilà le seul problème » ou lorsqu'il cite Péguy déplorant l'envahissement de la société moderne par l'argent, il offre un échantillon du vide théorique dont pâtissent les mouvements visant à limiter l'expansion du capitalisme[3]. Si de telles déclarations témoignent d'une réaction morale salutaire (comme le fait aussi l'affirmation que « Le monde n'est pas une marchandise »), elles sont incapables de rivaliser avec la puissance écrasante du discours économique.

De même, si fondamental que soit le critère de justice, il ne peut constituer à lui seul le socle d'un contre discours. En effet, dans la mesure où la justice concerne la répartition des biens, elle ne permet pas d'établir une échelle de valeur entre les différentes sortes de biens. Je ne vais pas m'étendre ici sur la distinction entre les différents biens qui entrent en jeu dans la vie des hommes puisque, dans les livres que j'ai écrits à la suite du *Sentiment d'exister* et qui en prolongent la réflexion, j'ai tiré la conséquence du fait que la vie en relation avec les autres constitue l'état de nature de l'humanité, conséquence qui touche à des questions de philosophie sociale et de philosophie politique : le bien premier pour chacun d'entre nous est d'avoir sa place parmi

3. R. Passet, *Éloge du mondialisme*, Fayard, 2001, p. 157, 158, 164 et 68.

les autres. *Ce bien premier constitue donc à la fois un bien personnel et un bien commun*. J'ai présenté le concept de « bien commun vécu », cette sorte de bien et de lien qui, non seulement n'est pas diminué du fait que l'on est plusieurs à en jouir (c'est aussi le cas pour les biens collectifs tels que l'air, la lumière, les émissions de télévision ou les espaces public), mais, de plus, *qui ne se produit que si l'on est plusieurs à en jouir*. L'exemple de bien commun vécu le plus élémentaire est celui de la conversation (l'observation des relations humaines montre à l'évidence que nous ne parlons pas seulement pour transmettre des informations, mais pour entretenir un lien avec les autres, pour nous entretenir avec eux)[4].

Il n'est pas inutile de souligner ici à quel point nos modes de pensée spontanés nous empêchent de voir comment un bien peut être à la fois personnel et commun (alors même que l'usage du langage, à la fois capital commun qui circule entre nous et capacité individuelle, nous en donne tous les jours l'exemple). Suivons la réflexion d'Amartya Sen dans *Un nouveau modèle économique*[5]. Le livre porte sur le développement et les politiques publiques, ce qui ne l'empêche pas d'aborder des questions philosophiques. Amartya Sen part de l'idée que l'économie ne doit pas viser seulement une amélioration des indicateurs habituels (PNB, revenu par tête, etc.) mais s'interroger, plus largement, sur la « vie bonne ». Nous ne désirons pas les richesses matérielles pour elles-mêmes,

4. Je renvoie au *Paradoxe de Robinson*, chapitres 9, 10 et 11, au *Crépuscule de Prométhée*, chapitre IV, et à *Où est passé le bien commun ?*, chapitre V.
5. Éditions Odile Jacob, 2000. Je m'appuie également sur un autre ouvrage du même auteur, *L'Économie est une science morale*, La Découverte, 1999.

rappelle-t-il après Aristote, mais afin d'améliorer notre existence[6].

Pour Amartya Sen, l'idée de « vie bonne » n'est pas si éloignée de ce qu'on peut entendre par « qualité de vie ». Elle se traduit essentiellement, à ses yeux, par la liberté dont on jouit. Il s'agit moins pour lui d'une liberté négative – celle de ne pas être contraint par les autres – que d'une liberté positive, une liberté « substantielle » reposant sur les capacités et les possibilités dont dispose effectivement chacun. Ces « libertés substantielles », Sen les définit comme les possibilités permettant de choisir le mode de vie que l'on souhaite. À cet égard, le revenu n'est pas tout : la santé et l'éducation, Sen y insiste, sont également à considérer (une personne en bonne santé et bénéficiant d'un niveau d'éducation élevé dispose de possibilités que le revenu à lui seul ne suffit pas à assurer).

Dans d'autres passages de son livre, Amartya Sen aborde ces « libertés substantielles » sous un angle différent. Il rappelle qu'Adam Smith ne voit pas seulement dans les biens marchands la réponse à des besoins matériels, mais aussi ce qui permet d'avoir sa place dans la vie sociale et d'y participer (on ne porte pas seulement des chaussures pour marcher, mais aussi pour faire bonne figure aux yeux des autres). Sen se rapproche alors de Rawls qui plaçait au nombre des « biens premiers » qu'une société bonne doit offrir à ses membres « les bases sociales de l'estime de soi ». C'est ici que le propos de l'économiste peut m'aider à

6. Le désir d'argent est donc une passion, plus ou moins bien dissimulée par les moyens rationnels mis en œuvre pour la satisfaire. A. Sen fait la distinction dans l'article « Rational Behaviour », *The New Palgrave. A Dictionary of Economics*, Londres, Mac Millan Press, New York, Stockton Press, 1998.

préciser le rapport entre la question philosophique de l'être et la question politique d'une « philosophie sociale ».

On vient de voir qu'Amartya Sen, en se référant à l'objectif d'une « vie bonne », considère que celle-ci repose sur la somme des capacités et des ressources qu'une société offre à ses membres. Il y a là une ambiguïté que Sen ne lève pas car il ne la perçoit pas. Dès lors en effet qu'il envisage ces possibilités non seulement comme un capital individuel, mais également comme contribuant à la réalisation de l'individu dans son existence sociale, il lui faudrait considérer la société non plus seulement comme la source des biens dont jouit chacun, mais aussi comme étant elle-même un bien fondamental. Il lui faudrait se référer, non seulement aux fonctions que *l'organisation de la société* lui permet de remplir, mais aussi à *la société en tant qu'elle est vécue comme espace de réalisation de soi*, donc comme fin en elle-même. Ce que ne fait pas Sen car il reste marqué par la conception occidentale de l'individu.

Pour la même raison, lorsqu'il se tourne vers les interactions humaines qui ne sont pas dictées par l'intérêt matériel, il ne distingue que celles qui répondent à une intention morale. Tributaire de la dichotomie libérale économie/morale, il ne voit pas ce qui, pourtant, crève les yeux : le caractère existentiel des interactions, plus vitales encore pour les humains qu'elles ne le sont dans les sociétés de singes ; et le fait que la vie sociale en tant qu'elle soutient notre sentiment d'exister n'est ni « matérielle » ni « spirituelle », ni économique ni morale, ni intéressée, ni désintéressée. Les interactions existentielles ne sont pas désintéressées puisqu'on n'y vise pas uniquement le bien de l'autre mais aussi le sien propre ; et elles ne sont pas intéressées

puisque l'autre n'y est pas considéré seulement comme un moyen, mais aussi comme une fin.

Une société bonne ne se réduit pas à une société suffisamment bien organisée pour que chacun y ait « droit à » la santé, l'éducation, un revenu minimum, etc., car ces différents biens demeurent potentiels tant qu'ils ne s'actualisent pas dans une existence sociale, autrement dit dans ces sortes de liens et de biens qui ne se répartissent pas pour la bonne raison qu'ils existent à la condition qu'on en jouisse à plusieurs.

Prenons un exemple. Vous avez faim. Vous achetez un canard et des navets. Pour les accommoder, vous utilisez une recette. Celle-ci constitue un bien non-marchand en l'absence duquel le canard et les navets perdent une bonne partie de leur valeur d'usage. Même si la recette ne vous a pas été donnée par quelqu'un, même si vous l'avez trouvée dans un livre que vous avez acheté, il n'en demeure pas moins que la recette elle-même ainsi que la tradition culinaire dont elle est issue ne sont pas des marchandises mais des biens collectifs. Votre plat est maintenant préparé, vous le servez au cours d'un repas, en famille ou entre amis. Un repas pris en commun n'est pas un bien marchand ; c'est un bien commun vécu : une certaine durée vécue à plusieurs grâce au support d'un rituel culinaire et social, un bien qui, lui-même, favorise le déploiement de cet autre bien commun qu'est la conversation.

On pourrait multiplier les exemples : on verrait que, d'une manière générale, les marchandises ne réalisent pas par elles seules leur valeur d'usage ; elles la réalisent du fait que leur usage s'inscrit dans des situations relationnelles vécues. Un ballon, un vêtement, un appareil photo, une voiture, un réfrigérateur peuvent sans doute être définis par leur utilité spécifique. Il n'en

reste pas moins qu'indirectement, ils nous aident aussi à prendre place dans la vie sociale, relationnelle ou amicale et à y participer.

Le fait que, dans toute situation vécue d'utilisation d'un produit marchand, celui-ci s'associe à des biens communs, la publicité le présuppose tout en le masquant. Par exemple lorsqu'elle met en scène, autour d'un café soluble, un moment de joie familiale dans un cadre idyllique. La publicité, en soulignant le bien commun vécu qu'elle associe à la consommation du produit, présente ce tableau idéalisé comme une *aura* émanant du produit lui-même. Elle attribue ainsi au produit une valeur dont il n'est que partiellement la source. Il n'est évidemment pas dans l'intérêt de l'économie libérale de reconnaître le caractère vital de biens et de liens sociaux non marchands. Les mirages dont la publicité et le marketing tapissent tout espace public trouvent un allié naturel dans l'avidité infantile qui subsiste plus ou moins en chacun de nous, avidité qui nous porte à désirer des choses tangibles et à sous-évaluer des biens moins visibles qui, pourtant, n'en soutiennent pas moins notre existence.

La notion de liberté appelle des réflexions du même ordre. La liberté dont jouit un individu ne doit pas être conçue seulement comme un capital personnel, mais aussi comme la qualité de la vie relationnelle à laquelle il participe. Certes, une bonne organisation sociale garantit les libertés individuelles. Mais pour que ces libertés s'exercent, pour qu'elles s'actualisent, il faut bien que s'offre à elles un champ d'activité, un champ dans lequel l'individu se réalise. Ce champ est constitué par les « supports d'être-à-plusieurs », un monde commun, des activités et des goûts partagés avec d'autres. On ne peut donc pas se satisfaire

de la définition de la liberté donnée dans l'article 4 de la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* de 1789 : « La liberté consiste à pouvoir faire 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 des mêmes droits ». Cette définition repose sur la conviction que les « droits naturels » de chaque homme sont ceux dont il jouirait dans un hypothétique état pré-social. En l'absence de biens communs matériels et immatériels, la liberté est vide. Pour que le pouvoir de faire ce qu'on veut ait un sens, encore faut-il qu'on ait quelque chose à faire et que l'on ne souffre pas de solitude.

Deux spécialistes de sciences politiques de l'université de Harvard constataient, dès 2001, que les Américains « travaillent plus et consomment plus que jamais ils ne l'ont fait », mais que cette croissance économique s'accompagne d'une détérioration des activités liées à la vie familiale et sociale. Le « capital social » dont jouit chaque Américain, déclaraient-ils, est en baisse. Ils rappelaient à cette occasion « que l'homme ne vit pas seulement de pain », que le bonheur des individus dépend largement de leur degré d'existence sociale et que celle-ci n'est pas directement fonction de la croissance économique[7]. Dans un ghetto nord-américain, constate un sociologue, « on ne rencontre pas des gens qui meurent de faim, mais une forme d'isolement extrême qui rend la vie physiquement et psychologiquement insupportable. Il s'agit… d'une tragédie qu'on ne peut pas

7. R. D. Putnam et Th. Williamson, « Pourquoi les Américains ne sont pas heureux », *Le Monde*, jeudi 2 novembre 2000.

interpréter comme un simple manque d'argent[8]. » Je retrouve là des constats dont m'ont souvent fait part des travailleurs sociaux, sensibles à la misère psychique qui s'ajoute à la pauvreté ; des médecins aussi, confrontés à la dépression de personnes (plus souvent des hommes) qui ont pris depuis peu leur retraite. La domination du discours économique, avec sa focalisation infantile sur les choses qui s'achètent, nous a fait perdre de vue le fait, pourtant manifeste, que les humains vivent dans des écosystèmes. Des écosystèmes physiques, bien sûr, mais aussi des écosystèmes constitués par leurs liens (inter et intra générationnels) avec les autres, ainsi que par les médiations sociales et culturelles qui soutiennent et nourrissent ces relations (en ce sens, on pourrait dire que l'individu n'existe pas). Il est beaucoup question, depuis quelques années, d'« identité », de « quête identitaire », de « reconnaissance de son identité » ; la question fondamentale, pour tout être humain, serait de savoir qui il est et d'en recevoir la confirmation. On se repose ainsi sur les lieux communs d'une anthropologie édulcorée. On évite de voir que le désir de reconnaissance et d'identité n'est que l'une des manifestations d'un désir plus fondamental, le désir d'exister ; et que, derrière la souffrance de n'être pas reconnu, c'est l'angoissante douleur d'inexister qui menace.

Le passage d'une anthropologie des passions, très présente au XVII^e^ siècle, à une anthropologie de l'intérêt bien compris[9], a ouvert la voie à une description de l'être humain comme à la

8. Nicholas Lehmann, « The Poverty of Poverty. Assaying Inequality », *Transition*, n°71, automne 1996, cité par A. Sen, *L'Économie est une science morale*, La Découverte, 1999, p. 30.
9. Albert Hirschman a souligné l'importance de cette mutation dans *Les Passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée* (1977), PUF, 1980.

fois *homo economicus* et sujet moral. Un être auquel il revient d'arbitrer entre, d'un côté, son égoïsme et ses intérêts, de l'autre, son altruisme et son devoir. Pour en arriver à la conception de l'être humain aujourd'hui largement répandue, que j'ai qualifié d'édulcorée, le chemin n'est pas long : il a suffit de souligner ce qui, dans le mode d'existence relationnel de l'être humain, le porte vers l'altruisme ; et d'ignorer tout ce qui, dans ce même mode d'existence relationnel, le porte vers ce que Spinoza appelait les passions tristes (envie, jalousie, ressentiment, dépit, désir de domination ou de vengeance, haine, méchanceté, etc.). D'ignorer en quoi nous sommes tributaires d'écosystèmes relationnels, sociaux et culturels, tributaires du fait que nous existons en nombre et que chacun de nous, qu'il le veuille ou non, réagit aux réactions des autres[10].

Il y a sans doute en nous une aspiration au bonheur, mais elle est vague. En pratique, de même que le cours d'une eau qui s'écoule s'infléchit selon les accidents du terrain, notre désir d'exister adopte des manières d'être et s'oriente en réagissant aux écosystèmes relationnels et culturels dans lesquels nous sommes plongés dès notre naissance – des écosystèmes qui, eux-mêmes, se diversifient et se modifient au cours de notre vie. Lorsque ces modalités d'interdépendance résultent d'une organisation délibérée, comme c'est le cas, par exemple, dans les entreprises, les effets qu'elles produisent sur le sentiment d'exister des

10. « L'individu, [écrivait George Herbert Mead dans *L'Esprit, le soi et la société*] est devenu un *self*, c'est-à-dire un individu qui organise ses propres réponses en fonction des tendances des autres à répondre à ses actes. » Gregory Bateson disait à peu près la même chose en d'autres termes : « on ne peut pas ne pas communiquer. » Les sciences sociales ont ainsi quelque chose de commun avec la *behavioral ecology* qui étudie la réaction des animaux à leurs congénères.

employés ne sont pas pour autant entièrement voulus et maîtrisés par la direction. Ce sont, en quelque sorte, des effets secondaires, des externalités. Celles-ci peuvent être positives (lorsqu'il y a « une bonne ambiance ») ou négatives (pensons aux suicides des employés de France Télécom ou de l'entreprise chinoise Foxconn). Les manières de se sentir exister contractées au gré de l'activité que l'on exerce sont liées à l'environnement matériel, aux machines, aux techniques utilisées, à ce qui, dans les relations avec cet environnement et avec les autres, est vécu comme valorisant ou dévalorisant. Comme le dit le personnage joué par Robert de Niro dans *Taxi Driver*, de Martin Scorcese, « *You become what you do* », on devient ce qu'on fait.

Mais la manière dont se produit et s'entretient notre sentiment d'exister ne résulte pas seulement des rapports de production. J'ai déjà évoqué la fameuse phrase de Marx : « Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports nécessaires, déterminés, indépendants de leur volonté ». L'observation des faits conduit à étendre dans deux directions le sens que Marx donnait à cette formule. D'abord, on l'a vu, parce que l'existence qu'il s'agit de produire n'est pas seulement biologique, elle est également psychique. Ensuite, parce que ces rapports nécessaires ne se limitent pas à ceux qui résultent des activités économiques. Il existe d'autres modalités d'interdépendance, elles-mêmes liées à la diversité des cultures et à la diversité qui règne à l'intérieur de chaque culture : relations déterminées par la parenté, l'amitié, les rivalités, le sport, l'étude, la religion, les arts, la guerre, l'honneur, etc. Tout ce que les humains inventent pour s'occuper, pour échapper au rien, qui se combine avec le mimétisme des manières d'être, et qui fait qu'entre eux et leur milieu de vie se nouent des relations

de symbiose. Il en résulte une concaténation des désirs d'exister et des systèmes de places, de sorte que chacun tend spontanément à exister sur le mode qui fonctionne autour de lui. Sortir du « jeu » serait un suicide social. On comprend ainsi que perdurent des systèmes relationnels qui, vus de l'extérieur, apparaissent contre productifs : des façons de se pourrir la vie, des sociétés engagées sur une pente destructive[11]. Le désir et la manière d'exister de chacun s'exercent en réagissant à ceux des autres, de sorte que s'entretient et se perpétue un monde social dans lequel la recherche d'une intensité d'affects se substitue à celle du bonheur : cultures de la guerre, cultures de l'honneur et de la réparation par le meurtre, cultures du virilisme, de la guerre des sexes, cultures de la transgression et de la criminalité[12], addictions diverses (dont l'addiction à l'argent[13]), cultures de la méchanceté[14], de la sorcellerie, cultures de l'envie et de la calomnie[15], identification à un discours ou un ordre totalitaires.

Les relations humaines, on l'a vu, ne sont pas réductibles au couple économie/morale, qui présuppose un être humain pour

---

11. Je renvoie ici à l'article que j'ai publié dans *L'Homme et la Société*, n°181, juillet-septembre 2011, « Lorsque tous dérivent ensemble, personne n'a conscience de dériver ».
12. Bien illustrée par le documentaire de Christian Poveda (2009) *La Vida loca*, consacrée à la « Mara 18 », un gang d'Amérique centrale.
13. Aristote avait déjà souligné l'illimitation à laquelle se prête le désir d'argent (*Les Politiques*, 1256 ae). Aujourd'hui, notre « *money oriented society* » suscite de nombreuses critiques, entre autres : Charles-Henri Filippi, *L'Argent sans maître*, Descartes & Cie, 2009, Dominique Méda, « De quoi nos sociétés sont-elles riches ? », dans *L'Argent*, Michel Wieviorka dir., éditions Sciences Humaines, 2010 ; Dany-Robert Dufour, *L'Individu qui vient… après le néolibéralisme*, Denoël, 2011, ; Richard Sobel, « Économisme et désir d'argent », *L'Homme et La Société*, 2004, n°150-151.
14. Voir par exemple, de Colin Turnbull, *Les Iks. Survivre par la cruauté. Nord-Ouganda*, 1972, Plon, coll. « Terre Humaine ».
15. Voir par exemple, de Christiane Bougerol, *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*, PUF, 1998.

lequel la question d'exister ne se pose pas : un être humain fictif. La question se pose, elle demande à être étudiée du point de vue d'une écologie humaine[16], laquelle contribuera à l'élaboration d'une philosophie sociale. À la suite de Darwin, nous avons dû admettre que notre corps nous relie aux autres animaux et aux plantes. Il nous faut désormais reconnaître que notre existence psychique est soumise elle aussi aux contraintes qui pèsent sur les vivants que nous sommes, à la nécessité d'entretenir en nous la vie au risque de dépérir et d'inexister.

16. Ou écologie sociale, pour reprendre l'expression que le sociologue américain Robert Park fut le premier à employer.

Table des matières

Préface de la deuxième édition 7

Prologue 21
L'inexistence dans l'ennui 30
Comment se soutenir 35
Le non-être est sans bornes, l'être est limité 42

Introduction. Où en sommes-nous ? 51
Dualisme, doctrines de salut et idéalisation 59

I. UNE CURE DE DÉSIDÉALISATION 69
1. Le faux-semblant de la philosophie 71
2. « Ça ne va pas ». Discordances dans la condition humaine 85
La croyance 91
3. Supplément d'âme et langue de bois 99
4. « Gilgamesh, où donc cours-tu ? » 111
5. « Aujourd'hui, nous voyons les choses comme elles sont » 131

6. La révolution des idées n'est pas finie 135
7. Pourquoi renoncer au partage dualiste entre matériel et spirituel ? 151
8. Marx, encore un effort pour sortir du dualisme 167
La trame narrative de l'Histoire 168
Une anthropologie taillée à la mesure du grand scénario 173
Une mise à l'écart du désir 175
Le postulat de l'échange 178
La « production de la conscience » 179
La monnaie, le langage 183
Un sujet prométhéen 186
Sous l'adhésion à la « science marxiste », un désir qui s'ignore 189
9. Autour de l'« économie générale » de Georges Bataille 193
Sous le matérialisme affiché, le dualisme larvé 193
La distinction entre économie marchande et économie des personnes 198
Le désir d'exister se mêle au « choix rationnel » 216
10. « Connais-toi toi-même » : psycho *vs* philo 227
11. Trois limites de la liberté de pensée 239
12. La condition humaine, indéfinissable 253
13. La propension à effacer la condition humaine . . . 269
14. Entre philosophie et sciences humaines 281
15. Il n'y a jamais eu de premiers hommes 297
16. Nausée et esthétique de la destruction 305
17. Délices et « sentiment de l'existence » 319

II. ÊTRE ET VIE EN SOCIÉTÉ. 325
18. Illimitation ou coexistence ?. 327
19. « On ne peut pas éviter les emmerdements » 337
20. Comment le bébé devient une personne 343
Le don d'un lieu d'être 346
Le soutien corporel et langagier des adultes 352
Le soutien indirect d'un monde culturel et social commun. 363
21. La coexistence précède l'existence de soi 371
Attachement et arrachement 371
Avoir des relations ou être dans la relation ? 374
Anciens récits des origines 378
Vers un nouveau récit. 388
22. Une conception séculière de l'individu et de la société fondée sur des bases théologiques 395
Les droits de l'homme : quelles justifications sous-jacentes ?. 395
État de nature/contrat social : pourquoi ce modèle perdure 399
Les sources théologiques du droit subjectif et des théories du contrat social. 413
23. Le bien que nous attendons de la vie sociale 425
La société pensée n'est pas la société vécue 426
La pente totalitaire du Contrat social 431
L'exigence de justice et d'égalité 437
24. La politique et la pluralité des hommes 443
Les relations humaines les plus fondamentales ne relèvent ni de l'économie, ni de la morale. 445
Aristote et la « sensation d'exister » 453

25. « Au fond, on ne sait pas… » 465
Moments musicaux 470
Hommage à Naguib Mahfouz 479
26. En quel sens se reconnaître en dette
peut être libérateur 485
27. Robinson, « seul ainsi qu'un roi » 497
Jouer aux Robinsons 497
Tristesse de me voir en Robinson 500
Personnage de fiction ou modèle d'identification ? 506
Recyclage de l'ermite en calviniste 513
Effacement du sexe 520
Effacement de la dette 524
Une invraisemblance criante et pourtant négligée 528
28. Une idée de soi à la fois égalitaire
et dominatrice 533
*Sur la conception occidentale moderne
de l'individu* 534
Masculinité et rapport aux choses 539
Liberté dans l'égalité ou dans la domination ? 543
29. Descartes entre personne divine
et personne humaine 553
Le Philosophe autodidacte *d'Ibn Tufayl* 555
*Le fantasme de s'autoengendrer par la puissance
de la pensée* 562
Le Cogito avant Descartes 566
« Connais-toi toi-même » 572
L'idée d'infini 578
*Le fait d'exister dans et par la coexistence,
à la fois présupposé et dénié* 586

30. Comment échanger l'infini pour le fini ? 591
Merleau-Ponty et le Cogito 601
31. La bonne humeur est fragile 611
32. Être soi : un fossé entre la théorie et la pratique 617
33. Être soi : bons et mauvais côtés du manque 629
34. La pluralité des mondes 643
La société n'est pas un Tout 644
Diversité des spères relationnelles et des modalités de reconnaissance 649
À propos du soi *et de sa « mêmeté »* 651
De l'inconditionnel au relatif. 657
Énonciation et pratiques relationnelles. 665
Identité et expérience de la disparité 676

Conclusion 685

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER POUR LE COMPTE DES ÉDITIONS DESCARTES & CIE PAR GROUPE DUPLI-PRINT EN JANVIER 2013 (2e ÉDITION)
NUMÉRO D'IMPRESSION : .
DÉPÔT LÉGAL : JANVIER 2013
NUMÉRO D'ÉDITION : 196

Achevé d'imprimer en France
par Dupli-Print à Domont (95)
en janvier 2013
N° d'impression : 220383