

# AGONE

---



*Littérature, Critique & Philosophie*  
numéro 11, 1993

## Archaisme

Pourquoi Olympie • *Paul Veyne* • L'agôn & l'archaïque •  
*Guy Davenport* • *Jean-Luc Boilleau* • Libéralisme, morale  
& démocratie • *Jacques Luzi* • Le savant, le politique & la  
modernité • *Jacques Vialle & Thierry Discepolo*

### FICTIONS & DITIONS

*Johannes Moy* • *Ferid Muhić* • *Krisie Borda* • *Jehan Pyrr*  
• *Dominique Vincent* • *Sidney Abibès* • *David Faber* •

### MARGINALIA

Sur *Le Point de vue de nulle part* de T. Nagel, *Les Fondements naturels de l'éthique* de J.-P. Changeux, *L'Imposture* de Bernanos, & la publication de Guy Debord chez Gallimard.

Rédacteur en chef

Secrétariat de rédaction

Thierry Discepolo

Jacques Luzi & Laure Mistral

### Comité de rédaction

Cornel Alecse, Denis Becquet, Philippe Boissinot,  
Philippe de Cristofaro, Thierry Discepolo, Laurence  
Foucaut, Jacques Luzi, Laure Mistral, Olivier Salazar-  
Ferrer, Jacques Vialle, Dominique Vincent.

FICIONS & DITIONS

Dominique Vincent

### Correspondants

Cornel Alecse (Bucarest), Florence Morali (Toulon),  
Nicolas Reeves (Montréal), Bruno Sibona (Londres).

### Service de presse

Laure Mistral, 16 rue des Filles-du-Calvaire, F-75003 Paris

Les auteurs qui publient dans **AGONE** développent  
librement une opinion qui n'engage qu'eux-mêmes.

© **AGONE** Éditeur • 50 rue Marengo • Marseille 6<sup>e</sup> • France

# AGONE

---

*Littérature, Critique & Philosophie*

numéro 11, 1993.

A r c h a ï s m e

À invoquer ainsi l'archaïsme, il ne s'agit pas de s'associer à ces penseurs bien intentionnés qui expliquent que le bonheur ennuie, que la liberté amollit, et qui s'inquiètent que le progrès corrompe ceux sur lesquels il s'exerce. Tout au contraire, il s'agit de s'opposer au consensus qui permet finalement la victoire du plus fort, et de défendre le conflit au profit de ceux qui subissent les violences que le consensus recouvre.

## 9. Éditorial.

*Thierry Discepolo*

## 15. Pourquoi Olympie.

*Paul Veyne*

À l'époque hellénistique et impériale, cités, mécènes, rois et empereurs fondent des compétitions, des *agônes* athlétiques ou musicaux, dès qu'ils veulent s'élever au-dessus des intérêts matériels et se faire voir dans le beau rôle de héros culturels ... Comme les chefs-d'œuvre, les records sont des exploits ; comme les artistes, les champions font vibrer en nous le sentiment du sublime... L'olympisme était donc un classique.

## 43. Le symbole de l'archaïque.

*Guy Davenport*

*Traduit de l'anglais par Bernard Hæpffner*

Les hommes ont marché sur la lune, soulevant une poussière qui était déjà immobile des millénaires avant qu'une main archaïque eût gravé sur l'os de Sarlat ces images dépourvues de sens à nos yeux. Le monde qui a poussé Ruskin et Pound à la folie a empiré exactement comme ils avaient prédit qu'il le ferait. Les frontières de la terre vaine d'Eliot se sont élargies ; dans toutes les rues on trouve la foire de Rilke, les monstres, et le bonimenteur qui nous invite à venir voir les organes génitaux de l'argent. Jamais une époque n'a eu de prophètes aussi précis parmi ses écrivains et ses peintres .

## 67. L'agôn comme refus de la soumission.

*Jean-Luc Boilleau*

S'il existe, dans nos sociétés, de « mauvais civilisés » s'élevant contre l'emprise du *logos*, on peut imaginer qu'il a dû se trouver de mauvais « sauvages » dans le passé. Et si une de leurs armes fut sans aucun doute l'écriture, elle montrait que le discours même des hommes prétendument rebelles se pliait à la loi impersonnelle dès qu'il se faisait cohérent .

## 79. Libéralisme, éthique &amp; individu.

*Jacques Luzi*

Doit-on admettre que les entrelacs complexes que façonne l'ensemble des actes individuels conduisent naturellement à un ordre social efficace et juste, indépendant des intentions qui commandent à ces actes ? À défaut, est-il possible de « développer la perspective d'une pratique consciente d'elle-même dans laquelle l'autodétermination solidaire de tous soit compatible avec la réalisation de soi authentique de chaque individu » ?

## 107. Le savant, le politique &amp; la modernité.

*Thierry Discepolo & Jacques Vialle*

Un ensemble de questions qui reviennent à l'exigence de neutralité axiologique que Max Weber a placé au fondement des sciences sociales naissantes ; qui appellent le savant à s'interroger sur les effets pervers de ce principe dans un monde où l'autorité de la raison n'est plus qu'instrumentale ; qui lui proposent de revenir à l'idée archaïque de son rôle dans la cité.

FICTIONS & DICTIONS

125. Mille ans comme un seul jour.

*Johannes Moy*

*Traduit de l'allemand par Pierre Deshusses*

Ce qu'il nous raconta sur l'éruption du volcan, l'attente, la fuite et les journées de destruction n'avait pas la précision de la chose vue, et pourtant son récit était plein de vie et de relief. Comme l'image d'un monde intérieur qui, maintenant encore, embrumait son regard quand il parlait.

129. Le beau visage d'Imran le poète.

*Ferid Muhić*

*Traduit du serbo-croate par Mireille Robin*

Chez ces gens-là, on n'exprime de condoléances que lorsqu'on perd une des trois choses pour lesquelles on se congratule lorsqu'elles apparaissent : un enfant mâle, un bon poulain, un poète. Personne, cependant, parmi les familiers d'Imran, ne le fit, bien qu'ils fussent tous présents à la veillée funèbre. Car selon eux, on n'exprime de condoléances que pour ce qui est perdu *à jamais*.

139. Chers vous autres.

*Krisie Borda*

Elle a fermé les yeux, plié le papier sur sa poitrine, mis le crayon en évidence. Peut-être servira-t-il à quelqu'un qui lancera un autre appel et sera entendu ? Elle s'est allongée sur sa couverture souillée. Le temps passera sans doute sans elle. Les canons tonnent au loin, sur les hauteurs de la ville.

145. Nous serions plus heureux.

*Jehan Pyrr*

Sur le lit dans lequel coule son épine dorsale ondulée, emporté d'un fleuve, les muscles négligés, la pensée pêle-mêle dans les systèmes d'un rêve, les bottes aux pas d'une armée, le manteau déliquescents du héros en proie aux humidités des campagnes insalubres, le visage larvé de boues aspergées des explosions brisant les terres, il dort,

## 149. Hémorragie.

*Dominique Vincent*

Le départ s'est organisé secrètement. Les déserteurs sont longtemps restés très discrets. L'information circulait de bouche à oreille, sans que je ne m'aperçoive jamais de la conspiration. Chacun s'attachait à dissimuler et, pour me leurrer, s'appliquait avec le sourire aux exercices quotidiens. Quand un matin je me réveillai sans main, je crus d'abord que l'esprit farceur me jouait un tour.

## 151. Le Maître.

*Sidney Abibès*

La scène se passe presque sans cri, sans bruit, si ce n'est celui sec et cinglant du nerf de bœuf qui s'abat. Parfois quelques plaintes de douleurs se font entendre. La scène, répétée des dizaines de fois, a quelque chose de mécanique. Quand le maître a terminé de le battre, il le laisse enfermé dans le garage. Plus tard, il revient pour le délivrer. Tous deux semblent avoir oublié la punition. Chacun reprend sa place dans la maison, sans rancune et même avec complicité.

## 153. Convivialité.

*David Faber*

Cinq mètres de haut, quatre de côté et huit de long, pas plus. Les parois, le plafond et le sol sont métalliques. La lumière qui arrive par une fente, large comme la main, n'augmente ni ne baisse jamais. Comme la température, qui est douce. Le trou nourricier, de la taille d'une tête d'enfant, percé dans le plafond, lâche toujours l'eau ensuite, et il y a chaque fois plus long entre l'eau et le manger qu'entre le manger et l'eau. Et jamais nous n'avons eu le temps d'avoir soif, ni faim.

## MARGINALIA

161. Sur *L'Imposture impossible* de Bernanos, par *Philippe de Cristofaro*.
167. Les fondements naturels de l'éthique. Réflexions sur quelques propositions de Jean-Pierre Changeux, par *Bernard Brun*.
183. Sur *Le Point de vue de nulle part*, de Thomas Nagel, par *Thierry Discepolo*.
189. Publication des œuvres complètes de Guy Debord aux éditions Gallimard. « Correspondance avec un éditeur ».

Partout ailleurs tout serait dit. Ici on constate qu'ils ont des projets, qu'ils désirent des quantités de choses et qu'ils s'occupent très sérieusement de leur bonheur. Ils le font sans raideur. S'ils mènent un combat ce n'est pas en armure mais nus et frottés d'huile pour glisser et ne plus donner prise à rien. Ce qu'on prend pour de la paresse ou de la nonchalance, c'est du sang-froid. Ils ne s'énervent pas sous les coups du sort et souvent, quand on les en croit accablés, on s'aperçoit qu'ils les ont esquivés d'un simple effacement du corps, sans même bouger les pieds de place. Ce sont des *têtes rondes*, des Romains, des cavaliers de Cromwell, mais sans Bible, sans Rome et qui *fabriquent leurs idées à la maison*. Cette qualité a son revers. Ils peuvent passer pour insolents : c'est qu'on prend assez souvent l'opinion courante pour de la courtoisie et l'opinion *commune* pour de la culture.

Jean Giono  
*Arcadie, Arcadie !*  
L'Artisan, Manosque, 1953



Ce n'est pas avec des arguments que l'on peut répondre à une telle bestialité, mais avec le couteau.

DANTE

Je suis convaincu que l'évolution du caractère est liée à celle de la stratégie... on ne le retrouvera aujourd'hui plus que chez les sauvages. Celui qui se bat au couteau ou à la lance doit en avoir pour ne pas être vaincu. Mais quel caractère, si résolu soit-il, peut résister aux chars d'assaut, aux lance-flammes et aux gaz ? Ce dont nous avons besoin aujourd'hui, c'est de discipline !

ROBERT MUSIL

À évoquer l'archaïsme, certains voient aussitôt « l'élément arbitraire, imprévisible du tempérament grec : le plaisir de la compétition, la ruse, le triomphe par les mots, le rire sans cynisme, la modération dans la victoire qui épargne au vaincu le coup mortel, l'indifférence pour les résultats de ce qu'on accomplit, la prédisposition à la colère, à l'impulsion incontrôlée, la susceptibilité, le fait de tout risquer pour quelque chose qui n'en vaut pas la peine, l'impatience, le goût du déguisement, le caprice d'expérimenter des modes de vie opposés [...], le détachement à l'égard de l'élément personnel et en général des conditions individuelles dans leur corporéité banale...<sup>1</sup> ».

---

1. Gorgio Colli, *Après Nietzsche*, L'Éclat, 1987, p. 116.

Et d'autres, parce que tout l'archaïque n'est pas dans la Grèce présocratique, évoqueront plutôt... un ailleurs et d'autres temps.

Mais en amont de ces divergences de décors, on doit pouvoir facilement tomber d'accord pour dire archaïques un monde et un temps où les antagonismes sont collectifs plutôt que particuliers, où le pouvoir, comme la violence, s'exerce au grand jour, où l'échec n'a pas le même goût que le succès, où l'expérience du réel et du symbolique n'est pas médiatisée, mais éprouvée, directement. L'archaïsme, donc, comme le concept de quelque chose à l'opposé du moderne, ce temps où l'oubli n'est que le seul remède à l'habitude d'avoir honte entre soi de petites trahisons ; ce monde où l'on ne sait plus quoi penser et quoi faire parce que trop de gestes ont été rendus vains et trop de mots vidés de leur sens.

Quant à invoquer ainsi l'archaïsme, il ne s'agit pas de s'associer à ces penseurs bien intentionnés qui expliquent que le bonheur ennuie, que la liberté amollit, et qui s'inquiètent que le progrès corrompe ceux sur lesquels il s'exerce. Car, si on ne doute pas que cela ait pu parfois arriver, de tels discours reviennent à refuser de nourrir convenablement un homme affamé, de peur qu'il ne soit un jour gâté d'abondance. Il suffit de faire confiance à la série interminable de maux véritables pour tenir en haleine les vertus héroïques : quelques victoires contre les servitudes inutiles ne doivent pas justifier de telles inquiétudes, pensait déjà, nous dit-on, un empereur romain frotté de philosophie grecque.

Tout au contraire, il s'agit de s'opposer à un certain consensus qui permet finalement la victoire du plus fort, et de défendre le conflit au profit de ceux qui subissent les violences que le consensus recouvre ; autrement dit, défendre une conception du politique où l'individu ne joue pas « son rôle de citoyen que par défaut » — pour reprendre les mots de Jacques Luzi évoquant l'indifférence politique du libéralisme économique<sup>2</sup>.

Et que cet idéal archaïque (ou cet archaïsme idéal) n'ait sans doute jamais existé que pour donner la mesure de la

---

2. Cf. « Libéralisme, éthique & individu », p. 79 *sqq.*

distance à combler, il n'en reste pas moins, selon Jean-Luc Boilleau, la référence bien réelle d'une certaine révolte moderne<sup>3</sup>; s'imposant par ailleurs comme la source d'inspiration de tout un univers artistique et philosophique conçu comme résistance à une modernité tapageuse, explique Guy Davenport, pour qui Joyce et Kazantzakis furent homériques comme Brancusi fut cycladique, tandis que Wittgenstein est notre Héraclite<sup>4</sup>. Quant à Paul Veyne, c'est à comprendre comment une chose particulière est devenue une cristallisation de l'universel pour toute l'antiquité gréco-latine qu'il s'est attaché dans son essai sur le sens de l'olympisme : ni identitaire, ni éducatif, mais un épisode de la tragédie de la culture<sup>5</sup>.

Pour le dire autrement encore, évoquer l'archaïsme est, pour nous, comme une tentative d'opérer un retour sur ce qui, à l'origine et comme un point fixe que nous cherchons à approcher, a fondé notre existence et notre politique éditoriale : « Une volonté de ménager un espace d'écriture échappant au cercle sans vertu de la légitimité », avons-nous écrit en préliminaire au premier numéro d'AGONÉ.

Aussi nous sommes-nous attachés à formuler un ensemble de questions, inactuelles en ce qu'elles reviennent au principe méthodologique — l'impératif de neutralité axiologique — qu'un sociologue, Max Weber, a placé, au début du xx<sup>e</sup> siècle, au fondement des sciences sociales naissantes ; en ce qu'elles appellent le savant à s'interroger sur les effets pervers de ce principe dans un monde où l'autorité de la raison n'est plus qu'instrumentale ; en ce qu'elles lui proposent de revenir à l'idée archaïque de son rôle dans la cité<sup>6</sup>.

Car, finalement, comment répondre à ceux qui utilisent la liberté de penser et de créer comme un outil pour la censure

---

3. Cf. « L'agôn comme refus de la soumission », p. 67 *sqq.*

4. Cf. « Le symbole de l'archaïque », p. 43 *sqq.*

5. Cf. « Pourquoi Olympie », p. 15 *sqq.*

6. Cf. « Le savant, le politique & la modernité », p. 107 *sqq.*

de toute critique ? et que ne gêne pas de penser sur le même fond d'innombrables idées inconciliables parmi lesquelles seule « la superficialité des connaissances, la mode aidant, établit des rapprochements inespérés et des oublis inexplicables » ? À manger à tous les râteliers, l'esprit des anciens « engagés », devenus des « militants de mauvaise foi », s'est mal nourri ; encore aujourd'hui ne sont-ils plus que de mauvaise foi, et jusque dans l'indignation <sup>7</sup>.

L'archaïsme n'est pas un âge, d'or pour certains, de fer pour beaucoup, mais peut-être l'image d'un monde possible où les prises de position, incarnées, ayant été affirmées, même le désaccord, reconnu comme tel, constitue le seul préalable à une issue possible des conflits.

Thierry Discepolo

---

7. Les expressions entre guillemets et quelques autres formulations de ce paragraphe sont dues à *Madame Faust*, de Christophe Deshoulières, Julliard, 1989.

*Nota*

Tandis que ce nouveau numéro nous fait opérer un retour à nos préliminaires fondateurs, **AGONE** se restructure en développant la part consacrée à la littérature et aux recensions dans des rubriques autonomes au regard du thème de chaque numéro : la rubrique *Marginalia*, toujours destinée à recevoir des documents inactuels, s'ouvre pour un suivi plus conséquent de l'actualité éditoriale touchant les domaines de la philosophie, de la littérature et des sciences humaines ; la rubrique *Fictions & Dictions*, toute entière consacrée à des nouvelles, des récits et des poésies. Enfin, de courts textes, extraits d'œuvres « désormais classiques », qui illustrent le thème que les essais développent, s'intercaleront entre ceux-ci comme pour en ponctuer le propos.

## Pourquoi Olympie \*

Lorsque nous approchons du village, mon chien Argos aboie d'une manière particulière, pour me signifier d'arrêter l'auto et de le laisser descendre : il veut faire le reste du trajet en courant derrière la voiture et en essayant d'aller plus vite que moi. Les animaux supérieurs savent jouer et concourir ; le sport est donc encore plus « naturel » que la religion, puisque les humains n'ensevelissent leurs morts que depuis l'époque de Neandertal<sup>1</sup>. À vrai dire, la bonne question serait plutôt de savoir, non si les animaux sont joueurs, mais s'ils peuvent

---

\*. Une première forme de ce texte est parue dans *Enquête*, 8, 1993.

1. À supposer, toutefois, que les rites funéraires et les croyances relatives à l'au-delà fassent partie de la religion, du culte des dieux. Cela dépend du sens, large ou étroit, que l'on donne au mot de religion ; cela dépend aussi des diverses religions : les croyances sur les dieux et celles sur l'au-delà peuvent former deux domaines séparés. Enfin, les rites funéraires ne supposent pas nécessairement des croyances sur l'au-delà : lorsque nous-mêmes déposons des fleurs sur une tombe, nous ne supposons pas que le défunt viendra en humer le parfum.

se comporter en spectateurs des jeux de leurs congénères. L'amour du sport et de la compétition est chose banale. Ce qui fait problème, en revanche, est que, dans la Grèce ancienne, durant plus d'un millénaire, le sport a eu une importance exceptionnelle, dont Olympie reste le symbole ; plus encore, chez ce peuple intellectuel et artiste, il a eu une dignité sociale et culturelle exceptionnellement élevée. Nous allons nous demander pourquoi cette dignité. Cela ne consistera pas à découvrir les « causes » du phénomène olympique, mais plutôt à le rendre humainement plausible, à lui ôter son étrangeté, son apparence d'exception, en le rapprochant d'autres phénomènes qui ont avec lui une analogie qui, à première vue, n'apparaît pas ; par exemple, un *corroboree* australien, la gloire nationale de Pouchkine en Russie ou les itinéraires consacrés du tourisme culturel<sup>2</sup>.

À Olympie, les jeux (ou, pour mieux dire, les compétitions ou *agônes*) avaient lieu tous les quatre ans. Ils étaient organisés par les autorités d'une cité voisine, Élis, sur le territoire de laquelle se trouvait Olympie avec son bois sacré, son temple de Zeus et son stade ; les revenus du sanctuaire permettaient à Olympie de financer la compétition. Tous les hommes libres, qu'ils fussent grecs ou barbares, étaient autorisés à assister aux épreuves, mais les femmes et les esclaves n'étaient pas admis ; les concurrents, en revanche, devaient être grecs.

Les épreuves olympiques étaient exclusivement athlétiques : course de char, course à pied, boxe, lutte, etc. Mais il existait des centaines d'autres concours à travers le reste du monde grec, dont trois (à Delphes, à Némée et sur l'isthme de Corinthe) étaient presque aussi prestigieux qu'Olympie et attiraient des concurrents venus de toutes les cités grecques ; ces autres concours comportaient souvent des épreuves « musicales » : chant et musique, théâtre ; la consécration d'un musicien était d'avoir été proclamé vainqueur à un des grands concours

---

2. J.-C. Passeron, *Le Raisonnement sociologique : l'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991, p. 391.

internationaux ; à chaque épreuve, il y avait (sauf match nul) un vainqueur et un seul ; on était premier ou rien.

Musicaux ou athlétiques, ces concours ont passionné la société grecque, puis gréco-romaine, jusqu'au triomphe du christianisme, et leur nombre n'a cessé de croître. L'Antiquité a atteint son apogée économique sans doute au début du III<sup>e</sup> siècle de notre ère (la Tunisie, la Syrie et la Turquie connaissaient alors une prospérité qu'elles ne devaient retrouver que de nos jours) ; cette prospérité permet la multiplication des concours : chaque cité grecque, grande ou petite, veut avoir les siens. Olympie et les trois autres compétitions internationales demeurent les plus illustres ; seules elles confèrent aux vainqueurs la gloire. Mais Athènes, qui célébrait toujours ses Panathénées (comme au temps de la construction du Parthénon six cents ans plus tôt), suivait de près ; même Sparte avait fini par avoir des jeux assez largement connus. Auguste avait fondé à Actium un cinquième concours grec international ; Domitien fondera un concours grec, athlétique et musical, à Rome même, qui se déroulait au Capitole et sur le stade de la Piazza Navona (qui a conservé la forme de l'édifice). Au III<sup>e</sup> siècle, Rome, capitale politique, capitale artistique aussi, fera concurrence à Olympie. Mais la moindre cité grecque du Moyen-Orient savait aussi attirer contre argent athlètes et musiciens.

Les grands concours donnaient lieu à un vaste rassemblement de peuple et pouvaient ainsi remplir plusieurs fonctions. Poètes et écrivains y donnaient des lectures publiques de leurs dernières productions (Hérodote lut ainsi son *Histoire* à Olympie) ; les orateurs y donnaient un échantillon de leur talent, les philosophes y prêchaient les dogmes de leur secte. Ce n'étaient pas là des compétitions : chacun profitait de la présence d'une grande foule. Le commerce en profitait aussi : les grands concours se doublaient d'une grande foire. Si bien, écrit un témoin<sup>3</sup>, que chacun suivait ses préférences : les uns se passionnaient à Olympie pour les

---

3. Dion de Pruse, XXVIII, 5-6, qui attribue ce propos à Diogène ; même tripartition, attribuée à Pythagore, chez Cicéron, *Tusculanes*, V, 3, 9.



épreuves athlétiques, les autres y venaient pour acheter et vendre, d'autres enfin venaient écouter orateurs et philosophes. Le public de la compétition olympique ne ressemblait guère à celui que réunit chez nous un match de football ou un championnat d'athlétisme. En outre, la célébrité internationale du concours faisait qu'on y venait moins par passion pour le sport que pour assister à un grand événement. Cicéron n'excluait pas l'idée d'aller un jour assister aux jeux d'Olympie ; on pense bien que ce n'était pas l'intérêt pour la boxe qui l'y poussait. Les Jeux olympiques avaient pris une valeur culturelle, en ce sens qu'ils étaient considérés comme quelque chose d' « élevé », et non pas de corporel, de physique, de sportif.

Alors que l'intérêt pour le sport est « naturel », cette dignité culturelle constituée, à nos yeux de modernes, ce que l'olympisme a de surprenant et de spécifiquement grec. Les innombrables passages d'auteurs anciens qui parlent d'Olympie le font avec une sorte de révérence ; ils n'en parlent jamais comme d'une chose ludique ou snob. La victoire olympique sert proverbialement d'étalon de mesure ; « encore plus beau que d'avoir été plusieurs fois tout-puissant ou plusieurs fois vainqueur à Olympie », disait-on. La vie d'un héros, et d'un héros chanceux tel que Pélopidas, avait été « supérieure à toutes les victoires olympiques et pythiques » ; un jour le roi Philippe de Macédoine reçut trois bonnes nouvelles à la fois : ses généraux venaient de remporter une victoire, son char avait gagné à Olympie et sa femme avait accouché d'un garçon, le futur Alexandre le Grand. Comme Épicure prétendait dédaigner les plaisirs de vanité, on lui rétorquait que lui-même serait mort de joie si on l'avait applaudi à Olympie. Lorsque les poètes ou les philosophes veulent faire une comparaison élevée, ils prennent Olympie pour référence<sup>4</sup>. Pour faire comprendre combien la Sagesse est une grande chose, Diogène

---

4. Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, V, 34 ; Plutarque, *Vie de Pélopidas*, XXXIV, 6-7 ; *Id.*, *Ad Apollonium*, 6 (*Moralia*, 105 b) ; *Id.*, *Non posse suaviter vivi*, 19 (*Moralia*, 1100 c) ; Horace, *Carmina*, I, 1, 3 ; Philostrate, VI, 10 & v, 43 ; Aristote chez I. Düring, *Der Protreptikos des Aristoteles*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1969, p. 50.

la dit supérieure à la victoire elle-même<sup>5</sup>. À notre époque, le terme de référence équivalent serait le prix Nobel. De nos jours, une nation mesure sa vitalité et son prestige international au nombre de ses prix Nobel. De même, lorsqu'Alcibiade voulut entraîner les Athéniens à la conquête de la Sicile, il leur expliqua qu'Athènes était puissante et qu'elle était encore plus redoutée, car lui-même, Alcibiade, venait de remporter plusieurs victoires à Olympie ; si bien que tous les Grecs « allaient jusqu'à s'exagérer » la puissance athénienne<sup>6</sup>.

Il existe une preuve *a contrario* de la dignité de l'olympisme : la contestation qu'en faisaient certains intellectuels. Ils ne le contestent pas à la manière d'un vieux professeur de chez nous qui stigmatiserait la passion du football, ils ne lui reprochent pas d'être un plaisir de bas étage et bon pour la plèbe : ils voient en lui un exemple des vaines occupations et des préjugés de tous les hommes ; l'olympisme est la plus prestigieuse de leurs erreurs. « Il n'est pas juste, écrit Xénophane, de mettre la vigueur corporelle au-dessus de la vraie sagesse ; un athlète qui sait boxer ou courir ne fera pas que la cité soit mieux gouvernée. » Xénophane se fait ici le porte-parole de la Sagesse, de même qu'un prêtre chrétien parle au nom de la vraie religion, et il critique une fausse opinion des gens bien éduqués, qui sont ses lecteurs et ses pairs. Il conteste la justification qu'on donnait à l'athlétisme, censé préparer aux vertus civiles. Dans l'Antiquité, un philosophe était un personnage à part, une sorte de prêtre laïc, un profès de la sagesse ; sa mission est d'ôter à l'humanité les œillères qui la détournent de la Sagesse ; de même les Pères de l'Église critiqueront l'arène, le cirque et le théâtre, qui empêchent les hommes de se vouer au seul souci de leur salut.

La critique de l'olympisme sera surtout le fait d'extrémistes, les philosophes cyniques, qui veulent ramener l'humanité à une simplicité naturelle et presque animale ; se passionner

---

5. Dion de Pruse, IX, 10-20.

6. Thucydide, VI, 16.

pour le sport est aussi ridicule que de s'enticher de culture, de confort, d'ambition ou d'amours ; l'athlétisme est une vaine gloire : c'est la grande idée de Dion de Pruse<sup>7</sup>. Et pourtant le même Dion, dans d'autres discours, fait un éloge transcendant d'un athlète indomptable, en qui il voit l'incarnation de la noble vertu de courage<sup>8</sup>. Noble courage : cet éloge du champion olympique était consacré chez beaucoup de penseurs ; l'athlète était un héros de la « maîtrise de soi »<sup>9</sup>.

Car la pensée antique hésitait. D'un côté, l'olympisme est une des erreurs qui s'opposent à la vraie sagesse ; de l'autre, l'athlète est l'image vivante du sage, de cet homme courageux qui a triomphé de ses passions, qui ne tremble pas devant les menaces des puissants et qui ne craint pas la mort. L'athlète s'entraîne (*askesai*), comme fait le philosophe qui s'exerce à triompher de ses désirs ; l'entraînement d'un athlète exigeait de lui qu'il vécût comme un ascète : il croyait devoir s'abstenir des plaisirs de Bacchus et de Vénus, il devait résister à ces tentations. Or, dans l'Antiquité, le courage est conçu comme une capacité de résistance plus que d'audace : il fait résister à la fatigue, à la souffrance, à la terreur, à la mort. L'athlète vainqueur que couronnent les juges de la compétition reçoit ainsi la récompense de sa vertu de résistance. C'est pourquoi il sera un modèle pour les chrétiens, comme il l'avait été pour les philosophes païens, dès les épîtres de saint Paul. En 203, la chrétienne Perpétua, qui va être martyrisée dans l'amphithéâtre de Carthage, a une vision dans sa prison : elle se voit en tenue d'athlète, de boxeur ; elle triomphe de ses bourreaux et un ange, vêtu comme le président de la compétition, lui remet la palme du vainqueur, qui est devenue depuis ce que nous appelons la palme du martyr<sup>10</sup>. Dans les *Oracles sibyllins*, l'entrée des élus au paradis est assimilée à l'entrée

---

7. Dion de Pruse, IX, 21-22.

8. Dion de Pruse, *Melancomas*, XVIII, 7-8 & XXIX, 11.

9. Philostrate, *Apollonios*, I, 34 & IV, 28, Cf. IV, 25.

10. L. Robert, *Opuscula selecta*, Amsterdam, Hakkert, 1989, vol. 5, p. 256.

d'un athlète vainqueur qui, revenu dans sa cité natale, y est accueilli en triomphe, selon la coutume<sup>11</sup>. Le Christ a triomphé de la mort sur la croix, et c'est pourquoi, dans le *Jugement dernier* de Michel-Ange, il est représenté sous l'aspect d'un athlète nu.

La dignité de l'athlétisme antique n'avait donc rien d'esthétique, malgré ce qu'en dit Winckelmann : c'était une dignité éthique, qui valait bien la dignité artistique des compétiteurs qui affrontaient les épreuves musicales ; l'athlète est, dans son genre, au moins l'égal de ces virtuoses. Chaque génération, dit Plutarque, « se passionne pour les artistes, les comédiens et les athlètes de son époque, et méprise ceux de la génération précédente<sup>12</sup> ». Toutefois, on peut penser que la morale doit prévaloir sur la beauté : un athlète athénien se loue de l'avoir emporté, « non dans une épreuve de chant, mais bien de vertu<sup>13</sup> ». Le prestige de l'athlète est plus grand que celui d'un musicien vainqueur, écrit Philostrate, puisque Olympie, où il n'y a pas d'épreuves musicales, est le plus grand des grands concours<sup>14</sup> ; ce qui donne beaucoup à penser ; nous pourrions être tentés de supposer que les Grecs ont prêté aux athlètes les plus hautes vertus, au nom d'une certaine « conception » qu'ils se faisaient du type humain de l'athlète. Ne serait-ce pas plutôt l'inverse ? Ils n'admiraient les athlètes que par voie de conséquence : comme la compétition olympique était culturellement élevée à leurs yeux, il leur a fallu, au nom de la logique, reverser sur les compétiteurs une partie de cette élévation, afin de justifier le prestige d'Olympie.

Ils pouvaient le faire d'autant plus facilement que les athlètes appartenaient généralement à la bonne société possédante qui vivait de loisir et qui avait du temps et des rentes pour s'entraîner<sup>15</sup>.

---

11. *Oracula sibyllina*, II, 39 (Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen*, 1951, p. 54).

12. Plutarque, *De fraterno amore*, 5 (*Moralia*, 480 b).

13. *Inscriptiones Graecae*, editio altera, II-III, 3155.

14. Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyanè*, VI, 34.

15. Pour tout ce qui suit, voir les travaux fondamentaux de H. W. Pleket, « Zur Soziologie des antiken Sports », in *Mededelingen van*

On avait plus d'estime sociale, me semble-t-il, pour un athlète que pour un sculpteur ou un grammairien, pauvres hères qui vivent de leur travail <sup>16</sup> (ce qui n'empêchait pas d'admirer les chefs-d'œuvre de la sculpture et de placer très haut l'érudition littéraire). Parlons argent. Il existait trois genres de compétitions ; les quatre grands concours internationaux (celui d'Olympie en premier lieu) décernaient aux vainqueurs des différentes épreuves une couronne et pas de monnaie ; d'autres concours rapportaient couronne et argent ; d'innombrables concours locaux rapportaient de l'argent seulement : sans oser décerner de glorieuse couronne, ils attiraient par l'appât monétaire des athlètes dans l'obscur petite cité qui organisait la compétition. Ce qui rapportait le plus était, paradoxalement, une victoire dans les quatre grands concours : Olympie ne versait pas d'argent, mais, en revanche, la cité grande ou petite qui était la patrie du vainqueur était légalement tenue de lui décerner une récompense monétaire, une rente, des exemptions d'impôts et de grands honneurs. Si bien que les vainqueurs olympiques étaient, en dernière analyse, les mieux rétribués.

Amateurisme ou professionnalisme ? Les athlètes vivaient-ils du sport et avaient-ils besoin du sport pour vivre ? Dans les conditions économiques de l'Antiquité, la question n'a guère de sens ; mieux valait être un rentier pour commencer une carrière, nous l'avons dit, mais cette carrière enrichissait encore davantage un champion. Nous dirions que les athlètes étaient des professionnels, en cela qu'ils s'adonnaient exclusivement à leur entraînement et aux compétitions, qui les faisaient voyager dans tout le monde grec, puis gréco-romain, jusqu'à Rome, Carthage ou Vienne (dans

---

*het Nederlands Instituut te Rome*, XXXVI, 1974 ; « Games, Prizes, Athletes and Ideology », in *Arena*, I, 1976 ; et d'Ingomar Weiler, *Der Sport bei den Völkern der alten Welt*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1981. Citons aussi M. I. Finley & H. W. Pleket, *The Olympic Games : the First Thousand Years*, Londres, Chatto & Windus, 1976 ; trad., *Die olympischen Spiele in der Antike*, 1976.

16. Plutarque, *Vie de Périclès*, II, 1 ; Lucien, *Somnium*, 8-9 ; Sénèque, *Ad Lucilium*, Lettre 88, 2.

la vallée du Rhône) ; professionnels aussi, en cela que le sport leur rapportait de l'argent. Mais amateurs, en cela qu'ils n'avaient pas besoin de travailler pour vivre et qu'ils appartenait en majorité à la *leisure class* ; amateurs, enfin, en cela que l'athlétisme était considéré comme une activité élevée, dont on faisait profession (*Beruf*), qui était une vocation (*Berufung*) ; un athlète était le profès d'une « profession libérale », à la manière d'un philosophe, d'un rhéteur, d'un poète ou d'un médecin. Lorsque le champion est le rejeton d'une noble famille, il ne la déshonore pas en se consacrant au sport : des boxeurs sont issus de sénateurs romains et même de consuls<sup>17</sup> ; s'il est d'origine plébéienne, ses victoires le feront entrer dans la classe gouvernante de sa cité.

Nobles amateurs ou vils professionnels ? Ce faux problème a été longtemps discuté par les historiens, parce qu'il permettait de résoudre, grâce à la notion de « décadence », l'énigme qu'était la dignité antique de l'olympisme<sup>18</sup> ; de même, la décadence des beaux-arts était attribuée à l'appât du gain, qui avait supplanté l'antique amour de la gloire<sup>19</sup>. En fait, l'athlétisme antique a toujours été plus aristocratique que plébéien.

Être athlète était une destinée : ce n'était pas une spécialisation, une carrière, un métier (*Fach*). Le sujet tout entier s'absorbe en cette occupation ; il ne songerait pas à dire qu'il a aussi une « vie privée », qu'il est un homme comme les autres, qu'il a femme et enfants : ces choses-là ne comptent pas. Une analogie assez exacte avec l'athlétisme antique serait l'alpinisme entre 1871 et 1939 : activité de personnes d'extraction noble (plus quelques plébéiens qui avaient de la noblesse de caractère), trop dangereuse pour être futile comme l'est un divertissement populaire tel que le cyclisme ; activité qui ne rapporte rien et qui suppose des ressources financières<sup>20</sup>. Activité culturellement

---

17. L. Robert dans les *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, XIV, 1969, p. 292.

18. Pleket dans *Mededelingen*, *op. cit.*, p. 57-59 ; in *Arena*, p. 53.

19. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXIV, 5 ; Pétrone, *Satiricon*, 88.

20. Lutte contre la nature, et non contre des concurrents ni en fonction

distinguée, enfin, proche d'un idéal ascétique et digne d'offrir aux philosophes un sujet de méditation ; Kant médita sur la première ascension du mont Blanc par Horace de Saussure et y vit un exemple de sublime. Vers 1925, l'alpiniste était un type humain grave et élevé.

Si l'on veut comprendre ce qu'était l'athlétisme antique, il faut savoir que les « travaux » (*Arbeiten*) d'Hercule, ces exploits dangereux et héroïques, et les « épreuves » (*Wettkämpfe*) athlétiques, à Olympie ou ailleurs, portaient le même nom : c'étaient des *athloi* ou *athla*. À Sparte, au siècle d'or de l'Empire romain, les jeunes gens de la meilleure société subissaient, sous les yeux des curieux, une épreuve de fouet sous laquelle certains mouraient plutôt que de crier grâce, au terme d'une éducation aussi virile que celle de certaines *public schools* anglaises<sup>21</sup>. L'athlétisme antique était doublement élitiste (*elitâr* ?). Seul un rentier avait le temps de s'entraîner ; si un homme du peuple parvient, par une chance purement individuelle, à percer dans l'athlétisme, cette exception ne fait que confirmer la règle<sup>22</sup>. Aristocratique pour une autre raison encore : ce que nous appelons les « sports » n'étaient pas, dans l'Antiquité,

---

d'une règle de jeu, l'alpinisme n'est pas un sport ; l'élément du danger n'en est pas éliminable, ni pratiquement, ni idéalement. Aussi repose-t-il sur la distinction entre la *difficulté* et le *danger* : le mont Blanc est très facile, mais assez dangereux ; le Dru est très difficile, mais sans danger objectif ; l'Eigerwand est difficile et dangereux. Alors qu'un sport ne peut être réputé dangereux : l'humanité chrétienne n'admet pas qu'on mette en danger, par jeu, la vie d'une créature humaine. Au contraire, l'athlétisme grec et la gladiature romaine admettent le péril de mort. La distinction entre difficulté et danger est due à un alpiniste autrichien, le docteur Emil Zsigmondy (1861-1885), premier ascensionniste des arêtes de la Meije (Alpes françaises), où il se tua. Son livre, *Die Gefahren der Alpen*, parut l'année de sa mort.

21. Dion de Pruse, XXV, 3 ; Philostrate, *Apollonios*, VII, 42.

22. H. W. Pleket, « The Participants in the Ancient Olympic Games : Social Background and Mentality », in *Praktika Symposiou Olympiakôn Agônôn* (W. Coulson & H. Kyrieleis, ed.), Athènes, 1992, p. 147.

des jeux (où l'on joue en fonction d'une règle), mais des exploits où l'on prend des risques contre la nature ou contre l'adversaire ; l'idée que les Grecs se faisaient des épreuves athlétiques était analogue à notre conception de l'alpinisme : on y risque sa vie, car on y affronte une réalité naturelle ; ce risque inévitable est différent d'un « accident de sport », qui est chose anormale. Pour les Grecs, se faire tuer dans une épreuve de boxe n'était pas anormal : c'était déplorable et admirable, comme de mourir à la guerre ; il était honorable, pour le rejeton d'un consul, de devenir boxeur ; c'était envisager de mourir sous les coups, par amour de la gloire et fidélité à un idéal. Les épreuves athlétiques font partie du sérieux de la vie, car l'athlète y risque sa vie. Les gants de boxe antique, bardés de plomb, ne servaient pas à amortir les coups, mais à les rendre plus redoutables. Au musée archéologique d'Olympie, on peut lire une inscription élevée en l'honneur d'un boxeur qu'on avait surnommé admirativement Camêlos, le Chameau, tant il avait fait preuve de résistance : il avait succombé plutôt que de s'avouer vaincu. Épreuve de courage plus encore que d'habileté spécialisée, l'olympisme est vertueux et noble, comme le seront un jour les tournois<sup>23</sup>. Les jeux romains ou *ludi* n'avaient pas ce parfum universaliste des *agônes* grecs ; lorsqu'un écrivain latin parle des jeux du cirque, il mentionne les réactions de la plèbe ; quand un écrivain grec, en quelque siècle qu'il ait vécu, parle des grands concours, il y signale la présence de « tous les Grecs ».

Le lieu commun de la « décadence » permettait aux historiens de s'expliquer le prestige mystérieux de l'athlétisme en Grèce : à l'époque hellénistique (tenue gratuitement pour décadente,

---

23. Même brutalité des sports dans l'Angleterre au temps de Shakespeare. Au début de *As you like it* le lutteur du duc dit au duc : « Demain, Monseigneur, ma renommée sera en jeu ; votre frère devra joliment se comporter, pour m'échapper sans avoir quelques membres brisés. » À Olympie, dans les courses de char, il était périlleux de virer autour de la borne ; ce péril était avoué comme tel, et non euphémisé en difficulté technique, comme le sont les virages dans nos courses automobiles.



parce que non « classique » ni « primitive »), la popularité du sport était attribuée à l'appât du gain et à l'abaissement des esprits ; à l'époque archaïque, la même popularité était rapportée romantiquement à une antique simplicité, parfumée d'aristocratie primitif ; c'est la Grèce de Hölderlin ou de Heidegger, ce printemps d'un monde archaïque et pur<sup>24</sup>. Nudité des athlètes, sens de la beauté, vaillance, goût de la gloire.

La singularité de l'olympisme sera donc expliquée par le moment historique (primitif ou décadent), par le milieu (aristocratie) ou par la race (« dorienne » ou, plus largement, hellénique). Le goût du sport sera tenu pour une singularité nationale qu'il ne reste plus qu'à admettre : les Grecs étaient faits ainsi, voilà tout. Ils n'en sont que plus admirables, puisque au fond ce goût a une saveur primitive et noble : des aristocrates aiment à se mesurer entre eux et à primer. On aboutit ainsi à une théorie longtemps consacrée : le prestige des compétitions (ou *agônes*) était dû au « sens agonistique » de la vieille Grèce ; pour que ce goût soit une singularité ethnique et que l'explication ne soit pas une vulgaire tautologie, il faut que les autres peuples aient été dépourvus de ce sens agonistique et du moindre goût pour le sport ; les peuples de l'Orient ancien, a-t-on cru longtemps, n'étaient guère sportifs. Nous savons aujourd'hui que c'est là une légende : le sport était apprécié dans les hautes cultures anciennes, Orient et Égypte compris<sup>25</sup>. Nous avons déjà vu que la singularité grecque n'a pas consisté à aimer le sport, mais à lui conférer cette « dignité culturelle » dont nous reparlerons.

---

24. Vers la fin de *Die Zeit des Weltbildes* (dans les *Holzwege*), Heidegger écrit ainsi que « les Grecs n'ont jamais vécu leur fête olympique comme une expérience à avoir vécue ». Mais si, justement ; c'est là, de la part de Heidegger, une naïveté qui témoigne d'un manque de sens historique des réalités — et d'un sens politique, pour des époques plus récentes. Sur ce genre de problème, voir J.-P. Olivier de Sardan, « Occultism and the Ethnographic "Me" », in *Critique of the Anthropology*, éd. Sage.

25. I. Weiler, *Der Sport bei den Völkern...*, op. cit., p. 53 & 83.

On ne peut guère parler d'un sens hellénique de la rivalité en général (une guerre entre deux cités, la carrière politique d'un ambitieux et une épreuve de course à pied n'ont que peu de rapport) ; en revanche, il est légitime de parler d'un sens grec de la forme institutionnelle qu'est la compétition ; les Hellènes raffolaient des concours et en créaient à chaque occasion. Il y avait à Tarente des concours de broderie, à Pergame des compétitions de médecine, sans oublier les concours de beauté, qui ne sont pas une légende. Le système éducatif s'accompagnait de compétitions. Les enfants grecs de naissance libre allaient à l'école, où ils apprenaient à lire, à écrire, à chanter, à déchiffrer Homère ; au gymnase, ils écoutaient souvent des conférences de rhétorique et parfois de philosophie, qui servaient d'interlude à leurs séances d'athlétisme. Et, à la fin de chaque année, chaque école célébrait sa compétition sportive et musicale, réservée à ses élèves. Ce n'était pas là un « examen de fin d'année », destiné à trier les élèves qui passeraient dans la « classe supérieure », comme on l'a cru parfois (car, en ce cas, un seul élève, le vainqueur, serait passé, puisqu'il n'y avait qu'un seul vainqueur à chaque compétition : on ne montait pas à trois sur le podium...). Le concours permettait plutôt de juger de la qualité des maîtres de musique et de gymnastique, de saluer de jeunes vedettes et d'apprécier la bonne éducation que la cité donnait à ses enfants. Chaque cité était jugée physionomiquement par les étrangers sur la qualité éthique et esthétique de ses concours.

Les concerts publics eux-mêmes avaient la forme de compétitions. Un jour, à Naples, qui était alors une cité grecque, Sénèque passa devant le petit théâtre (dont les ruines sont encore visibles), et voici ce qu'il raconte<sup>26</sup> : « Cet odéon était bondé : on y discutait passionnément pour décerner le prix du meilleur flûtiste ; les trompettistes de l'école grecque et de la latine avaient aussi leurs partisans » ; Naples était un centre culturel de réputation

---

26. Sénèque, *Ad Lucilium*, lettre 76, 4 (Seneca, *Philosophische Schriften*, trad. M. Rosenbach, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1987, vol. 5, p. 97).

internationale, et plusieurs virtuoses se produisaient ce jour-là dans ce qui serait pour nous un concert.

Plusieurs particularités de la civilisation antique ont, sinon provoqué, du moins rendu possible la valorisation des compétitions athlétiques. D'abord, en matière de sport, on ne distinguait pas entre une culture populaire et une culture noble ; on ne distinguait pas non plus entre le travail et le loisir. On ne distinguait guère non plus entre les fonctions « sérieuses » de l'État (sauver la collectivité, etc.) et les coutumes de ce que nous appelons la société civile.

Chez nous, on fait une distinction entre les sports de la bonne société (le polo et, récemment encore, le tennis) et les sports populaires (le football) ; les compétitions grecques, en revanche, étaient l'affaire de tous les citoyens sans distinction. On ne les opposait pas davantage à la culture élevée (littéraire et musicale) : athlétisme et musique appartenaient également aux coutumes de l'aristocratie. On sait combien les valorisations sociales sont traditionnelles ; la dignité du sport en Grèce est due à un fait de chronologie relative, c'est-à-dire à un hasard historique : culture littéraire et sport remontent à une même antiquité ; Achille jouait de la musique, organisait une compétition athlétique pour célébrer les funérailles de Patrocle, et écoutait des aèdes qui lui récitaient des chants épiques. Chez les modernes, en revanche, les sports ne font leur véritable apparition qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, tandis qu'en Italie, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, et en France depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, on parle littérature dans les salons de la noblesse ; à cette époque, la bonne société s'intéressait à ses bals et à la chasse, non à l'athlétisme. Durant le XIX<sup>e</sup> siècle bourgeois, le lycée et le *Gymnasium* enseigneront le latin (et, en Allemagne, le grec), mais non les sports.

Par ailleurs, un frein n'existait pas : le sérieux du travail, le puritanisme bourgeois dont parle Max Weber ; une aristocratie ne qualifie pas de travail ses activités, et le travail du peuple n'est pas une dignité ; les plaisirs et spectacles ne s'opposent pas à une partie sérieuse de la vie privée. Il suffit de songer, de nos jours, à la passion du football dans les foules du Sud de l'Europe, de l'Amérique du Sud, et dans les villes de l'Angleterre

qui sont sinistrées par le chômage ; ou de se souvenir d'un mot de Nietzsche : les bourgeois ne savent pas que faire de la religion, parce qu'elle n'est ni un travail, ni un plaisir.

Enfin, une cité grecque n'est pas une abstraction, une institution chargée de remplir les fonctions de la Raison d'État ; c'est une collectivité concrète qui est réputée se gouverner elle-même ; comme un individu vivant, elle choisit ses mœurs et coutumes ; c'est pour cela qu'elle établit ses fêtes religieuses publiques et ses compétitions (et non pas parce que les gouvernants voudraient témoigner aux gouvernés qu'ils ne dédaignent pas leurs plaisirs). Société civile et État sont mal séparés ; certes, le plus souvent, la cité laisse ses membres décider de leur religiosité personnelle ; mais elle peut toujours reprendre l'exercice de son droit de contrôle de tous sur tous : Socrate en fit la fâcheuse expérience, qui fut condamné à mort pour avoir cru en d'autres dieux que ceux de sa cité. La frontière entre les lois et les simples coutumes n'était pas étanche ; les fêtes et les compétitions pouvaient donc être une affaire d'État. Elles le redeviennent au xx<sup>e</sup> siècle, mais pour d'autres raisons : l'idéal du *Welfare State* fait sortir l'État de ses fonctions étroitement politiques, pour lui faire embrasser tous les intérêts de la population qu'il gouverne ; et nations ou partis utilisent nos Jeux olympiques comme tribune où montrer au monde entier leur existence ou leurs revendications.

Nous, modernes, avons, comme on voit, des raisons sérieuses de nous intéresser à l'olympisme. Et les Grecs ? N'auraient-ils pas eu des raisons non moins « sérieuses », eux aussi ? Ne fallait-il pas qu'elles soient sérieuses, pour être à l'échelle du phénomène et pour expliquer l'importance qu'avaient l'athlétisme et Olympie aux yeux des Grecs ? On a donc supposé que la passion de l'athlétisme avait des raisons importantes et relatives à de grands intérêts : former des citoyens et des guerriers, renforcer l'identité nationale, honorer les dieux<sup>27</sup>. Civisme,

---

27. Nous poussons l'intrépidité jusqu'à supposer que les gens peuvent s'intéresser réellement au sport ou à la musique et qu'il ne faut pas

nationalisme, religion. L'explication, comme on voit, est fonctionnelle et rationnelle ; elle dit à quoi servait l'olympisme, qu'elle considère comme un moyen approprié à des fins. Malheureusement, on va voir qu'aucune de ces trois explications n'est correcte : l'olympisme ne servait à rien, ou plutôt la sociologie fonctionnelle n'est qu'une rationalisation<sup>28</sup>. La bonne explication sera moins rationnelle ; elle ne se rapportera pas à de grands intérêts, mais mêlera les hasards des phénomènes de mode et une tendance fréquente à donner à la culture des formes canoniques et, pour ainsi dire, des classiques.

L'explication par l'éducation civique était celle des Grecs eux-mêmes. Dans un dialogue amusant, *l'Anacharsis*, le sceptique Lucien met face à face un sage barbare, Anacharsis, et un sage athénien, Solon. Le barbare commence par s'étonner du spectacle des gymnases grecs : on y voit toute la jeunesse d'une cité s'adonner à la gymnastique, à la lutte, à la boxe ; Solon réplique que les usages d'un peuple paraissent toujours extravagants aux autres nations ; que les exercices physiques sont motivés par le goût de la gloire et que cette gloire est légitime, puisque l'athlétisme forme des citoyens tempérants et des guerriers courageux. Anacharsis n'en croit pas un mot : il aperçoit la disproportion entre la grandeur de cette préparation et la minceur des résultats ; pour lui, ces exercices sont inutiles et sont le fruit de la mode, de l'oisiveté et de la vanité ; ce qui est aussi l'opinion de Lucien, qui est secrètement agacé par l'athlétisme, car toutes les superstitions l'irritent ; l'olympisme, à ses yeux, n'est qu'une superstition grecque. On songe à l'agacement que donne à certains intellectuels russes le culte exclusif de Pouchkine, ou aux estampes où Hokusai raille l'idolâtrie que ses compatriotes vouent au paysage du mont Fuji.

Lucien n'a pas tort. Les gymnases avaient perdu depuis

---

ramener leurs objets à des symboles qui ne serviraient qu'à manifester, soit une « identité » nationale, soit de la « distinction » sociale.

28. On retrouve ce fonctionnalisme dans la sociologie de la « distinction » de P. Bourdieu, qui semble réduire l'esthétique à une recherche de la différence valorisante par une classe sociale.

longtemps leur rôle de terrains de préparation militaire ; ils n'éduquaient pas les adolescents pour la vie civile, mais selon un idéal humain plus général ; leur enseignement était gymnique, littéraire et musical. Il en allait de même de l'éphébie, où les jeunes hommes recevaient une formation sportive et intellectuelle ; on a parlé d'une « *Institution für die Söhne der upper Class* », comparable aux *public schools* britanniques et aux *colleges* les plus huppés des États-Unis <sup>29</sup>.

D'une façon générale, il est plutôt rare qu'un système éducatif soit réellement fonctionnel et qu'il prépare les enfants à leur métier futur de citoyen ou de travailleur ; plus souvent, les adultes projettent sur les chères têtes juvéniles l'idéal humain et culturel de leur époque. Notre enseignement a reposé sur le latin, clé d'une culture conçue comme tradition ; à Rome, il reposait sur l'étude de la rhétorique, cette fiction d'une synthèse entre parole, raison, persuasion et pouvoir. L'importance que l'éducation grecque attachait à l'athlétisme confirme que l'olympisme faisait partie de la culture d'un gentleman.

Nous venons de parler d'un idéal qui fut celui des Grecs et de la culture hellénique. Souvent une culture a pour frontières celles d'un peuple. On voit alors comment la plume d'un historien peut facilement déraiper et glisser vers un mot à la mode, celui d'identité nationale. Ce mot est dangereusement équivoque. Il est parfois neutre et n'est qu'une manière compliquée de constater, par exemple, que les compétitions étaient une des composantes de la civilisation grecque. Mais, plus souvent, le mot est sournoisement chargé de pathos : il insinue qu'une identité est toujours menacée ou inquiète, que les peuples doutent de leur identité et la chérissent et qu'ils éprouvent le besoin de l'affirmer à la face du monde. Dès lors, nous nous flatterons d'avoir trouvé une explication sérieuse et fonctionnelle à l'olympisme : les Grecs allaient en foule à Olympie parce qu'ils étaient tourmentés du besoin d'affirmer leur identité à leurs propres yeux et face aux barbares ou aux Romains.

---

29. H. W. Pleket dans *Mededelingen*, *op. cit.*, p. 73.

Je crains que ce soit pour notre propre satisfaction intellectuelle que nous prêtons aux Grecs ce mobile. Qui nous a dit que leur identité les tourmentait à Olympie ? Ils étaient peut-être paisiblement imbus de leur supériorité ; ils pouvaient aussi savourer une de leurs fêtes nationales, non parce qu'elle était nationale, mais parce que c'était une fête ; peut-être aussi allaient-ils nombreux à Olympie parce qu'en effet le rayonnement de cette compétition s'étendait à la grécité toute entière ; c'est-à-dire qu'ils y allaient par curiosité et snobisme.

Cette dernière raison est la bonne. Les Grecs allaient nombreux à Olympie pour la simple raison qui pousse de nos jours une foule de personnes fortunées à aller se presser à nos Jeux olympiques : parce que l'une et l'autre compétition est et était un événement « mondial ». Loin de symboliser une identité inquiète, Olympie se sentait « œcuménique », comme on disait alors<sup>30</sup>. La fête était « pan-hellénique », concurrents et spectateurs y venaient de loin ; les juges des épreuves étaient appelés « juges des Grecs » en général, de quelque cité grecque que les athlètes fussent citoyens ; le vainqueur se haussait d'un coup au niveau international ; chaque fois qu'on parlait d'Olympie, les mots « tous les Grecs » revenaient dans les propos et remplissaient la bouche.

Olympie se sentait aussi pacifique qu'œcuménique. La compétition ne pouvait servir à des réalités de patriotisme de clocher (*Lokalpatriotismus*) entre cités, car les cités grecques étaient beaucoup trop nombreuses et dépassaient le millier ; le vainqueur pouvait n'avoir qu'un ou deux compatriotes parmi les spectateurs. Olympie suscitait le rêve que nos propres Jeux étendent à toute la planète, celui d'une humanité pacifiée et unie, où triomphait le seul mérite, sous les yeux de tous.

On ne nous relate pas d'incident qui aurait utilisé la compétition comme support de revendications nationales ou sociales. On apercevait avec fierté, parmi les spectateurs, des rois étrangers

---

30. L. Robert, dans les *Praktika* du VIII<sup>e</sup> congrès d'épigraphie grecque et latine, Athènes, 1984, vol. I., p. 45.

ou des sénateurs romains<sup>31</sup>; parmi les concurrents, des natifs de cités nouvellement hellénisées<sup>32</sup>, ou quelque prince impérial qui prend part, par cocher et chevaux interposés, à une course de chars qu'on a ressuscitée en son honneur<sup>33</sup>. Avoir vu tout cela de ses yeux était flatteur ; l'information n'est pas toujours un « capital symbolique » (souvent elle ne sert à rien), mais elle demeure un privilège. Lucien, ce détracteur d'Olympie, ne se prévaut pas moins d'y être allé six fois<sup>34</sup>.

Loin d'être inquiets de leur identité, les Grecs avaient la certitude de leur supériorité (dans l'Empire romain, qu'on pourrait appeler aussi bien gréco-romain, c'était l'autre peuple, les Romains, qui avaient un complexe d'infériorité). Il y a une nuance particulière dans leur nationalisme : ils parlent de l'olympisme avec une ferveur et une tendresse sensibles. On songe à une définition de l'*Encyclopædia britannica*, édition 1910 : « *Cricket : the national summer pastime of the English race.* » Les Grecs se complaisent pareillement dans les institutions et coutumes qui sont les leurs, y retrouvent leur propre physionomie, les chérissent. En tête de la liste canonique des joyaux nationaux venaient Olympie et Homère. Nous reviendrons plus loin sur cette définition extrinsèque de la culture, où entrent une complaisance à soi-même et une volonté de fidélité à soi-même.

Les compétitions avaient par ailleurs un caractère qui semble, à première vue, étranger aux Jeux modernes : c'étaient des fêtes religieuses. À Olympie, la compétition se déroulait dans un sanctuaire de Zeus, à côté d'un temple du dieu et d'un bois sacré ; le premier jour et la matinée du troisième étaient

31. Depuis 208 avant notre ère (Livius, XXVII, 35, 3).

32. Mastanabal, fils d'un roi berbère hellénisé et hellénisateur, fut admis aux Panathénées et son char y fut vainqueur (*Inscriptiones Græcæ*, II-III, *editio minor*, 2316, 41).

33. Le futur empereur Tibère (W. Dittenberger, *Die Inschriften von Olympia*, n° 16 ; J.H. Krause, *Olympia oder Darstellung der grossen olympischen Spiele* (1838, réimp. G. Olms, Hildesheim, 1972), p. 48, n. 33-34.

34. Lucien, *De morte Peregrini*, 35.



réservés à des processions, des sacrifices, une hécatombe ; le déroulement des épreuves s'accompagnait de gestes pieux ; chaque vainqueur offrait ainsi à Zeus un sacrifice de remerciement et lui consacrait sa couronne d'olivier. Il était difficile de tirer au clair cette juxtaposition de sacré et de profane ; les Anciens ne savaient pas trop si les statues de vainqueurs qui se dressaient dans le sanctuaire devaient être considérées comme des *ex-voto* aux dieux ou des monuments à la mémoire de l'athlète. On a vu aussi qu'une foire se tenait pendant la compétition et qu'on y trouvait toutes les réjouissances, culturelles et autres, qui accompagnent d'ordinaire un grand rassemblement de peuple.

La sécularisation du monde moderne nous porte par réaction à supposer que les peuples anciens étaient toute piété. En réalité, il faut, en pareille matière, distinguer des cas d'espèce et raisonner empiriquement : quels étaient les sentiments des spectateurs ? Les innombrables témoignages antiques ne laissent ici aucun doute : c'étaient des amateurs de sport ou des curieux, qui n'étaient pas venus par dévotion ; pas plus que nous n'allons à nos Jeux olympiques par piété envers les idéaux de Coubertin ou pour la seule cérémonie de la Flamme olympique.

Le lecteur nous rétorquera peut-être, à juste raison, que la juxtaposition du sacré et du profane n'était pas choquante dans le paganisme, qu'elle ne gênait nullement un authentique sentiment de piété et qu'il ne faut pas juger ce mélange avec la rigueur de l'esprit protestant. Dans la Grèce ancienne, les foires ou « panégyries » se tenaient à côté des grands sanctuaires, le même jour que le grand sacrifice annuel ; il en va de même dans la Grèce d'aujourd'hui<sup>35</sup> : le jour du pèlerinage, on voit se dresser à côté de l'église des stands de fête foraine, un marchand de brochettes de viande ou *souvlàkia* et une piste de danse ; la grande foire n'est pas loin, avec étalages de blue-jeans, d'icônes fabriquées à Hong-Kong et de bibelots africains.

Deux cas sont cependant à distinguer, et les Grecs eux-

---

35. M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2<sup>e</sup> éd., Munich, Beck, 1955, vol. I, p. 826 sqq.

mêmes faisaient la distinction : les solennités et sacrifices consacrés à un dieu, les compétitions célébrées « en l'honneur » d'un dieu ou d'un défunt ; le concours olympique se déroulait ainsi « en l'honneur » de Zeus. Cette distinction correspondait bien aux sentiments des spectateurs ; quand il y avait juxtaposition d'un sacrifice et d'une foire, chaque pèlerin y trouvait ce qu'il voulait : de la piété, des plaisirs ou les deux à la fois ; le cas des compétitions était différent : les spectateurs n'avaient pas fait le voyage d'Olympie pour y honorer Zeus, mais pour assister aux épreuves. La compétition « en l'honneur » de Zeus ne juxtaposait pas le sacré et le profane : elle était une solennisation religieuse du profane. Chez nous, la cérémonie de la Flamme olympique est une autre forme de solennisation. La solennisation du sport n'était nullement le résultat d'une dégradation, d'une désacralisation : dès l'époque homérique, il en allait de même. À la fin de *Illiade*, Achille solennise les funérailles de Patrocle en instaurant une compétition athlétique ; or, pendant ces jeux funèbres en l'honneur du défunt, les concurrents, les spectateurs et le poète lui-même ne s'intéressent plus qu'aux épreuves, et Patrocle est momentanément oublié.

L'utilisation du sacré comme simple moyen de solenniser ne doit nullement rendre suspecte la sincérité religieuse des Grecs, tout au contraire ; le sacré ne se réduisait pas pour eux à un prétexte : il faut croire aux dieux pour solenniser ainsi. Ce qui le prouve *a contrario* est que nous-mêmes avons recouru à un mode de solennisation autre que la religion pour nos propres Jeux olympiques. Quelqu'un qui ne croirait pas en la musique n'aurait pas imaginé de rehausser les cérémonies européennes en y faisant exécuter *l'Hymne à la Joie*. On retrouve ici un problème qui reparaît partout sous différentes formes : un sentiment donné, la piété par exemple, existe-t-il par lui-même ou n'est-il que la résultante d'un contenu ? Le sacré n'était-il qu'une sorte de « couverture idéologique », fabriquée, pour les besoins de la cause, par le désir de solenniser ? Ou bien n'avait-on, pour cela, qu'à puiser dans un sens naturel du sacré ? Pour Marx, le contenu de l'intérêt de classe donne naissance à l'idéologie, et la misère suscite l'opium du peuple

ou la littérature d'évasion ; pour Freud, le contenu refoulé du désir fait naître le symbolisme. Peut-on espérer que les enfants jouent aux gangsters ou se délectent de films de violence à la télévision pour défouler leurs pulsions sadiques ? Si c'était vrai, il faudrait croire que ces films opèrent une *katharsis* et purgent les bambins de leurs vilaines pulsions. Si, au contraire, l'imaginaire existe par lui-même et ne se réduit pas à ce que l'abréaction le fait être, alors les films de violence pourront aussi bien renforcer les pulsions sadiques des uns que purger celles des autres <sup>36</sup>.

Que ce soit à Olympie ou dans n'importe quelle cité, le sport grec gravite autour de la compétition. Loin d'en être la cause, la religion est une simple conséquence du succès de ce « phénomène de mode », qu'elle s'est bornée à solenniser. Ce qui est moins banal est que l'olympisme a été élevé au rang d'un « classique » (ce qui a entraîné l'idéalisation du type éthique de l'athlète). D'où vient ce succès d'Olympie ? Il est dû à des hasards historiques dont nous ignorons le détail, mais on en devine le mécanisme : le succès attire le succès <sup>37</sup>. Si le succès initial atteint un point critique et que le nombre des convertis devient assez élevé, la foule des indifférents se convertira à son tour ; non par instinct d'imitation, mais parce que la nouvelle mode leur semble être désormais la manière normale de se comporter. Voilà cette mode élevée au rang de tradition. À l'époque hellénistique et impériale, cités, mécènes, rois et empereurs fondent des compétitions, des *agônes* athlétiques ou musicaux, dès qu'ils veulent s'élever au-dessus de la basse région de la *Machtpolitik* et des intérêts matériels, et se faire voir dans le beau rôle de héros culturels. Les Grecs sont devenus le peuple « agonistique » dont parle Burkhardt parce que les *agônes* ont eu du succès chez eux ; les *agônes*

---

36. J. Piaget, *La Formation du symbole chez l'enfant*, Neuchatel, 1945, p. 164.

37. M. I. Finley & H. W. Pleket, *The Olympic Games*, p. 22. Ajoutons que, jusqu'au <sup>v</sup>e siècle, les athlètes qui venaient concourir à Olympie étaient surtout des Spartiates, et que le Péloponnèse était probablement une terre de champs.

n'ont pas eu de succès parce que les Grecs étaient agonistiques. Ce qui passionne les différents peuples n'est pas toujours ce que nous-mêmes considérerions comme socialement ou humainement important.

L'olympisme était important parce qu'il était considéré comme élevé, ce qui n'est pas le cas du sport chez nous : nos Jeux olympiques ne sont qu'un « phénomène de masse », auquel les États modernes attachent de l'importance à cause de leurs effets sur l'opinion des foules et parce qu'un *Welfare State* veille à satisfaire l'ensemble de sa population. L'olympisme, lui, faisait partie de la culture, au sens le plus élevé de ce mot. Que veut dire « culture », en effet ? Au moins trois choses différentes, que le sociologue wébérien Jean-Claude Passeron a finement distinguées<sup>38</sup>.

En un premier sens du mot, la culture est ce qu'un observateur étranger peut décrire comme manières de faire et de penser qui sont habituelles chez un peuple déterminé ; la culture grecque était agonistique, la culture japonaise actuelle s'occidentalise de plus en plus... En un autre sens, qui est différent et trompeur, la culture est ce que le peuple considéré dit de lui-même, ce qu'il croit être (souvent à tort), ce par quoi il veut se définir, ce qu'il ordonne à ses propres membres de faire ou du moins de professer. Le mot a enfin une troisième signification qui est la plus élevée : une culture est un canon d'œuvres ou de pratiques qui sont hautement valorisées et tenues pour classiques. « Si l'on me demandait quel est le meilleur des quatre éléments, écrivait à peu près le poète Pindare, je répondrais que c'est l'eau ; la matière la plus précieuse ? Je dirais : l'or ; et, si on m'interroge sur les compétitions, je n'hésiterai pas : la plus glorieuse est Olympique<sup>39</sup>. »

Les choses qui sont culturelles en ce troisième sens sont intenses et durables, et non banales et éphémères. Chez nous, ce sont surtout certains livres, certains tableaux, certaines

---

38. J.-C. Passeron, *op. cit.*, p. 324-333.

39. Pindare, *Première Olympique*.

partitions ; mais, en des époques plus anciennes, ce pouvait être aussi des pratiques : l'olympisme non moins qu'Homère ; la culture était ce par quoi un peuple se montrait sous son meilleur jour ou ce par quoi une aristocratie se distinguait : manières mondaines ou chevaleresques, solennités, bals, *corroboree*, tournois.

Ce qui a permis à l'olympisme d'appartenir à la culture élevée est que le sport est un plaisir et qu'il relève du sublime. Le sport n'a pas l'âpreté des activités politiques et économiques ; il n'est pas dissymétrique comme la politique : le champion n'est pas un chef et les spectateurs sont ses juges. Une compétition est une activité terminale et complète, dont on sort satisfait ; à la différence de planter ou semer, ce n'est pas une étape dans un long processus ; c'est une satisfaction individuelle, alors qu'une victoire appartient à toute l'armée qui l'a remportée ; comme la nourriture, c'est une satisfaction immédiate, et non pas différée comme celle des activités acquisitives. On peut en dire autant de la lecture, de la musique, de toutes les pratiques de l'*homo ludens*. Comme les chefs-d'œuvre, les records sont des exploits ; comme les artistes, les champions font vibrer en nous le sentiment du sublime.

L'olympisme était donc un classique. Une culture se compose ainsi de choses qu'il « faut avoir lues », vues, entendues ou faites ; quand le tourisme culturel cesse d'être ruineux et devient usuel, il se fige en itinéraires canoniques, du *Duomo* à la *Signoria*, devant la Joconde ou Néfertiti. Il y a les quatre grandes compétitions, les dix grands orateurs, les quatre sectes philosophiques et les sept merveilles du monde. Le cas d'Homère est caractéristique : c'était plus qu'un chef-d'œuvre et ce n'était cependant pas un livre saint ; Homère n'était pas le plus grand poète grec, il était autre chose qu'un auteur : une autorité, une superstition ; il serait pourtant très creux de répéter que, chez Homère, les Grecs voyaient représentées toutes leurs valeurs ; on dit cela faute de mieux, faute de pouvoir expliquer cet étrange prestige. L'œuvre d'Homère est aussi particulière que toute autre œuvre d'art et elle ne résume pas plus les valeurs grecques que Pouchkine, cette autre idole, ne résume celles des Russes. Le fait n'en est pas moins là ; il fait voir

qu'une culture peut se fixer en un canon, au sens où l'on parle du canon de l'Écriture sainte. Aristote écrivait que les Crétois de son temps avaient presque cessé d'être des Grecs, si ce n'était qu'ils connaissaient encore Homère.

La fixation d'un canon culturel est une manière de maîtriser la culture, de même que la symétrie est la manière archaïque ou naïve de mettre de l'ordre dans le chaos du visible et de maîtriser la peinture. Elle aboutit à donner de la culture une définition extrinsèque, à l'organiser selon un souci qui n'est pas culturel, celui de mériter le beau nom de Grec ou le titre de personne cultivée, au lieu de se mouvoir librement et sans souci à travers le visible ou parmi les livres, ou de décréter que les sept merveilles du monde ne valent pas le Parthénon (qui ne figure pas dans la liste). Ce qui met fin à la tragédie de la culture dont parle Simmel<sup>40</sup>, à l'oscillation entre deux pôles qui compose toute notre existence : individualisme ou recherche d'un consensus, volonté d'intensité ou quête de la sécurité, ouverture ou clôture, auto-affirmation ou légitimité, en concluant chaque fois en faveur du second pôle. La canonisation de l'olympisme a ratifié les décrets de la mode et n'a pas répondu à un besoin d'identité ni à une fonction éducative, etc. : elle a été un épisode de la tragédie de la culture. Une des issues de cette tragédie est de considérer une chose particulière comme une cristallisation de l'universel : Olympie, Homère.

---

40. G. Simmel, *Philosophische Kultur*, Berlin, Wagenbach, 1983, p. 183.

Il y a des gens qui ont une façon bien singulière d'envisager la succession des époques durant lesquelles se développe la culture d'une nation. Ils s'imaginent qu'un peuple est d'abord la proie d'une *brutalité* et d'une *sauvagerie* animales ; au bout de quelque temps, le besoin d'une amélioration des mœurs se ferait sentir et il conviendrait alors d'établir la *science de la vertu* ; pour permettre l'introduction de ses préceptes, on aurait l'idée de les illustrer par de beaux exemples, et c'est ainsi qu'aurait été inventée l'*esthétique* : en suivant ses principes on fabriquerait alors de belles formes et ce serait la naissance de l'*art* : et grâce à l'art le peuple serait finalement amené jusqu'au plus haut niveau de la *culture* humaine. Il faudrait que ces gens sachent que ce fut tout le contraire, du moins chez les Grecs et les Romains. Ces peuples ont commencé avec l'époque *héroïque*, qui est sans doute le plus haut degré de ce que l'on peut atteindre ; quand ils n'eurent plus de héros dans aucune des vertus humaines et civiles, ils en *imaginèrent* ; quand ils ne furent plus capables d'en imaginer, ils inventèrent les règles présidant à leur composition ; quand ils commencèrent à se perdre dans ces règles, ils se lancèrent dans l'abstraction de la *sagesse universelle* ; et quand ils eurent terminé, ils devinrent *mauvais*.

Heinrich von Kleist  
Traduit de l'allemand par Pierre Deshusses

## Le symbole de l'archaïque

Une côte de bovidé fut découverte il y a vingt-quatre ans<sup>1</sup> près de Sarlat, en Dordogne ; un chasseur y avait gravé, avec un burin de silex, soixante-dix lignes représentant on ne sait trop quoi : un dieu, un animal dessiné schématiquement, une carte, le retour des saisons, les mesures de la lune.

Nous avons nous-mêmes trouvé un grand nombre d'artefacts préhistoriques semblables dans cette magnifique région de France, des os taillés, des sceptres mystérieux, ainsi que des pierres où avaient été inscrits des calculs lunaires et des notations saisonnières ; ces dernières étaient décorées de saumons, de rennes et de phoques dont les contours s'étaient estompés d'avoir été si longtemps tenues dans les mains des chasseurs.

Un grand nombre de ces objets, dont les gravures ne sont absolument pas primitives ou grossières, ont plus de 50 000 ans.

---

1. En 1970. Voir François Bordes, *A Tale of Two Caves* (New York, Harper and Row, 1972).



À Toronto, Alexandre Marshack mentionna la côte de bovidé de Sarlat à un auditoire d'érudits (lors d'une conférence donnée à l'Association américaine d'anthropologie en décembre 1972). Le professeur Hallam Movius, professeur émérite au Peabody Museum of Archeology and Ethnology de Harvard, le protégé de l'abbé Henri Breuil et le plus distingué de tous les préhistoriens, pense qu'elle a plus de 100 000 ans. Pour Alexandre Marshack (*Racines de la civilisation*), tout aussi brillant et surprenant qu'André Leroi-Gourhan (*Trésors de l'art préhistorique*) dans sa lecture des notations préhistoriques, l'os de bovidé de Sarlat remonte à 135 000 ans, et François Bordes, directeur du Laboratoire de préhistoire de l'université de Bordeaux, qui le découvrit, estime qu'il a 230 000 ans.

Œuvre d'art, tracé des zones de chasse, quittance d'impôt, carte stellaire ou n'importe quoi d'autre encore, cet artefact humain est le plus ancien que nous connaissions.

Il y a un peu plus d'un siècle, John William Burgon, alors étudiant à Worcester College, Oxford, écrivit un poème sur la ville de Pétra, que le voyageur Johann Ludwig Burckhardt avait découverte par hasard, trente ans plus tôt, lors d'un voyage dans le désert. Hormis ces quelques lignes, que l'on retrouve dans de nombreuses anthologies, le poème a été oublié, et le poète également :

Non gris sacré, comme ces églises abbatiales  
 Reines des hauteurs, des plaines occidentales :  
 Mais rose-rouge, comme si le point du jour  
 Qui les vit le premier encore les savoure :  
 Ces teintes de jeunesse sur un front de malheurs,  
 Deux mille ans déjà qu'en parlent les hâbleurs !  
 Montre-moi telle merveille, si ce n'est en Orient,  
 Une cité rose-rouge — moitié vieille comme le temps !

Shelley avait mentionné Pétra dans un poème peu après la découverte de la ville par Burckhardt ; c'est l'un des lieux que visite le jeune voyageur d'*Alastor*, les autres lieux étant tirés des *Ruines* de Volney (1791), livre que le poète avait déjà utilisé pour *La Reine Mab* et *Le Démon du monde*. Burgon, ayant subtilisé

un demi-vers à l'Italie de Samuel Rogers, nous dit que Pétra est « moitié vieille comme le temps », car la création n'était encore qu'un événement daté de 4 004 avant J.-C.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle nous a appris à ressentir un frisson particulier devant des ruines, à nous émerveiller de pouvoir pénétrer ces époques reculées. Les voyages de Volney à Persépolis et à Palmyre, de Gibbon au Colisée, de Champollion à Thèbes, de Schliemann à Hissarlik et à Mycènes symbolisaient les intérêts de leur époque, tout comme l'arrivée du commandant Neil Armstrong sur la lune est le symbole des intérêts de la nôtre. La découverte du passé physique fut à l'origine d'un profond respect et d'une mélancolie romantique, posant le principe d'un nouveau vocabulaire poétique. Pétra, sculptée dans la pierre rouge nabatéenne, devint une image très évocatrice. Elle nous touche encore lorsqu'Eliot l'évoque dans *La Terre vaine*, bien qu'elle ait perdu son nom et que nous soyons plus proches de l'angoisse que de l'émerveillement romantique :

... ne connaissant

Qu'un amas d'images brisées sur lesquelles frappe le soleil :

L'arbre mort n'offre aucun abri, la sauterelle aucun répit,

La roche sèche aucun bruit d'eau. Point d'ombre

Si ce n'est là, dessous ce rocher rouge

(Viens t'abriter à l'ombre de ce rocher rouge) <sup>2</sup>.

Deux marchands anglais visitèrent Palmyre en 1678 et 1691, pensant avoir trouvé la Tadmor biblique ; ces deux voyages fournirent à Gibbon une note de bas de page un peu sceptique, à Thomas Love Peacock un poème qui fut beaucoup imité, et à la poésie romantique européenne un nouveau type d'image ; de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle à la consciencieuse science archéologique contemporaine nous n'avons cessé de méditer sur les ruines. À notre époque nous avons « The Kingfishers » de Charles Olson<sup>3</sup>, poème central de l'école poétique projectiviste et méditation

2. Traduction de Pierre Leyris.

3. Charles Olson (1910-1970), poète américain, président de la Black Mountain University, a influencé beaucoup de poètes américains

sur les ruines, preuve que cette forme est loin d'être épuisée. Ce poème est même assez « volneyesque » et, en dépit de la stricte modernité d'Olson, il peut être lu comme une investigation sur l'ascension et la chute des civilisations, thème qui date des premiers jours du romantisme.

Comme son maître Ezra Pound, Olson voit les civilisations croître et périr sur le fond du continuum de la nature, bien que sa modernité lui ait permis de savoir que les époques de la nature ne sont pas réellement éternelles ; elles durent simplement plus longtemps que celles des civilisations. La nature a elle-même ses ruines, ses déserts et ses régions inondées. Peu avant sa mort, Olson écrivait des poèmes sur la dérive des continents.

« The Kingfishers » d'Olson lui fut en partie inspiré par les *Alturas de Machu Picchu* de Pablo Neruda, un chef-d'œuvre parmi les poèmes sur les ruines écrit par un poète voyageur qui avait été à Angkor Vat et sur l'Acropole d'Athènes, au Yucatan et à Cuzco.

Au cœur du poème d'Olson, on trouve « le E sur cette plus ancienne pierre », c'est-à-dire l'épsilon sur l'omphalos de pierre de Delphes, sur lequel, à la demande de Néron, Plutarque s'est penché. Nous ne savons toujours pas avec certitude s'il fait partie du mot *Gea*, la terre, ou s'il appartenait au nom d'un citoyen grec ; Plutarque, toujours prêt à suivre Pythagore, en donne de nombreuses explications symboliques, mais, pour Olson, l'importance de cette pierre ancienne et conique résidait précisément dans sa grande ancienneté qui faisait que nous avions perdu le sens de l'écriture qu'elle portait. Lorsque nous en aurons découvert la signification, nous n'en serons pas moins coupés pour toujours de l'ensemble d'idées dans lequel elle se situe.

Tel est le centre de la préoccupation d'Olson dans ce poème : la culture est discrète, historiquement et géographiquement. « Nous sommes devenus étrangers, dit Olson, à tout ce qui

---

contemporains. Son livre sur Melville, *Call me Ishmael*, a été traduit en français. Jean-Paul Auxeméry traduit actuellement son grand poème épique, *The Maximus Poems*, en partie publié par Ulysse Fin de Siècle. (N. d. T.)

nous était le plus familier. » Il s'agit là d'une affirmation prise au hasard dans ses dernières conférences, si difficiles à comprendre, et, comme beaucoup des énonciations delphiques du poète, restée sans explication au milieu d'un nœud de *non sequitur*. Peut-être pensait-il que la même idée avait déjà été élaborée par des poètes aussi différents que Keats et Rimbaud, qui avaient eu l'intuition d'un passé profond que nous avons sacrifié à un présent clinquant et impie ; par Neruda et Prescott, qui avaient été horrifiés par la brutalité avec laquelle les cultures indigènes des Amériques avaient été assassinées. Au moment où Olson écrivait son poème, l'Europe ne s'était pas encore relevée des ruines de la Seconde Guerre mondiale.

Olson était un poète qui avait un sens stupéfiant de sa position dans le temps. Il a été l'un des commentateurs les plus originaux de Melville, l'auteur de *Clarel*, une très importante méditation (bien trop négligée) sur les ruines (celles du christianisme comme celles d'autres cultures, qui lui auraient sans doute été bien plus congéniales que la sienne si l'humanité leur avait permis de survivre), et de *Moby Dick*, le modèle d'Olson pour sa vision du long continuum de la nature, dont la majesté écrase les minuscules empires de l'homme — l'homme, dont la masse est douze cent cinquante fois inférieure à celle de la baleine, dont la durée de vie est trois fois moindre que celle de l'oie et dont les avantages sur les autres créatures ne sont que mécaniques et donc entièrement dépendants de l'éducation de chaque génération : au sens où une génération de barbares suffit à détruire tout ce qui a été précautionneusement accumulé au cours des siècles.

L'unité de la civilisation est la cité. Les époques classiques en étaient tellement persuadées que c'est à peine si elles y font référence intellectuellement. C'était un fait émotionnel qu'elles honoraient par des rites et tout un ensemble de symboles. La cité apparaissait sur leurs pièces de monnaie comme une déesse couronnée de créneaux. Elle était l'ancienne déesse du grain Cybèle-Déméter, et il est clair que les hommes d'autrefois voyaient la cité comme le point culminant d'un processus initié par les chasseurs nomades qui avaient appris à construire des enclos pour leur bétail et à y

vivre avec lui, qui avaient développé l'agriculture (le second cadeau de la déesse, après le don des animaux) et avaient fait de la cité un foyer de fermes et de routes.

Au moment où les romantiques montraient toute leur éloquence dans leurs évocations des cités en ruines, la cité elle-même subissait des changements profonds. Le chemin de fer s'appropriait à éliminer l'identité propre de chaque cité, les transformant toutes en ports de commerce, en entrepôts et en marchés. *La Terre vaine* d'Eliot, *Ulysse* de Joyce, les *Cantos* de Pound, *Pétersbourg* de Biely sont des œuvres qui chantent l'épopée de la ville et qui sont nées en même temps que l'automobile, cette machine qui a dérobé la raison d'être de la cité et qui nous a tous métamorphosés en gitans, en barbares dont les tentes ont été plantées au milieu des ruines de l'unique unité de civilisation que l'homme ait jamais réussi à développer.

La cité commence avec Jéricho, Harappâ et Çatal Höyük, et finit avec les ruines de Paterson, New Jersey (comme l'a spécifié le poète W.C. Williams), de Troie à Dublin : le long accord de Joyce. Dans les *Cantos*, Pound élabore un autre accord de sens avec la naissance et la mort de Venise, le premier avant-poste de l'Europe contre les barbares.

Tout ceci fait partie de ce qu'Olson veut dire lorsqu'il nous apprend que nous sommes devenus étrangers à tout ce qui nous était le plus familier. Au fond, il voulait dire que nous avons cessé de traire les vaches, ou de chasser pour notre dîner, ou de construire nos maisons, de fabriquer nos vêtements ou quoi que ce soit d'autre. Deuxièmement, il voulait dire que nous avons vidé nos symboles de toute signification. Nous accrochons des images religieuses dans les musées, et en fin de compte n'en honorons que le sens résiduel. Nous avons séparé la poésie de la musique, le langage de ses éléments concrets. Nous avons abandonné, sans plus y penser, ces *rites de passage* que nous avons autrefois entourés d'épreuves et de cérémonies.

Troisièmement, il voulait dire que la modernité est une sorte d'idiotie, car elle ne possède aucun outil d'analyse de la réalité comparable à ceux que les cultures anciennes avaient

toujours entretenus, aiguisés et étincelants. Nous ne nous rendons pas compte que nous sommes dirigés par les pires et non par les meilleurs des hommes : Olson a emprunté à Pound un mot fabriqué par ce dernier, *péjorocracie*. La poésie et la fiction se désolent depuis un siècle d'avoir perdu une certaine vitalité qu'elles pensent voir dans un passé dont nous sommes aujourd'hui irrévocablement aliénés.

Joyce avait trouvé dans Vico des raisons de croire que la civilisation occidentale touchait déjà à sa fin. Olson sentait, comme Mao Zedong, qu'une nouvelle vitalité viendrait de l'Est. Pound considérait que nous étions dans un hiatus vide entre cultures. Yeats pensait la même chose et Eliot aussi, peut-être. D.H. Lawrence cherchait des forces restauratrices au plus profond du sang et des organes génitaux, et regrettait la couleur et la robustesse des Étrusques.

Tout ce pessimisme, toute cette recherche du passé, se sont souvent retrouvés contrebalancés et complétés par une sorte d'accomplissement. Car dans toute caractérisation des arts de notre époque nous aurons toujours envie de dire que, si nous avons eu droit à une renaissance au xx<sup>e</sup> siècle, il s'agit d'une renaissance de l'archaïque.

Chaque époque a son idée de l'époque archaïque, en général mythologique, en général incompatible avec l'histoire. La pire ineptie de l'homme est de ne pas s'être souvenu de son propre passé. Pour le dire autrement, ce n'est qu'à certains moments dans les cultures que le passé de l'homme a eu un sens pour lui.

Retournons à l'os de Sarlat, peut-être âgé de 230 000 ans, par lequel nous avons commencé. Quelle idée s'en serait fait un spécialiste des civilisations antiques au xviii<sup>e</sup> siècle ? Nous n'avons pas oublié que, pour John Aubrey, Stonehenge était un temple romain en ruines, ce qui, pour Charles, son protecteur, était une information suffisante. Lorsque l'abbé Breuil demanda des fonds à l'UNESCO, après la Seconde Guerre mondiale, pour étudier les peintures vieilles de 20 000 ans de la grotte de Lascaux (découverte en 1940 par Robot, le chien de Jacques Marsal qui poursuivait un lapin), l'UNESCO refusa, en expliquant

que les peintures étaient évidemment fausses. Breuil avait dû affronter la même incrédulité pendant quarante ans<sup>4</sup>.

Il y avait cependant un homme silencieux qui y croyait depuis le début de sa carrière et qui voyait l'art préhistorique avec un regard qui allait influencer tous les autres regards de notre époque. Alors que Breuil copiait les plafonds couverts de taureaux de la grotte espagnole d'Altamira, un jeune homme de Barcelone s'approcha de lui en rampant et s'émerveilla de la beauté de ces peintures, de l'énergie de ces dessins. En quelques années, il allait apprendre tout seul à dessiner avec la même énergie, la même clarté primitive, et finirait par intégrer un de ces énigmatiques taureaux dans sa plus grande peinture, *Guernica*. C'était Pablo Picasso.

Si nous avançons, comme nous pouvons le faire, que l'archaïque est une des grandes inventions du xx<sup>e</sup> siècle, c'est au sens où, comme la première Renaissance européenne avait cherché un ensemble de modèles et de symboles dans le passé de la Rome hellénistique, le xx<sup>e</sup> siècle a cherché dans un passé plus ancien où il s'imagine voir les premiers balbutiements de la civilisation. Le Laocoon était la pierre de touche de Michel-Ange ; le *kouros* en pierre rouge de Sounion était celle de Picasso.

Ce qui, à notre époque, est le plus moderne, est souvent le plus archaïque. La sculpture de Brancusi appartient à l'art des Cyclades du ix<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Les constructions du Corbusier, dans sa période cubiste, ressemblent aux maisons d'argile blanche d'Anatolie et de Malte. Platon et Aristote ont, d'une façon ou d'une autre, éliminé le tétraèdre des figures de base de la géométrie de Pythagore. Retrouvé par R. Buckminster Fuller, le tétraèdre se trouve être l'élément de base de l'univers. Pythagore dit que là où deux lignes se croisent, leur intersection a l'épaisseur de deux lignes ; Euclide dit que des lignes peuvent se croiser à l'infini sans jamais avoir d'épaisseur. R. Buckminster

---

4. J'ai appris que l'UNESCO pensait que Lascaux était une supercherie grâce à M. Lester Littlefield, fonctionnaire de cet organisation à l'époque de la demande de l'abbé Breuil.

Fuller construit ses dômes géodésiques et ses tenségrités avec la certitude que, à leur intersection, les lignes ont une épaisseur de deux lignes.

Fuller est donc notre Pythagore ; Niels Bohr notre Démocrite ; Ludwig Wittgenstein notre Héraclite. Il n'y a vraiment rien de plus moderne qu'une page tirée d'un des physiciens présocratiques, où science et poésie sont encore unies et où l'esprit moderne se découvre davantage d'affinités qu'avec Thomas d'Aquin ou même Newton.

*Ethos anthropi daïmon*, dit Héraclite, ce qui peut vouloir dire que notre nature morale est un *daïmon*, c'est-à-dire un esprit conducteur venu d'entre les âmes purifiées des morts. L'expression pourrait aussi être tout à fait primitive et signifier que le climat est un dieu. « Le caractère, comme R. Buckminster Fuller semble traduire l'expression, est un vent dominant. » Pound : « Le temps est le mal ». Novalis : « Le caractère est le destin ». Wyndham Lewis : « Le *Zeitgeist* est un démon ». Wittgenstein en fit une paraphrase lorsqu'il dit (comme s'il venait de l'Erewhon de Samuel Butler) : « Le caractère est physique ».

Nos écrivains les plus représentatifs ont découvert chez Héraclite un esprit approprié à leur difficile condition d'hommes modernes. Le philosophe néo-épicurien Gassendi l'a fait revivre, Nietzsche admirait la transparence élémentale de sa pensée, et nous pouvons aujourd'hui retrouver sa présence un peu partout sous la forme d'un *genius loci*, chez Hopkins, Spengler, Pound, William Carlos Williams, Eliot, Olson, Gertrude Stein.

Héraclite est un philosophe moderne non seulement parce qu'il a réalisé la fusion intuitive de la science et de la poésie ; mais aussi parce qu'il occupe une place prééminente dans la pensée occidentale. Il a duré.

Le cœur du goût moderne pour l'archaïque est précisément à l'opposé du sentiment romantique pour les ruines. Héraclite, comme les peintures de Lascaux, comme les fragments si éloquents de Sapho et d'Archiloque, a survécu et est ainsi devenu éternel. Picasso aimait à dire que l'art moderne est ce que nous avons gardé. À ses yeux, Brancusi *était* cycladique ; Stravinski, dans le *Sacre*



*du printemps*, était un Russe primitif. Au contraire, le tarpan fringuant de Lascaux, à la robe couleur de biscuit et à la crinière noire, définition même de l'art archaïque, est une des œuvres les plus caractéristiques de l'art du xx<sup>e</sup> siècle, car nos yeux sont plus ou moins littéralement les premiers à l'avoir jamais vu. Il fut peint dans les ténèbres d'une grotte, à la lumière d'une torche, sans aucune certitude pour l'homme ou la femme qui le peignit. La meilleure façon de le voir a toujours été de le voir reproduit en couleurs dans un livre ; et aujourd'hui il n'existe pas d'autres possibilités ; vingt années d'haleines de touristes ont provoqué l'apparition de bactéries dans la peinture et Lascaux, la plus belle des grottes préhistoriques, a été fermée pour toujours.

Un demi-siècle s'est écoulé avant que les yeux modernes puissent voir l'archaïque. Cocteau a daté cet accommodement esthétique à l'année 1910, le moment où Guillaume Apollinaire a accroché un masque bénin sur son mur. Tout à coup, une image à la fois laide et dérangeante, qui portait encore le nom de *fétiche* donné par les exploiters portugais de l'Afrique, devint une œuvre d'art qui pouvait entrer dans un musée, aux côtés d'un Hogarth ou d'un Rembrandt.

L'originalité d'Apollinaire n'était pas si grande. Il prenait exemple sur l'anthropologue allemand Leo Frobenius, qui avait déjà soutenu que l'art africain n'était ni primitif, ni naïf ; c'était tout simplement l'art africain. Avant même qu'Apollinaire n'ait élargi sa vision et n'ait constaté la sophistication et la beauté de l'art africain, le sculpteur français Henri Gaudier-Brzeska, qui avait, lui aussi, lu son Frobenius, travaillait déjà dans des styles dérivés de ceux de la Polynésie, de l'Égypte et de la Chine ancienne. Tout ce qu'il demandait à un style était qu'il soit archaïque ; c'est-à-dire dans la première étape de sa formation, car Gaudier et son ami Pound avaient eu l'idée que les cultures s'éveillent avec tout l'éclat du printemps pour suivre ensuite le développement des saisons jusqu'à la décadence. Il s'agit d'une idée de Frobenius, qui l'avait prise à Spengler, qui l'avait prise à Nietzsche, qui l'avait prise à Goethe.

L'art archaïque est donc l'art printanier de toute culture.

Nous comprenons maintenant comment Pound en était venu à étudier et à imiter la poésie la plus ancienne, grecque, italienne, chinoise. Pound atteignit le sommet de sa longue carrière lorsqu'il traduisit le *Livre des Odes* chinois, dont les premiers poèmes sont des chansons archaïques recueillies par Confucius.

Et regardez donc le premier *Canto*. C'est une traduction de la partie la plus archaïque de l'*Odyssee* : la descente d'Ulysse aux Enfers, un motif qui se rattache, très loin en arrière, à l'épopée de Gilgamesh. Et de quelle langue Pound traduit-il l'*Odyssee* ? Pas du grec, mais du latin d'Andreas Divus, le premier traducteur d'Homère à l'époque de la Renaissance, introduisant de la sorte un autre fait archaïque dans son symbole. Et dans quel type d'anglais la traduit-il ? Dans les rythmes et la diction de l'anglais archaïque qu'on trouve dans les poèmes *The Seafarer* et *The Wanderer*.

La compréhension moderne de l'archaïque est venue tout d'abord non de l'appréciation de l'art moderne, mais de la tentative de retrouver le génie archaïque de la langue elle-même : au sens où William Barnes et Frederick James Furnival développèrent une langue anglaise pure et maternelle qui écartait les latinismes et les créations de la Renaissance — une sorte de préraphaélisme linguistique qui cherchait à soustraire l'anglais à l'euphémisation.

Les premiers fruits de cet enthousiasme furent Gerard Manley Hopkins, dont l'anglais est plus pur même que celui de Spenser, et ce grand inconnu des lettres anglaises, Charles Montagu Doughty, qui soupçonnait tous les écrivains anglais après Chaucer de se prostituer avec d'étranges dictionnaires et qui partit dans le désert d'Arabie (ou « Jardin de Dieu ») — l'acte le plus archaïque de la littérature moderne — pour sauver, comme il l'a dit, la langue anglaise.

Cette œuvre salvatrice demeure un de nos meilleurs livres, *Arabia Deserta*, bien que nous ayons négligé son chef-d'œuvre, *L'Aurore en Grande-Bretagne*, avec son thème archaïque et son anglais archaïque.

Lorsque, dans *Ulysse*, Joyce écrit un chapitre dans un anglais qui évolue depuis le style le plus archaïque jusqu'au style le

plus moderne et le plus argotique, il dissimule dans sa parodie de Carlyle, l'archaïsant de l'époque victorienne, la phrase « *A doughty deed, Purefoy!* » pour nous faire comprendre qu'il n'a pas perdu la foi. Le sens rigoureux des correspondances qu'avait Joyce le place en première position, ou du moins aux côtés de Picasso, dans l'équation archaïque et moderne de notre siècle. Comme Pound et Kazantzakis, il écrivit son épopée sur les pages les plus anciennes de la littérature occidentale, l'*Odyssée*, et l'écriture de *Finnegans Wake* traverse l'origine indo-européenne des langues européennes, voyant dans les relations entre les langues le grand fumier archéologique de l'histoire, lequel, parce qu'aussi tragiquement méconnu, lui donne l'image des funérailles de la culture occidentale.

Un des principes évidents de *Finnegans Wake* est que l'œuvre contient dans ses jeux de mots le moderne et l'archaïque. Une rue encombrée par le trafic est aussi le panorama de lieux et d'animaux préhistoriques : « *...the wallhall's horrors of rollrights, carhacks, stonengens, kistvanes, tramtrees, fargobawlers, autokinotons, hippohobillies, streetsfleets, tournintaxes, megaphoggs, circuses and wardsmoats and basilikerks and aeropagods...* »

Tandis que Joyce découvrait comment dessiner un cercle héraclitéen du moderne et de l'archaïque en rattachant la fin au début, Vélémir Khlebnikov, en Russie, parvenait à une fusion semblable du vieux et du neuf en ouvrant les mots selon leur étymologie, en faisant revivre le russe ancien et en puisant ses thèmes dans le folklore, le tout au nom de la plus révolutionnaire des modernités. Son ami Vladimir Tatline, qui aimait dire qu'il était le Khlebnikov de l'art constructiviste, passa trente ans à essayer de construire et de faire voler l'ornithoptère de Léonard de Vinci. Qu'est-ce donc que la tombe de Lénine, le seul exemple existant du futurisme russe, sinon le tumulus d'un roi scythe combiné à un mastaba égyptien, contenant même une momie ?

Derrière toute cette passion pour l'archaïque, qui a influencé bien plus profondément les arts de notre temps que nous ne pouvons le suggérer ici, se trouve un désir pour des choses perdues, pour des énergies, des valeurs et des certitudes qui

ont été imprudemment abandonnées par un âge industriel. Les choses, dit Proust, sont des dieux, et si nos arts semblent observer notre monde, c'est en partie pour questionner ces dieux qui sont venus vivre parmi nous dans le moteur à combustion interne, la caisse enregistreuse et l'ordinateur.

Une des réponses à cette question se trouve dans un unique et riche symbole d'une telle ambiguïté que nous ne pouvons lire qu'une partie de sa signification. C'est un symbole insaisissable qu'il faut tenter d'attraper au vol. Nous pouvons commencer avec *Cache-cache*, cette mystérieuse peinture du russe Pavel Tchelitchew. Cette immense toile (aujourd'hui au Museum of Modern Art, à New York) est un équivalent pictural de la méthode de *Finnegans Wake*. La peinture joue avec des images qui sont toutes des jeux d'images qui se résolvent dans d'autres jeux d'images. Tout d'abord, c'est un grand chêne contre lequel se presse une petite fille : elle est celle qui est dans le jeu de cache-cache. Ceux qui se cachent sont dissimulés dans l'arbre lui-même, un grand nombre d'enfants, disposés comme le cycle des saisons, enfants d'hiver, enfants d'été.

Ces enfants, avec un recul de quelques pas, deviennent des paysages et finalement deux bras croisés, tandis que l'arbre s'est transformé en un pied et une main ; et en reculant encore plus, c'est le visage d'un démon russe, moustachu, au regard malveillant. De plus loin encore l'image toute entière devient une goutte d'eau — la goutte d'eau sous le microscope de Van Leeuwenhoek, dans laquelle il découvrit tout un monde de petits animaux ; la goutte de rosée cristalline sur une feuille au matin qui agit comme *L'Aleph* de Borges ou le grain de sable de Blake ou toute autre monade leibnizienne reflétant le monde autour d'elle ; la goutte d'eau de Niels Bohr dont la tension superficielle l'amena à expliquer la structure de l'atome.

Il s'agit donc d'une peinture extrêmement moderne, une sorte de poème métaphysique sur notre monde non euclidien et indéterminé. Mais en son centre se trouve l'unique détail opaque de la peinture : la petite fille vêtue d'un tablier cachant son visage contre l'arbre.

Elle est, dirons-nous, cette petite fille qui, sous le nom d'Alice, pénétra les ténèbres freudiennes du Pays des Merveilles et, à travers le miroir, le royaume réfléchi et sans dimension du mot et de l'image. Elle est Ondine, Ciceley Alexander, Rima, Clara d'Ellébeuse, Grigia, Ada. Elle est Anna Livia Plurabelle, la Perséphone des *Cantos* de Pound, les oiseaux « *Maiastra* » de Brancusi, les femmes des films d'Antonioni. Elle est une figure symbolique qui, dans l'imagerie de l'art moderne, remplace la figure de Korè dans les rites de Déméter de l'ancien monde.

Un catalogue de ses apparitions nous montrerait qu'elle émerge dans la littérature romantique vers le début du XIX<sup>e</sup> siècle. Lorsque nous disons qu'elle est une image de l'âme, nous ne voulons pas dire qu'elle l'est consciemment, excepté dans l'imagination d'écrivains qui, comme Dino Campana, Proust, Joyce et Pound, étaient conscients de sa persistance et de sa puissance de pénétration. Elle apparaît comme un spectre partiellement accepté chez Poe, qui savait qu'elle venait du monde ancien et lui donna les noms de Ligeia et d'Helen. Elle est presque entièrement masquée chez Ruskin, où son nom est Rose et où son nouvel Enfer, le monde industriel, est identifié avec exactitude.

Picasso la peint selon l'iconographie correcte, une jeune fille portant une colombe — la Perséphone sicilienne — et la place près d'un Minotaure, le symbole pour Picasso d'un monde à moitié brutal. Elle est une figure constante de la fiction de Eudora Welty, qui connaît sa transformation en Eurydice, Hélène, Pandore, Aphrodite, Danaé, Psyché. Elle est le fantôme magique et féminin de Jules Laforgue et de Gérard de Nerval, de Rilke et de Leopardi.

Symbole ambigu de la vie et de la mort, elle est Odette de Crécy telle que Swann l'imagine amoureuse : une jeune femme de Botticelli, une phrase lyrique dans la sonate de Vinteuil, une fleur. Mais elle est aussi Odette la dépravée dont la musique n'est pas celle de Vinteuil mais celle de l'Offenbach d'*Orphée aux Enfers*, une sorcière de sensualité et de duperie, une *fleur du mal*.

À une époque où l'esprit humain est déprimé et réprimé, ce symbole de l'âme représente Perséphone ou Eurydice aux

Enfers. À une époque euphorique où, sûre d'elle, elle est remontée à la surface : une Béatrice, une Aphrodite. Sachant cela, nous pouvons lire les peintures de Rossetti et les poèmes de Swinburne comme des hymnes à l'âme souterraine, l'âme plongée dans une matière amorphe, alliée à l'or et au cristal stériles, mais elle est aussi, comme Perséphone, une semence munie du pouvoir de remonter vers le haut, vers la lumière.

Cette lumière est le principe contraire aux ténèbres, le soleil, la torche de Déméter, la lyre d'Orphée, les égards de l'homme pour les ressources de la terre, et la Thémis dans le ciel. Lorsque l'âme est déprimée au-delà de tout espoir, nous avons un Poe écrivant une noire parodie du mythe d'Orphée et Eurydice : Roderick Usher, son luth extraordinairement sensible et son indécision schizophrène, proche de celle d'Hamlet, cet homme à la volonté malade et perverse, terrifié par l'existence elle-même, qui met diaboliquement son Eurydice aux Enfers avant de l'y abandonner, lâchement.

Dans le personnage de Roderick Usher nous voyons l'émergence de la machinerie symbolique du mythe complémentaire qui, dans l'art moderne, est parallèle à celui de Perséphone-Eurydice. Ce luth apparaîtra sur la table cubiste, dans l'iconographie de Cocteau et d'Apollinaire, de Rilke et de Nerval.

On le retrouvera, avec une fidélité imbécile, sur la table d'étude de Sherlock Holmes, en compagnie de l'opium de Usher et de livres savants sur les voyages souterrains. Mais nous nous rappelons alors que Holmes est une réincarnation de Roderick Usher, avec une touche d'Auguste Dupin (Dupin, incapable de trouver une Perséphone du nom de Marie Roget mais capable d'identifier la puissance noire qui violait les femmes de la rue Morgue), et que Holmes est issu aussi de l'homme qui dessina la plus fastueuse image de la Perséphone souterraine du XIX<sup>e</sup> siècle, nous apprenant qu'elle est plus âgée que les roches parmi lesquelles elle est assise, que comme le vampire elle est morte à plusieurs reprises et qu'elle a appris les secrets du tombeau : l'homme qui a raconté, une fois de plus, au XIX<sup>e</sup> siècle, le mythe de Cupidon et de Psyché, Walter Pater.

Orphée est donc un fantôme archaïque que nous avons ressuscité et employé pour nous sortir des ténèbres stériles ; et Perséphone, sous ses nombreux déguisements, est notre façon d'imaginer l'âme en peine et perdue.

Les plus fortes évocations de Perséphone se trouvent chez Joyce, sous les noms de Molly Bloom et d'Anna Livia, et chez Pound, avec tout son éventail de femmes homériques, préraphaélites par la beauté et préraphaélites par la détresse. Pour Pound ces femmes symbolisent le pouvoir de la régénération. Lucrece Borgia est parmi elles, véritable reine de la mort qui connut son printemps à la fin de sa vie, Este Borgia la réformée. Mme Hylé, comme l'appelle Pound : Mme Nature, qui ne prend la forme d'un arbre ou d'un animal qu'avec le concours de la lumière.

Pour Joyce la régénération de l'esprit est un processus cyclique féminin, comme le mouvement autopurificateur d'une rivière. Un des thèmes majeurs de Joyce est la paralysie humaine de la volonté qui refuse la régénération, et Anna Livia, à la fin de *Finnegans Wake*, résiste à plonger dans la mer, tout comme Eveline, dans *Gens de Dublin*, rechigne à changer de vie, bien que la triomphante Molly Bloom, tout à la fois Déméter et Perséphone, crie à un moment à l'adresse de son créateur, « Ô Jamesy aide-moi à me lever et à sortir de ça ! »

Une fois cette théorie mise en ordre et disséquée, nous verrons que les artistes pour qui l'âme en peine peut être symbolisée par Perséphone l'entourent de toute une imagerie de nature verdoyante, particulièrement l'arbre en fleurs qui était une de ses représentations dans l'ancien monde méditerranéen. Joyce, Tchelitchew et Pound fournissent des exemples évidents de cette correspondance entre arbre et jeune fille ; ainsi que Ruskin, Lewis Carroll, Francis Jammes et Proust, Yeats et Jules Supervielle.

Les poètes qui remplacent Perséphone par Eurydice travaillent sous le signe du luth d'Orphée : Laforgue, Rilke, Poe, et nous ne devrions pas hésiter à leur ajouter Braque, Orff et Picasso.

Et si nous demandons pourquoi nos artistes sont allés chercher si loin de tels symboles archaïques pour interpréter la détresse de l'esprit et de l'âme à notre époque, des réponses

partielles existent qui n'expliquent malheureusement pas tout. Je suggère qu'une des raisons pourrait être la transformation radicale de notre perception de ce qui est vivant et de ce qui ne l'est pas. L'anthropologie et l'archéologie nous ont livré la vérité : l'homme primitif vit dans un monde totalement vivant, un monde dans lequel on parle aux ours et aux rennes, comme les Lapons, ou à Coyote, au soleil et à la lune, comme les Indiens des plaines.

Au xviii<sup>e</sup> siècle nous avons découvert qu'une goutte d'eau est vivante, au xviii<sup>e</sup> siècle que toute la nature est vivante dans ses particules discrètes, au xix<sup>e</sup> siècle que ces particules dansent toutes une danse permanente (le mouvement brownien), et au xx<sup>e</sup> siècle que rien n'est mort, que le matériau de l'existence consiste d'autant de petits systèmes solaires, de bouillie de lumière, ou bien, comme l'a dit Einstein, que « ...la moindre motte de terre, la moindre plume, la moindre poussière est un prodigieux réservoir d'énergie contenue ».

Nous avons une nouvelle vision selon laquelle la mort et la vie sont des structures complémentaires. Darwin et Wallace l'ont démontré, mais d'une manière qui était plus dérangement qu'éclairante, et la vision de Darwin paraissait dénuée de vie morale. Le modèle le plus proche d'un monde totalement vivant a été l'époque archaïque de notre propre culture, la Grèce pré-aristotélicienne et Rome. De ce monde nous nous sommes sentis terriblement aliénés à mesure que les rails de chemins de fer s'allongeaient et que les usines s'élevaient, à mesure que nos sciences commençaient à expliquer la mécanique de chaque chose et la nature de rien.

Les premières protestations qui crièrent bien fort que l'homme est tout d'abord un esprit, les voix de Blake, de Shelley et de Leopardi, avaient semblé plutôt dérangées, et il nous fallut ensuite entendre d'autres voix tout aussi équivoques, celles de Nietzsche, de Freud et de Jung, avant de nous mettre à écouter sérieusement.

Ce furent cependant les artistes qui s'acquittèrent du grand exploit qui consista à réveiller un sens archaïque du monde. La première tentative fut évidemment une extension du



néoclassicisme de la Renaissance et conduisit à une révolution dans laquelle les thèmes furent subversivement rajeunis : le platonisme de Shelley, par exemple, et la mythologie de cuisine de Blake, les visions métaculturelles d'un Novalis ou d'un Baudelaire.

La deuxième tentative peut être appelée la « Renaissance de 1910 », qui reconnut l'archaïque. Hilda Doolittle, Pound et Williams pouvaient catalyser la poésie en retournant au fragment grec, à la simplicité archaïque, à un sens de la réalité d'une grande fraîcheur parce que si longtemps négligé. Brancusi, Gaudier-Brzeska, Modigliani et Picasso se tournèrent vers l'énergie et la vitalité de l'art primitif. Le piano, annonça Stravinski, est un instrument de percussion, comme un tambour dans la jungle. L'artiste Wyndham Lewis a dit, en regardant des peintures préhistoriques qui semblaient avoir échappé aux ravages du temps, que l'artiste remonte au poisson.

Il est encore trop tôt pour savoir si le sens de l'archaïque de notre siècle a servi à nous délivrer en partie de notre aliénation de ce qui avait été auparavant familier ou s'il a mis notre aliénation en contraste encore plus brutal avec des époques au cours desquelles, selon nous, l'homme vivait beaucoup plus harmonieusement et plus confortablement avec ses dieux et avec la nature. Ce sens de l'archaïque a certainement approfondi notre vision tragique du monde et nous a conduits à rechercher ce que furent les débuts de notre culture. Seule notre époque est préparée à comprendre la signification d'un os de bovidé gravé de 230 000 ans, ou à créer et à réagir à une peinture comme *Guernica* de Picasso, qui, dans son exécution, fait allusion au style des chasseurs de rennes de l'Aurignacien d'il y a 30 000 ans.

D'un autre côté, notre recherche de l'archaïque a fort bien pu contribuer à nous perdre encore davantage. Car cette recherche est pour l'instant terminée dans les arts, et nos poètes sont des gitans qui campent de nouveau dans les ruines. Perséphone et Orphée ont retrouvé leur place dans les notes de bas de page des anthologies. Au lieu de revenir à la vie, le sens classique de la cité a périclité pendant la Renaissance de 1910, laquelle avait déjà perdu son énergie initiale en 1914, et était moribonde en 1939, l'année de la publication de *Finnegans*

*Wake* et du début de la seconde destruction du monde perpétrée en vingt-cinq années.

Certains des maîtres survécurent. Pound écrivit encore deux chefs-d'œuvre. Picasso continua, remplissant par le travail quatre-vingts années, au rythme d'une peinture toutes les soixante-douze heures de sa vie.

Les hommes ont marché sur la lune, soulevant une poussière qui était déjà immobile des millénaires avant qu'une main archaïque eût gravé sur l'os de Sarlat ces images dépourvues de sens à nos yeux. Le monde qui a poussé Ruskin et Pound à la folie a empiré exactement comme ils l'avaient prédit. Les frontières de la terre vaine d'Eliot se sont élargies ; dans toutes les rues on trouve la foire de Rilke, les monstres, et le bonimenteur qui nous invite à venir voir les organes génitaux de l'argent. Jamais une époque n'a eu de prophètes aussi précis parmi ses écrivains et ses peintres.

Le don reste, qu'il faut encore analyser et comprendre, et la découverte, ou l'invention, de l'archaïque est un don aussi magnifique que celui de l'hellénisme à la Renaissance. Nous remarquons seulement aujourd'hui, au milieu des modes et des divertissements, l'étrange fait que ce qui est le plus moderne à notre époque a été le plus archaïque et que ce qui nous a poussé à retrouver les commencements et les énergies primitives s'est développé à partir du sentiment que l'homme, dans son aliénation, s'éloignait tragiquement de ce qu'il avait tout d'abord construit comme poésie, comme dessin et comme compréhension du monde.

Voici les dernières lignes d'Ezra Pound :

La poésie parle direction phallique  
Le chant garde le mot pour toujours  
Le son est moulé pour dire ceci  
Et la mesure moule le son <sup>5</sup>.

C'est la traduction d'un texte archaïque chinois qui explique la poésie comme une voix qui vient de la nature et doit être

---

5. Hugh Kenner, *The Pound Era*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1971, p. 104.

rendue humainement intelligible afin que les gens sachent comment vivre.

*Wie alles Metaphysische ist die Harmonie zwischen Gedanken und Wirklichkeit in der Grammatik der Sprache aufzufinden.*

Comme tout ce qui est métaphysique, l'harmonie entre la pensée et la réalité doit être trouvée dans la grammaire du langage.

Wittgenstein, *Zettel*, 55.

Traduit de l'anglais par Bernard Hœpffner

Ce texte, inédit en français, a été traduit et publié avec l'aimable autorisation de l'auteur. Il est extrait de *The Geography of the Imagination*, North Point Press, 1980 (© Pantheon Books).

L'estomac rempli de rôti et de macaronis, un jeune garçon marche dans la campagne, pas bien loin du fleuve Savannah ; son père, ses frères, quelques amis sont là et avancent en éventail dans la même direction, ils « sont à la recherche de flèches indiennes ». C'est de cette façon que chaque semaine, après l'école du dimanche, après le culte, après le déjeuner dominical, Guy Davenport a appris à regarder autour de lui, à sentir la présence d'une pièce intéressante à travers sa gangue de terre, à apprécier l'existence d'une civilisation disparue qui n'était certainement pas inférieure à celle à laquelle il appartenait. Lorsqu'on sait regarder, il faut savoir nommer, et les textes de Guy Davenport sont parsemés de mots rares qu'enchâsse une écriture qu'on pourrait croire précieuse mais qui n'est que précision, feu d'artifice verbal, obscurité volontaire et nécessaire.

Guy Davenport avance dans l'histoire avec des yeux d'expert, depuis Héraclite jusqu'à quelques contemporains choisis avec précaution, en passant par Charles Fourier, Louis Agassiz, Ezra Pound (partout présent entre les lignes) et tant d'autres, une histoire aujourd'hui incompréhensible, noyée comme ces champs de la Caroline du Sud : « Et tout cela s'est replié dans un passé irrévocable. La plupart de nos champs sont aujourd'hui au fond d'un immense lac. » C'est dans la Grèce archaïque qu'il plonge ses racines, et les personnages de l'Antiquité qui vivent dans certains de ses textes voient et examinent le monde qui les entoure — pierres, plantes, hommes et femmes — avec les mêmes yeux que les adolescents du xx<sup>e</sup> siècle. Chez Davenport, nous baignons dans la mobilité universelle, dans le paradoxe héraclitéen de l'unité des contraires : vivre-la-mort et mourir-la-vie.

Depuis vingt ans Guy Davenport publie aux États-Unis des volumes de nouvelles et d'essais, des traductions du grec ancien et des poèmes, souvent accompagnés de ses merveilleuses illustrations. Il est présent dans tous les numéros de *La Main de Singe* (Éditions Comp'Act, 9-11, place de la République, 01420 Seyssel) ; deux recueils de nouvelles ont été publiés par Christian Bourgois en 1991 : *Tatline* et *La Bicyclette de Léonard*.

Bernard Hœpffner

Sache que la réflexion est beaucoup plus profitable quand elle se situe *après* plutôt qu'*avant* l'action. Si elle intervient avant, ou en même temps que la décision, elle ne fait, semble-t-il, que troubler, freiner et contrecarrer la force nécessaire pour agir, qui jaillit de la splendeur du sentiment ; alors qu'après, une fois l'action achevée, on peut l'utiliser aux fins où elle a été en fait donnée à l'homme, celles de se rendre compte des erreurs et des faiblesses commises dans le cours de l'action et de tempérer le sentiment pour d'autres occasions à venir. La vie est un combat avec le destin ; et il en va de l'action comme de la lutte. À l'instant précis où il prend son adversaire à bras-le-corps, l'athlète n'a tout simplement pas d'autres ressources que de procéder selon ses seules intuitions du moment ; et celui qui voudrait calculer quels muscles il doit tendre et quels membres il doit faire bouger pour triompher se mettrait inmanquablement en situation d'infériorité et irait droit à la défaite. Mais ensuite, qu'il ait triomphé ou qu'il soit à terre, il peut être utile et opportun pour lui de se demander par quelle prise il a renversé son adversaire, ou quel blocage de la jambe il aurait dû utiliser pour rester debout. Celui qui ne prend pas la vie à bras-le-corps comme ce lutteur et n'éprouve pas, ne ressent pas dans tous ses membres tous les tours et les détours du combat, les résistances, les pressions, les esquives et les réactions : celui-ci n'imposera jamais sa volonté dans une discussion ; encore moins dans une bataille.

Heinrich von Kleist

Traduit de l'allemand par Pierre Deshusses

## L'agôn comme refus de la soumission

Tout se passe comme si l'élimination progressive de la violence au cours des temps modernes entraînait presque automatiquement le retour de la nécessité à son niveau le plus élémentaire.

HANNAH ARENDT

Du point de vue agonistique, être homme signifie tout simplement refuser de se soumettre à quoi que ce soit.

Certes, tous les hommes sont des hommes, semblables. Tous les hommes le savent et l'ont toujours su. Si tels « sauvages » limitent l'humanité aux frontières de leur propre groupe, ce n'est pas par ignorance du genre humain mais parce qu'ils tiennent pour humiliante l'éternelle universalité. Face à la nécessité d'être humain comme les autres, *a priori*, il leur faut montrer que l'humanité, la leur, n'est pas ainsi déterminée, n'accepte pas de l'être, mais inversement se construit, se conquiert, contre la détermination.

Pareillement, la « pensée mythique » n'ignore pas tant les concepts que, ennemie de l'abstraction, elle ne les multiplie comme pour réduire leur puissance, comme pour conjurer leur potentiel de domination, leur universalité. Ce n'est pas par méconnaissance du général qu'elle semble toujours naviguer à vue dans des situations particulières et concrètes, dans des face à face personnalisés, mais parce qu'elle a horreur de la généralité.

Pour les tenants de l'agôn les paroles ne sont pas de simples mots, des signes pouvant être dits ou non dits, par n'importe qui, toujours équivalents à eux-mêmes, toujours inaltérés dans leur abstraction. La parole est une alliance entre un homme et un grand mot ; « sujets » tous les deux, chacun affirme l'autre, concrètement, face aux autres hommes et aux autres mots.

Ces précautions prises contre les mots ne sont pas incompréhensibles. Nous-mêmes, en Occident, savons ce que nous sacrifions à l'abstraction. « Il est immédiatement effrayant de penser que non seulement l'individu trouve le langage tout fait, mais qu'il est obligé, pour faire comprendre le moindre mot, de sacrifier toutes les nuances particulières et concrètes de son expérience. <sup>1</sup> »

Les hommes des sociétés du mythe ont choisi l'inépuisable complexité. Condamnés comme tous les humains à la conceptualisation, ils ne cessent pas pour cela de la combattre.

Dans les *Mythologiques*, Claude Lévi-Strauss montre que le mythe est tout autant structuré que le discours rationnel (structure feuilletée dans un cas ; structure plane et monodimensionnelle, comme d'une pâte brisée dans l'autre). Mais là n'est pas l'essentiel. Ce que nous fait voir Lévi-Strauss, sans suffisamment insister, c'est que le mythe raconté mène, en outre, une guerre permanente contre sa propre architecture logique <sup>2</sup>.

Le chant kalau, par exemple, « fondement de la culture spirituelle des Wayana (...) saute d'une idée à l'autre, introduit des phrases sans aucun rapport avec la séquence principale,

---

1. Roger Caillois, *La Nécessité d'esprit*, Gallimard, 1981, p. 22.

2. Cf. *Mythologiques I, II & III*, Plon, 1964, 1967, 1968.

et après avoir relaté une action revient sur des phrases antérieures de celle-ci » ; certains mots « sont du wayana déformé par inversion ou adjonction de syllabes », et le chanteur peut « dans une certaine mesure improviser ». Malgré son aspect « verrouillé », le mythe encourage les « grands mots autonomes » et les cris à livrer combat contre tout ce qui gouverne le langage<sup>3</sup>.

Les « sauvages » n'ignorent pas non plus la causalité. Qui n'a pas compris que la rivière coule en raison de l'inclinaison du sol ? Pourtant, après tout, pourquoi ne pourrait-elle pas, dans un caprice, remonter son cours, couler en sens inverse... ?

En fait, les « sauvages » complexifient les rapports cause-effet, les particularisent, les personnalisent. Ils font toujours intervenir les personnes sur l'« ordre des choses ». Ils en « rajoutent », un peu comme pour les concepts. Par exemple, le fait qu'un homme ait été tué par un buffle n'exclut pas l'idée que la mort est due à la sorcellerie. « Il n'y a pas contradiction. Les indigènes font au contraire une analyse très fine de la situation. Ils savent très bien que le buffle a tué l'homme, mais ils pensent qu'il n'aurait pas été tué si on ne lui avait pas jeté un sort. Sinon, pourquoi aurait-il été tué, pourquoi lui, en ce lieu et en ce moment, et pas un autre ? Ils se demandent pourquoi deux chaînes d'événements indépendantes l'une de l'autre se sont rencontrées pour amener un certain homme et un certain buffle en un point précis du temps et de l'espace. <sup>4</sup>»

Dans cette perspective, le simple « ordre des choses » ne suffirait jamais pour contraindre qui que ce soit. Il faut en quelque sorte une conspiration des personnes et du « déterminisme » pour que le « sujet » soit atteint. Tout le monde sait que s'exposer au froid peut amener un rhume. Mais, contre toute évidence, les « sauvages » rendront surtout le sorcier du village voisin responsable de la maladie, sans

---

3. Cf. Jean Hurault, *Les Indiens Wayana de la Guyane française*, éd. ORSTOM, 1968, p. 122, 123, 130 & *passim*.

4. E. E. Pritchard, *La Religion des primitifs*, Payot, 1971, p. 107.



oublier le malade qui, finalement, n'a pas assez lutté, ne s'est pas suffisamment opposé aux divers pouvoirs.

Bref, ce n'est pas parce que le déterminisme est toujours déjà là dans le monde des mots et des choses que les hommes devraient nécessairement s'y soumettre. Comme l'écrit Hannah Arendt, « il est dur de vivre dans la nécessité, mais rien n'oblige à vivre dans la nécessité ».

L'agôn constitue cette ressource humaine aimée des guerriers et des aèdes, qui, quelle que soit la puissance du prétendant à la domination et quelle qu'en soit la nature (humaine, divine, impersonnelle...) donne le pouvoir de refuser et de combattre.

Le problème de savoir pourquoi les « sauvages » amérindiens, par exemple, ne sont pas passés au *logos* philosophique ou à la science alors que, pourtant, « l'homme a toujours pensé aussi bien <sup>5</sup> » se résout par le simple fait qu'ils ne le voulaient pas. Ils s'affirmaient contre le rationnel, la logique, l'abstraction, et leur liberté résidait en cela <sup>6</sup>. Ce n'est pas parce que la structure nécessaire et universelle existe qu'elle est toujours désirable ou choisie.

Le sens donné à l'humanité par ces hommes impliquait la rébellion contre toute domination.

---

5. Cf. Lévi Strauss : « Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'oeuvre dans la pensée mythique et dans la pensée occidentale » (*Anthropologie structurale I*, Plon, 1974, p. 255). Cf. également *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 355.

6. Pour pasticher la célèbre formule de Johan Huizinga, in *Homo Ludens*, Gallimard, 1976, p. 26.

## L'agôn n'est pas propre aux sauvages, il est connu des modernes

Aussi rencontre-t-on dans le marais qui fait la marge de notre société des gens qui, apparemment, trouvent raisonnable de se lancer dans les fait et les méfaits d'une vie d'honneur et de hasard.

ERVING GOFFMAN

Ceci projette une ombre sur la modernité. Qui peut assurer que les voyous, les mauvais élèves de nos écoles, les dilettantes ignorent la possibilité d'une « conception rationnelle du cosmos comme totalité ordonnée dont le fonctionnement suit des lois que la pensée peut découvrir<sup>7</sup> » ?

Faisons l'hypothèse inverse : ils ne la connaissent que trop bien au contraire... et la trouvent insupportable. Ils éprouvent, comme tout un chacun, la force de la nécessité mais cherchent, de toute leur vigueur, comment ne pas vivre courbés sous son joug. « Ils s'en moquent ! » (comme le disent littéralement les professeurs et les instituteurs) au risque d'en pâtir.

Les voyous, les mauvais élèves, comme les « sauvages », choisissent contre toute nécessité des rapports compliqués aux autres et au monde, des relations de confrontation et d'alliance dont on ne peut prévoir les résultats, mais qui prémunissent contre la domination.

Face à la simplicité de l'évidence, ils se comportent comme des surgissements « autonomes » échangeant, sans mesure, avec d'autres surgissements « autonomes ». À l'instar de l'homme grec de Jean-Pierre Vernant, le « voyou » moderne est « spontanément cosmique<sup>8</sup> ».

---

7. Pour reprendre la formule que Joseph Needham attribue à Einstein louant le génie grec : « De tous les triomphes du génie spéculatif de la Grèce, le plus inattendu, le plus réellement nouveau, ce fut précisément sa conception rationnelle du cosmos », in *La Science chinoise et l'Occident*, Seuil, 1973, p. 40.

8. « Cosmique ne signifie pas perdu, noyé dans l'univers... L'identité

S'il existe, dans nos sociétés, de « mauvais civilisés » contre l'emprise des lois de toutes sortes, contre le *logos*, on peut imaginer, sans grands risques de se tromper, qu'il a dû se trouver de mauvais « sauvages » dans le passé ; de mauvais « sauvages » contre l'*agôn*, cherchant, tel Hésiode, à faire reconnaître l'ordre des choses sur une péninsule ensoleillée du rivage méditerranéen, voilà plus de vingt-sept siècles. Une de leurs armes fut sans aucun doute l'écriture. Elle montrait, explicitement, que le discours même des hommes prétendument rebelles se pliait à la loi impersonnelle, au moins implicitement, dès qu'il se faisait cohérent.

Sans doute les sociétés « sauvages » s'interrogeaient-elles sur les moyens d'insérer ces marginaux : fallait-il leur apprendre les rudiments de l'escrime ? leur faire goûter les plaisirs de l'échange don/contre-don et de la rivalité, leur montrer la force et la beauté des « grands mots » ?

Peine perdue, ils ne voulaient certainement rien entendre, persuadés qu'ils étaient de l'obligation d'obéir à la Loi. On avait beau les réprimander, les moquer comme le font si bien les « sauvages », rien n'y faisait. Ces obéisseurs cherchaient à montrer les règles essentielles, éternelles à ceux qui n'en voulaient pas<sup>9</sup>. Le renversement de perspective entre *agôn* et *logos* a dû prendre du temps ; l'allégorie de la caverne présente les difficultés et les railleries que le philosophe rencontrait

---

de chacun se révèle dans le commerce avec l'autre, par le croisement des regards et l'échange de paroles » Jean-Pierre Vernant, « Façons grecques d'être soi », in *Les Grecs, les Romains et nous*, Le Monde Éditions, 1991, p. 104.

9. « Lorsque le sage de la tradition philosophique découvre une vérité nécessaire et constate l'impossibilité de la révoquer en doute, c'est de la joie qu'il éprouve, comme un bâtisseur qui, à force de creuser dans les terres molles, touche enfin le roc sous-jacent... De même qu'il accueille la vérité nécessaire comme un instrument de libération pour lui-même, le sage traditionnel y voit le fondement de la règle de la société », in Eugène Dupréel, *De la nécessité*, op. cit., p. 18-19.

encore quand il prétendait montrer aux hommes les déterminations qu'ils ne voulaient pas voir.

Revenons aux voyous et aux mauvais élèves modernes. Très souvent ces jeunes gens que nous avons observés plusieurs années durant, dans la cadre de la formation continue, rejettent les études mais affectionnent, en revanche, les matchs sportifs. Certains d'entre eux sont même capables d'efforts extrêmement soutenus à l'entraînement et en compétition.

Certains sociologues nous racontent que le sport (comme la boxe et le football) sont des moyens de sortir de la misère. Là se nicherait la motivation première des jeunes sportifs issus de milieux défavorisés : devenir un champion prospère intégré dans la « grande société ». Or, s'il s'agissait de s'insérer ou de gagner sa vie, pourquoi ces jeunes gens ne mettraient-ils pas toute l'énergie dépensée pour devenir « champion » dans des études d'ingénieur, de technicien, etc. ?

Il est plus facile et moins aléatoire de gagner sa vie dans l'informatique que dans la boxe. L'image du boxeur déterminé par la pénurie régnant dans son milieu social ne tient pas. L'école, même dans les banlieues, est toujours plus proche et d'un accès plus facile que le boxing club ou le stade.

Si les voyous préfèrent souvent le sport aux études, ce n'est pas par ignorance de l'avantageuse utilité des sciences et des techniques, mais plutôt parce que le sport s'avère contre la détermination, contre la Loi universelle. S'il existe des règles sportives, celles-ci sont humaines, visiblement fixées de manière arbitraire, souvent contre toute logique<sup>10</sup>.

Il est vrai cependant que le sport, dernier noyau agonistique admis socialement aujourd'hui, permet, tout à la fois, de vivre l'*agôn* (la rivalité, l'échange don/contre-don, le refus de l'universalité logique, etc.) et de ne pas mourir de faim. Démesure agonistique : la pratique de la compétition peut procurer à peine de quoi

---

10. Interviewé par TF1 à propos des nouvelles règles du jeu à XV, un rugbyman expliquait : « Ce sont les joueurs, et non le législateur, qui restent les maîtres du jeu ». TF1, journal de 20 heures du 16 avril 1992.

survivre ou bien, quelquefois, beaucoup d'argent. L'agôn déploie toujours la démesure de l'*hubris* face à la mesure omniprésente et omnipotente du *logos*.

Pour les modernes conformes, seule l'emprise concrète d'un homme sur un autre homme pose le problème de l'insupportable domination. Au contraire, chacun perçoit l'empire de la nécessité universelle comme source de liberté. C'est même le référent, le garant auquel on fait appel pour contester l'oppression d'un homme sur un autre homme<sup>11</sup>. Le fait qu'un principe universel, dominant, impose *a priori* que tous les hommes soient semblables ne nous gêne pas.

Pour les tenants de l'agôn, au refus de voir l'autre prendre de l'ascendant sur soi s'ajoute le refus de reconnaître qu'une Loi, fût-elle impersonnelle, puisse les gouverner.

Gérard Mauger et Claude Fossé-Poliak veulent voir dans l'antagonisme loubards/intellectuels (ou enseignants) un refus de la domination culturelle. Ce n'est pas faux. Mais ce pouvoir « culturel » est celui de la langue légitime, celui du *logos*. En s'opposant aux champions du savoir, les loubards attaquent aussi la loi impersonnelle. « Les intellos je leur casse la gueule d'abord et on s'explique après.<sup>12</sup> » « La preuve étant faite que la domination est et reste susceptible d'inversion.<sup>13</sup> » Rapport

---

11. En un sens les modernes sont restés très classiques. « De quelque manière qu'on le présente, l'idéal de la philosophie classique est un idéal de la force. Il ne présente la réalisation de l'unité, l'accord et la paix que comme l'heureux effet d'une contrainte définitivement victorieuse de toutes les autres contraintes, et il ne laisse à l'individu d'autre liberté que celle d'en découvrir l'évidence. Selon lui l'ordre universel impose à tout son unité, mais malgré sa puissance il reste aimable, parce que l'unité qu'il impose c'est la paix assurée. » Eugène Dupréel, « De la nécessité », in *L'Homme et la Rhétorique*, Méridiens Klincksieck, 1990, p. 51.

12. Paroles de Charly, « loubard » cité par Gérard Mauger et Claude Fossé-Poliak, « Les loubards », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 50, 1983.

13. *Ibid.*, p. 64.

entre personnes, donc, mais également entre le *logos* et l'*agôn* qu'elles incarnent.

Les loubards préfèrent la parole au discours. Face aux tenants du *logos* ils se taisent, esquivent ou se battent. Mais, entre pairs affranchis du devoir de soumission à la loi qui gouverne la langue dans ses mots et sa grammaire, on parle. « Le “franc parler”, la faconde et la gouaille [...] se donnent alors libre cours » et se font entendre « l'excès de langage et d'intensité sonore », la réplique, la verve, « l'art de la blague et de la mise en boîte », l'argot et le verlan irrespectueux, les grands mots et les gros mots qui s'arrangent en se moquant de la syntaxe <sup>14</sup>.

Les partisans de l'*agôn* n'acceptent d'être tenus enfermés par aucune force. L'homme agonal pourrait s'écrier : « Qu'un maître m'assomme ou qu'un rocher m'écrase, c'est le même événement à mes yeux... <sup>15</sup> » Qui prétend m'assommer ?

Le poids de la soumission humaine contenue dans tous les manuels scolaires réunis ne pèse pas lourd face à la liberté qu'offre une petite bagarre dans le recoin obscur de la cour de récréation.

Qu'on ne s'y trompe pas, la lutte pour la reconnaissance concrète de soi n'a jamais été rangée au magasin de l'humanité accessoire. Les mauvais élèves rebelles, facétieux, insolents jouissent à l'école (et même à l'université) d'un prestige largement supérieur à celui des « premiers de la classe ». Ces hommes de l'*agôn* rencontrent de gros problèmes d'identité quand le registre de la reconnaissance de face à face s'effondre à un moment de leur itinéraire : le moment de leur « insertion » dans la société abstraite des producteurs et des citoyens.

« Les joutes verbales (les “vannes”), les provocations physiques et la “baston” — plus ou moins ludique — ne sont d'abord rien d'autre que des actes de connaissance et de reconnaissance. »

---

14. *Ibid.*, p. 55, 51, 58.

15. Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Émile et Sophie, ou les solitaires*, in *Œuvres*, tome IV, Gallimard, La Pléiade, p. 916.

À l'intérieur d'un groupe, les « mises au défi ("T'es pas cap' de descendre les étages en mob !...") sont au principe [...] de la formation des réputations et des identités [...]. Quant à la "baston" entre bandes rivales, [...] elle est aux loubards ce que les matchs de championnat ou de coupe sont aux équipes sportives. Dans les batailles rangées et les combats singuliers, puis dans les récits épiques qui en sont faits se forgent les réputations locales.<sup>16</sup>» Comme chez les Hellènes de Jean-Pierre Vernant, chacun est ici « placé sous le regard d'autrui, chacun existe par ce regard ; on est ce que les autres voient de soi<sup>17</sup>».

« Si la valeur d'un homme reste ainsi attachée à sa réputation, toute offense publique à sa dignité, tout acte ou propos qui portent atteinte à son prestige seront ressentis par la victime, tant qu'ils n'auront pas été ouvertement réparés, comme une façon de rabaisser ou d'anéantir son être même.<sup>18</sup>» Ainsi la « face », la « gueule », se montre dans l'action et la parole. Il y a les coups de gueule et les coups sur la gueule. Les loubards font décidément penser à ces Grecs qui croyaient que l'on révélait sa qualité humaine en rivalisant avec ses pairs de paroles et d'actions. La « politique » ainsi conçue se maintiendrait-elle chez les voyous modernes ?

Si Gérard Mauger et Claude Fossé-Poliak décrivent fort bien les loubards, leur optique les amènent à déclarer que le principe unificateur des traits culturels du loubard « n'est au fond rien d'autre que ces valeurs de virilité fondées sur la force physique propre aux milieux populaires.<sup>19</sup>» Au contraire, pour nous, les combats « d'homme à homme » ne signifient pas d'abord « de mâle à mâle » mais plutôt d'humain à humain. Il nous semble que les auteurs sous-estiment la valeur de l'astuce, de l'intelligence rusée<sup>20</sup>, de l'humour, qu'ils ont pourtant

16. Cf. Gérard Mauger et Claude Fossé-Poliak, *op. cit.*, p. 60.

17. Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 105.

18. *Ibid.*, p. 106.

19. Gérard Mauger et Claude Fossé-Poliak, *op. cit.*, p. 65.

20. Mêtis, déesse de la ruse, faisait de l'ombre à Zeus son époux. Cf.

bien repérés dans les rapports entre voyous.

C'est l'*agôn* qu'il faudrait retenir comme « principe unificateur ». L'*agôn*, qui est rivalité, refus de se soumettre. Une rivalité qui s'exprime à plusieurs niveaux : le jeu arbitraire, la culture face à la nature ; les arrangements et la débrouillardise (*mêtis*) face à la logique ; les promesses, l'amitié face aux contingences ; les actions mémorables, la gloire face à la mort ; le combat, la guerre et l'alliance (réciproque) face à l'autre ; etc. Toutes ces « pratiques », dont celles des loubards, seraient « imprégnées » d'*agôn*. L'*agôn* recèle une dimension anthropologique qui le rend « transversal » aux « classes » ou aux « milieux » sociaux. Il hante tous les hommes, même les universitaires spécialistes du *logos*.

Chacun peut lire ces mots, étranges pour les hommes logiques, dans l'un des derniers ouvrages d'Alexis Philonenko : « J'ai rédigé ce livre avec crainte et tremblement. Car je suis, si l'on veut, un homme âgé [...]. Et comme chacun sait, la vie consiste à choisir, à écarter les choses possibles, à devenir tel et non pas un autre. L'enfant a devant lui une multitude de portes ; l'homme avançant en âge ne peut plus en ouvrir que quelques-unes. Pouvais-je ouvrir, pour une dernière fois, la porte de la boxe, non certes pour la pratiquer encore, mais pour suivant mon écriture me plaire en son palais magnifique et somptueux ? Je l'ai cru ; j'ai pensé que je n'étais pas trop présomptueux en pénétrant dans cet univers somptueux. J'ai revu en ma mémoire, bien plus riche que le film, en ce sens qu'elle comprend des émotions, la souvenance de violentes passions, mais aussi de douloureux souvenirs.<sup>21</sup>»

---

Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La Mêtis des Grecs*, Flammarion, 1974.

21. Alexis Philonenko, *Histoire de la boxe*, Critérior, 1991, p. 7.



## Le jeu de la parole

En Grèce, le savant est un pugiliste, toujours en garde contre des attaques mortelles, visité jusque dans ses rêves par des monstres et des guerriers, émergeant à la fin de la mêlée tourbillonnante avec des gestes mesurés, bienveillants et pacifiques en apparence, les membres souples et déliés, échappant aux embûches des dieux. Après la lutte, les mots sortent de sa bouche avec un détachement assuré, sans hésitation.

Giorgio Colli

Extrait de *Après Nietzsche*, publié par L'Éclat en 1992.  
Reproduit avec l'aimable autorisation des éditions de L'Éclat.

## Libéralisme, éthique & individu

Si d'aucuns ont pu voir dans la grande crise des années trente l'épuisement du libéralisme *économique*, c'est qu'elle a donné lieu à des réactions — par ailleurs aussi hétérogènes que le nazisme, le communisme ou la social-démocratie — qui gardaient en commun l'ambition d'une re-socialisation de l'économique prenant la forme d'une subordination (totale ou partielle) des activités marchandes à l'autorité politique<sup>1</sup>. *A contrario*, la crise contemporaine marque l'incapacité des États occidentaux à prévenir les conséquences sociales d'un processus économique qui, dynamisé par la concurrence opposant les très occultes multinationales, a largement débordé les frontières nationales. En fallait-il plus, pour que s'affirme à nouveau le dogme prêchant l'autorégulation sociale par le marché, que s'affaisse, avec le mur de Berlin, le bloc glacé de l'Est ? Mais si le désarroi des États « keynésiens »

---

1. Cf. par exemple K. Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, 1983 (1944).

et l'effondrement des États « socialistes » traduisent bien l'impuissance de la gestion bureaucratique des problèmes auxquels se heurtent les sociétés contemporaines, légitiment-ils pour autant la mercantilisation sans frein de la planète ?

En d'autres termes : doit-on admettre que les entrelacs complexes que façonne l'ensemble des actes individuels conduisent naturellement à un ordre social efficace et juste, indépendant des intentions qui commandent à ces actes ? À défaut, est-il possible, comme le suggère par exemple Habermas, de « développer la perspective d'une pratique consciente d'elle-même dans laquelle l'autodétermination solidaire de tous soit compatible avec la réalisation de soi authentique de chaque individu<sup>2</sup> » ?

### Individu, mimétisme et discipline

Ce n'est pas la médiocrité des ressources, c'est la surenchère des désirs qui fait que l'on est pauvre.

SÈNÈQUE

La philosophie libérale n'a pas le monopole de l'idée d'un ordre social résultant de la concaténation des initiatives individuelles. Sa particularité consiste plutôt à affirmer d'un même élan l'impossibilité de maîtriser cet « effet de composition » et l'inutilité (si ce n'est les néfastes effets) d'une telle prétention, pour autant que l'autoconstitution de la société se réalise à travers les développements autorégulés du marché. Corrélativement, l'État « libéral » se voit réduit à un ensemble d'institutions juridico-politiques n'ayant d'autre fin que de garantir la sécurité de ces procédures marchandes : la démocratie est l'organisation politique qui permet aux individus d'assurer eux-mêmes l'immunité du libre déploiement de leurs résolutions personnelles<sup>3</sup>.

2. J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988 (1985), p. 399.

3. Le libéralisme économique n'est pas tributaire d'une organisation

En considérant un ordre social affranchi des intentions des individus qui l'animent et de toute volonté politique constructiviste, le libéralisme s'inscrit dans la logique d'une émancipation par rapport à la morale et à la politique : c'est essentiellement un économisme que légitime la foi en l'efficacité et l'équité des mécanismes de marché. Encore faut-il que l'ensemble des activités instituant la société civile puisse être ramené à un ensemble d'activités marchandes. Or, cette perspective n'est envisageable qu'à la condition de concevoir la *rareté* — la tension immanente entre la parcimonie de la nature et la diversité indéfinie des désirs humains — comme le germe des antagonismes qui dressent les hommes les uns contre les autres, c'est-à-dire l'origine de tous les problèmes moraux et politiques. L'émancipation politico-morale est alors justifiée du fait que la concurrence économique sur le marché, qui n'est que la forme marchande de ces conflits, apparaît aussi comme le principe de leur résolution : le marché est à la fois le moyen optimal de répartition des ressources rares et le cadre naturel pour une croissance équilibrée de ces mêmes ressources<sup>4</sup>.

La théorie de l'équilibre général, qui rend compte abstraitement des échanges effectués par un grand nombre d'individus sur un nombre fini de marchandises, est la démonstration aujourd'hui usuelle de ces compétences attribuées au marché<sup>5</sup>. Soit donc

---

démocratique du politique. Au mieux, celle-ci est, même en théorie, simplement formelle : l'individu n'y joue son rôle de citoyen que par défaut.

4. Il y a là une propriété statique de répartition, abordée par la théorie de l'équilibre général, et une propriété dynamique analysée au sein de modèles de croissance. La première est ici brièvement exposée ; pour la seconde, le modèle néoclassique fondateur a été proposé par R. Solow : « A contribution to the theory of economic growth », *Quarterly journal of economics*, 1956, n° 70, p. 65 à 94.

5. On doit à L. Walras la première version de la théorie de l'équilibre général (*Éléments d'économie politique pure*, 1874). L'économiste français (lecteur de Kant), distinguant les faits « naturels » des faits « humanitaires »

un ensemble d'individus parfaitement autonomes au sens où chacun d'eux mène indépendamment des autres une conduite rationnelle consistant à affecter les moyens rares dont il dispose de façon à satisfaire au mieux ses fins propres. Chaque individu est personnalisé par sa faculté à classer par ordre de préférence les paniers de biens auxquels il peut prétendre, par sa capacité à produire selon les technologies existantes et par des dotations en droits de propriété sur certains biens. La répartition originelle entre les individus de chacune de ces caractéristiques est supposée être issue d'une loterie naturelle. Il s'agit alors de montrer que les échanges économiques permettent l'amélioration de cette situation initiale. Les individus, chacun dans l'isolement de sa sphère privée, déterminent selon le calcul rationnel de leur satisfaction leurs offres et demandes de biens, puis se portent sur les marchés correspondants afin d'y annoncer ces propositions. Suit alors un processus de tâtonnement (dirigé en théorie par un commissaire-priseur) duquel surgit un système de prix tel que, sur tous les marchés, offres et demandes s'équilibrent : c'est l'équilibre général, qui a entre autres qualités d'être efficace, au sens où il représente un état dans lequel il n'est plus possible à un individu d'augmenter sa satisfaction sans détériorer celle d'au moins un de ses congénères. Les

---

(correspondant aux relations qu'entretiennent les hommes avec la nature et à celles reliant les hommes entre eux), concevait cette théorie comme la représentation d'une économie « pure », à laquelle il ajouta des considérations d'économie « appliquée » (industrielle) et d'économie « sociale » (morale). C'est pourtant sa seule démonstration de l'équilibre général qui, même fautive, connut la postérité : corrigée, affinée, étendue par un nombre impressionnant d'auteurs (K. Arrow, G. Debreu, M. Allais... pour ne citer que les prix Nobel), elle est devenue le paradigme dominant de la science économique. Notre présentation, outre l'élimination de tout formalisme, ne fait valoir que le résultat le plus simple : ce qui est en question, c'est moins sa valeur formelle (en tant que discours cohérent porté sur une classe particulière de problèmes théoriques) que ses valeurs positive (sa prétention à l'universalité) et normative (morale).

échanges ne s'effectuent que lorsqu'ils sont jugés avantageux par tous les individus.

Ce que démontre la théorie de l'équilibre général, c'est la parfaite compatibilité de comportements *a priori* non coordonnés : d'un désordre apparent, ils aboutissent à l'auto-institution d'un ordre parfait. Ce résultat est néanmoins inséparable de cette conception singulière d'un individu qui n'a de relations qu'avec des objets et le système de prix correspondant (seul médium d'information sur le comportement d'autrui). L'*homo œconomicus* est donc un sujet quitte de tout lien social, de toute passion, et qui n'a d'autre visée que l'assouvissement fonctionnel de son intérêt personnel. Absent au regard de ses semblables, il n'a pour eux que de l'indifférence<sup>6</sup>. À cette conception instrumentale du désir correspond celle, quantitative, de la rareté : la tension entre la finitude des ressources disponibles et l'infinitude des désirs humains ne peut être tempérée que par l'augmentation de la richesse matérielle. Le but de l'humanité est de tendre vers l'abondance, car l'entente et la fraternité ne se trouvent nulle part ailleurs. Et le moyen d'atteindre cette fin est donné par cela même qui en crée l'impérieuse nécessité : la rareté, qui force les hommes à s'affronter — par la guerre puis par cette forme équilibrée de la guerre qu'est la concurrence économique entre gens raisonnables —, les conduit à en extraire l'opulence. L'apophtegme du libéralisme économique pourrait être celui de Big Brother : *la guerre, c'est la paix*.

Malheureusement, une telle compréhension de la rareté achoppe sur le paradoxe de la causalité circulaire qui unit, au sein des sociétés industrielles, la croissance de la production à celle des désirs : l'accumulation des ressources est intrinsèquement incapable de réduire la rareté mais s'accompagne de son incessante reconduction<sup>7</sup>. Et cette situation semble d'autant plus paradoxale

---

6. Une lecture critique des autres formes contemporaines du discours libéral (J. Rawls, F. Hayek, R. Nozick, etc.) dans cette perspective est proposée par J.-P. Dupuy, *le Sacrifice et l'Envie. Le Libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Calmann-Lévy, 1992.

7. Cf. par exemple P. Kende, *L'Abondance est-elle possible ? Essai sur*

lorsqu'on la compare à celle de certaines sociétés primitives qui, malgré leur faible niveau de développement économique, s'apparentent à des sociétés d'abondance<sup>8</sup>. L'expérience sisyphéenne de la rareté, loin d'être universelle, serait donc une épreuve réservée à la très florissante et contagieuse modernité occidentale. Considérant ces paradoxes, Dumouchel soutient la thèse selon laquelle la rareté ne peut pas être un simple rapport de l'homme aux choses, mais trouve son sens dans le tissu des relations interpersonnelles. Il n'y a pas, selon lui, d'échelle quantitative de la rareté : celle-ci ne désigne qu'un type particulier de relations sociales<sup>9</sup>.

À l'axiomatique *objectale* du désir, Dumouchel oppose celle, *mimétique*, exposée dans les écrits girardiens<sup>10</sup>. « Je ne désire rien qui ne soit vu, pensé, possédé par un autrui possible. C'est là le fondement de mon désir. C'est toujours autrui qui rabat mon désir sur l'objet. »<sup>11</sup> Partant de cette composition triangulaire du désir (sujet, médiateur, objet), Girard développe une « topologie » de ses figures en fonction de la distance (spirituelle) qui sépare le sujet du médiateur. Il distingue en particulier la médiation *externe*, quand le médiateur est extérieur à l'univers du sujet, et la médiation *interne*, quand les univers du médiateur et du sujet se confondent. Dans le premier cas, la relation de maître à disciple est ouvertement et sereinement vécue, l'illusion de la valeur de l'objet peu marquée. Dans le second, il n'y a plus qu'un sujet-médiateur et un médiateur-

---

*les limites de l'économie*, Gallimard, 1971, page 88.

8. Cf. par exemple M. Sahlins, *Âge de pierre, Âge d'abondance*, Gallimard, 1976.

9. P. Dumouchel, « L'ambivalence de la rareté », in J.-P. Dupuy et P. Dumouchel, *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, 1979, p. 164.

10. L'ouvrage séminal de ces écrits est *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, 1961.

11. G. Deleuze, postface à M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Gallimard, 1972, p. 263.

sujet. Chacun est en même temps pour l'autre à la fois un modèle et un obstacle : l'un, par un quelconque de ses gestes, même le plus anodin, peut faire naître le désir de l'autre tout en lui en interdisant la satisfaction, car, médiateur sans le savoir, il sera tenté à son tour de singer la copie de son désir. S'ils s'attirent et rivalisent pour l'acquisition de l'objet communément désiré, chacun reste persuadé de l'antériorité et de la spontanéité de son propre désir sans qu'aucun ne puisse se défaire du souci de son vis-à-vis. À son comble, l'imitation, qui précède le surgissement de l'objet, persiste à son effacement : seule demeure la fascination, ce mélange de vénération et de haine, des *doubles*. Dans la médiation *interne*, la *mimésis* devient donc le fondement inavouable de la lutte à laquelle se livrent les hommes, tous soumis à « l'envie, la jalousie et la haine impuissante ». La propagation de cette concurrence est indéfinie car son *fatum* est l'échec, la déception, le ressentiment. Ce que vise le désir du sujet, c'est l'être du médiateur, c'est la transfiguration de son être que la possession de l'objet convoité promet mais ne permet pas puisque la disgrâce du modèle, donc de l'objet, lui est adjacente. L'absurdité d'un désir ne prouvant pas celle de tous, le sujet, comme d'ailleurs son *double*, parcourent « l'existence de désir en désir comme on traverse un ruisseau en sautant sur des pierres glissantes <sup>12</sup>».

« À mesure que le ciel se dépeuple le sacré reflue sur la terre » : pour Girard, l'érosion de l'assise religieuse qui structurait la société traditionnelle se traduit essentiellement par la désagrégation d'un ordre symbolique à l'intérieur duquel chaque homme particulier était entièrement défini par la position qu'il occupait sur une échelle de statuts hiérarchiquement séparés et interdépendants. Corroborant l'« inquiétude » tocquevillienne, Girard voit dans les *principes* d'égalité et d'autonomie des sociétaires qui accompagnent cette chute de

---

12. R. Girard, *Mensonge romantique ...*, *op. cit.*, respectivement p. 107 & 78.



la culture chrétienne le nœud de transmutation de la médiation *externe* (qu'il associe au holisme de la société traditionnelle) en médiation *interne* (qu'il associe à l'individualisme de la société moderne). Comme le souligne Bataille, « dans une société qui a rejeté la souveraineté institutionnelle, pour autant la souveraineté personnelle n'est pas donnée<sup>13</sup> ». Sans un principe supérieur permettant la différenciation axiologique des individus grâce à laquelle tous seraient assurés de leur identité, chacun d'eux est voué à rechercher dans le regard d'autrui la preuve de sa propre valeur. Et ce simple mouvement suffit à nier le postulat d'autonomie dont pourtant il découle. Chacun en éprouve le mensonge pour soi-même mais garde la certitude qu'il reste vrai pour l'autre. C'est la raison pour laquelle il lui faut devenir cet autre qu'il dote de ce qui lui fait défaut : « Les hommes seront des dieux les uns pour les autres<sup>14</sup> ».

Mais quel rapport avec la rareté ? Au moins ceci que, sous l'hypothèse du désir triangulaire, la concurrence toujours plus aiguë entre les individus, même à la considérer comme une source de bénéfices matériels considérables, n'en demeure pas moins grotesque et tragique au sens où rien de matériel ne peut l'assouvir. Elle est la mobilisation permanente et perpétuelle de tous au service du néant.

Conjointement à ce retrait du religieux émerge la société de marché : « Ni dans les conditions du tribalisme, ni dans celles du mercantilisme, il n'a existé dans la société de système économique séparé. La société du XIX<sup>e</sup> siècle, dans laquelle l'activité économique était isolée [par l'intermédiaire du marché autorégulateur] et attribuée à un mobile économique distinct [la recherche de l'intérêt privé], fut en vérité une nouveauté singulière. <sup>15</sup> » Polanyi concentre ses efforts pour dévoiler l'ambiguïté

---

13. G. Bataille, *Œuvres complètes*, Tome VIII, Gallimard, 1976, p. 298.

14. R. Girard, *Mensonge romantique...*, *op. cit.*, p. 70.

15. K. Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, p. 106. Concernant l'Angleterre, le libéralisme économique n'est pleinement effectif, à

de cette transition qui mêle un vaste mouvement de développement économique à une avalanche meurtrière de dislocations sociales. De même que Girard, il interprète cette situation à la lumière des sociétés non modernes et en contraste avec elles. La réciprocité des échanges dans les sociétés archaïques et la troisième vague des *enclosures* dans l'Angleterre de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle vont permettre l'illustration de cette interprétation.

On doit à Mauss la première étude systématique des échanges dans les sociétés primitives<sup>16</sup>. Ils y prennent la configuration du don/contre-don, qui est une forme collective de l'échange : même lorsque ce sont des individus qui opèrent, ils le font en tant que personne morale représentant une famille, un clan ou une tribu. Les échanges ainsi effectués ne sont pas strictement utilitaires (ce qui est échangé, « ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires... ») car l'objet des contractants est avant tout de s'assurer le respect et la reconnaissance mutuels. C'est pourquoi le simple commerce (en vue d'un gain immédiat) est « l'objet d'un mépris bien accentué ». Enfin, Mauss insiste, malgré l'allure désintéressée et volontaire que leur donnent les primitifs, sur le caractère astreignant de ces échanges que fixent les rapports de parenté, les codes religieux ou les impératifs diplomatiques : il y a

---

ses yeux, qu'entre l'abrogation de l'édit sur les pauvres de Speenhamland et l'apparition de l'assurance-chômage (de 1834 à 1890 environ) : c'est cette période qui correspond au libre fonctionnement du marché du travail (i.e. au libéralisme).

16. M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950 (1923-1924), p. 143 à 279. Un point final y est mis à la fable du troc : le don/contre-don s'oppose radicalement à tout rapport marchand ; le premier est toujours réversible, le second ne l'est jamais. Cf. P. Bataillon, « L'emprunt de la théorie économique à la tradition sociologique : le cas du don/contre-don », *Revue économique*, septembre 1992, vol. 43, n° 5, p. 917 à 946. Pour les citations, cf. M. Mauss, *op. cit.*, successivement p. 151 & 202.

obligation de donner, de recevoir et de rendre. S'y conformer confère prestige, gratifications collectives, alors que toute transgression est frappée de bannissement ou conduit à la guerre. Toutefois, ce système de réciprocité n'est pas appliqué de manière homogène sur l'ensemble de l'espace social. Ce dernier, agencé selon une série de cercles concentriques, a pour centre le noyau familial ; viennent ensuite les cercles du lignage, du village, de la tribu et, enfin, celui de l'espace intertribal. La réciprocité généralisée (le don gratuit) est la règle des échanges au sein de la famille et de la lignée alors que la réciprocité équilibrée (le don/contre-don) s'exerce partout ailleurs, excepté pour les relations intertribales où survient fréquemment une forme négative de réciprocité (vols, razzias, etc.)<sup>17</sup>. À cette réserve près, la structure des échanges qui régit les activités économiques primitives est toute entière déterminée par des liens institués de solidarité qui obligent les hommes les uns envers les autres : le social contient l'économique. Et ces liens sont d'autant plus fermes que le maintien de la cohésion sociale, en l'absence d'autorité centrale, nécessite une organisation des relations humaines qui puisse prévenir et éviter les offenses, les rivalités (si ce n'est de générosité), c'est-à-dire les occasions de conflits. C'est pourquoi aussi ces sociétés ne connaissent pas l'expérience de la rareté : comme l'indique Polanyi, « l'individu n'y est généralement pas menacé de mourir de faim à moins que la société dans son ensemble ne soit dans ce triste cas<sup>18</sup> ». L'apparition d'exclus (de besoins inassouvis) est un luxe impossible car elle concorde avec l'étiollement des solidarités et la désintégration de la communauté : pour les primitifs, la rareté ne cause pas la violence, elle en est indiscernable.

---

17. P. Dumouchel, « L'ambivalence de la rareté », *op. cit.*, page 158 sq. Où que l'on se situe dans l'espace social, le don de biens de subsistance y est le plus souvent sans contrepartie.

18. K. Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, page 220.

Tournons-nous à présent vers la mère patrie du libéralisme qui, en cette fin de XVIII<sup>e</sup> siècle, est encore une société religieuse et agricole qui s'organise en paroisses. À l'intérieur de celles-ci, les terres se partagent en champs ouverts et communs et en terrains communaux. Les premiers apparaissent comme un ensemble de propriétés privées parcellisées qui, du fait de ce morcellement, nécessite des règles communes d'exploitation, que ce soit pour l'alternance des cultures, pour le choix des terrains mis en jachères, etc. Le produit de l'exploitation de chaque lot particulier revient toutefois au seul propriétaire. De leur côté, les communaux réunissent des parcelles de propriétés privées qui, de façon coutumière, sont accessibles aux autres membres de la paroisse (artisans, ouvriers, indigents, etc.) pour leur usage personnel<sup>19</sup>. Dans une société qui proclame qu'il y a place en son sein pour chaque chrétien, les *common fields* sont la réalisation matérielle « obligée » des liens de solidarité qui rassemblent la communauté villageoise. Le mouvement des *enclosures*, à rebours, correspond à la dissolution massive et systématique de ce régime médiéval d'occupation des sols. Techniquement, il consiste à allotir et à clôturer chacune des propriétés privées, à l'initiative de la noblesse terrienne en quête d'enrichissement, piquée au vif par la prospérité concurrente de la bourgeoisie roturière et commerçante. Au regard de cette stratégie, les *enclosures* peuvent être considérées comme un succès : en tant que moyen de rationalisation économique de l'exploitation agricole, leur efficacité à accroître le rendement des terres, le niveau de production et le revenu des propriétaires est indéniable. Mais elles sont également ce par quoi s'effacent les liens traditionnels de solidarité, ce par quoi sourd cette masse d'affamés qui interpellera tous les esprits de l'époque

---

19. Ainsi, la tradition voulait que « si du coucher du soleil à son lever un homme réussissait à élever une maison [ne fût-ce qu'un abris rudimentaire] et qu'à l'aube une fumée s'échappât de la cheminée, il pût ensuite l'habiter sans redevance aucune à qui que ce soit ». Cf. P. Dumouchel, « L'ambivalence de la rareté », *op. cit.*, p. 243.

(Malthus et Ricardo, entre autres) et qui, plus concrètement, viendra grossir dans les centres urbains l'armée du travail convoyant la première révolution industrielle<sup>20</sup>.

Le progrès économique ne peut rien contre la rareté : s'enracinant dans les conflits, c'est lui qui la crée et la creuse d'autant plus profondément que, pour la réduire, il aiguise leur dynamique. Jack London, quelque soixante années plus tard, ira partager pendant sept semaines l'existence de la peuplade de l'East End, l'immense quartier « chic » de Londres. Comparatiste avant l'heure, il conclut, après la description minutieuse de cette expérience, sur le paradoxe entre la pauvreté des Inuits, ces Indiens qu'il a côtoyés en Alaska sur les bords du Yukon, et le délabrement spirituel et physique de l'Anglais moyen, ce misérable vivant « au cœur de l'empire le plus vaste, le plus flottant et le plus puissant que le monde ait jamais connu<sup>21</sup> ».

Perte des repères symboliques, abandon des rapports de solidarité : ce n'est pas la rareté qui institue la concurrence, mais l'inverse. Ou plutôt, les deux sont équivalentes, la première n'apparaissant qu'avec les recrudescences de la seconde. Prise dans le tourbillon spéculaire de la *mimésis*, celle-ci n'a pour terme virtuel que l'absolu de la violence, convergente ou diffuse.

Ce tableau, Dumouchel le dresse à partir de trois modèles<sup>22</sup>. Le premier décrit l'origine ambiguë du sacré (du système sacrificiel) : cet ensemble de mythes, de rites et d'interdits qui structure les sociétés primitives. Soit donc un ensemble d'automates « simiesques » dotés de fixations instinctuelles

---

20. Pour une version moins caricaturale : K. Polanyi, *op. cit.*, notamment les chapitres 3, 6, 7, 8 et 14.

21. J. London, *Le Peuple de l'abîme*, U.G.E., 1975 (1903), p. 68 pour la citation.

22. Cf. à la fois « L'ambivalence de la rareté », *op. cit.*, p. 167 à 193 ; et « Mimétisme et autonomie », *L'Auto-organisation, de la physique au politique*, Seuil, 1983, p. 353 à 364. L'autonomie est celle du système social. Cf. aussi R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Grasset, 1972.

(nutritives, sexuelles, etc.) dont une puissante propension à l'imitation portant en particulier sur le comportement d'appropriation. Cette propension est une source d'affrontements qui peuvent naître à propos d'un objet quelconque. Or, comme la *mimésis* est également contagieuse, tous se retrouvent polarisés vers cet objet bientôt perdu de vue dans l'exaspération des rivalités. La suite, en principe, n'est que furie : l'identité des belligérants s'amplifiant en proportion de la virulence du litige, cette dernière finit par se décharger sur l'un quelconque d'entre eux. Ce meurtre collectif, absorbant la violence qui l'a provoqué, ramène aussitôt le calme, scellant l'unité de la communauté. Pour les acteurs, la victime émissaire étendue devant eux est plus qu'elle-même : elle est en même temps la cause invoquée de la crise et l'élément de sa résolution. Et les mythes sont ces contes qui « parlent de violence, d'expulsion et de mises à mort, où la victime est le dieu<sup>23</sup> » ; les rites sacrificiels, cette réplique du meurtre (virtuelle ou non) censée en réactiver la vertu réconciliatrice ; les interdits, ces règles qui empêchent les gestes d'appropriation initiateurs des conflits. La contradiction entre les rites et les interdits reproduit l'ambivalence de leur genèse, entre violence et apaisement. Le deuxième modèle montre que la crise mimétique, une fois le sacré institué, ne reconduit qu'à elle-même, au meurtre d'une nouvelle victime-divinité, à de nouveaux mythes, etc. Cette crise peut être déclenchée par l'échec symbolique d'un sacrifice ou par simple infraction aux conventions collectives. La moindre étincelle, parce que les obligations de solidarité sont aussi celles de se défendre et de venger, attise à nouveau le cycle de la violence qui embrase la communauté dans son entier : tout n'y est plus que transgression. Enfin, le troisième modèle insiste sur la spécificité de la crise mimétique caractéristique de la société de marché. Si celle-ci ne converge pas vers un sacrifice unique et lénifiant, c'est qu'elle ne se fonde pas sur la transgression des interdits mais sur leur affaiblissement progressif. Celui-

---

23. P. Dumouchel, « Mimétisme et autonomie », *op. cit.*, p. 360.

ci a pour corollaire le détachement par rapport aux obligations de solidarité : l'extériorité des sociétaires. Chacun, dès lors, est en même temps un *double* pour ses rivaux et un *tiers* extérieur aux autres conflits. La violence se fait diffuse, souterraine ; elle s'inscrit dans des joutes mimétiques plurielles, indépendantes les unes des autres, qui s'enveniment et sacrifient leur victime chaque fois particulière dans l'indifférence généralisée. L'éternel retour de la rareté n'est rien de plus : la convergence mimétique des désirs dans la divergence anonyme des rivalités.

En la prévenant ou en l'expulsant hors de la communauté, le sacré protège les sociétés primitives contre leur propre violence ; à l'inverse, la société moderne contient la violence : l'intègre et lui fait obstacle ; c'est cette violence qui l'anime mais sans susciter l'emballement « implosif » convergeant vers une résolution sacrificielle. Dans les deux cas, la cohésion sociale est immanente aux rapports réciproques entre les individus. Ce qui distingue l'homme moderne de son homologue primitif, c'est la connaissance un peu vaine — que lui accorde sa relative extériorité — de cet ordre qui le dépasse et se dérobe à sa maîtrise.

En ce sens, Dumouchel ne s'écarte pas de la pensée libérale ; à ceci près évidemment que par le simple déni de l'hypothèse d'autonomie individuelle, l'harmonie préétablie du marché se mue en l'éparpillement rigide d'une foule déshumanisée<sup>24</sup>. L'image de l'ascension triomphante vers l'opulence fraternelle s'évanouit dans les limbes de la *mimésis* : les « vices privés » ne conduisent pas au « bien public »<sup>25</sup>. En revanche, il se détourne de Girard pour qui le sacré « dépérit là où s'installe un système judiciaire » substituant aux anciens procédés préventifs et « expulsifs » une gestion curative de la violence<sup>26</sup>.

---

24. Je dois l'analogie entre la théorie de l'équilibre général et la monadologie leibnizienne à A. Renaut, *L'Ère de l'individu*, Gallimard, 1989, p. 141 à 151.

25. B. de Mandeville, *The Fable of the Bees*, Oxford University Press, 1966 (1752). C'est dans cette fable que nombres d'auteurs (Mauss, Polanyi, Dumont, etc.) voient la première expression de la pensée libérale.

26. R. Girard, *La Violence et le Sacré*, *op. cit.*, par exemple p. 33 sq.

Pour Dumouchel, « c'est la rareté, l'extériorité des sociétaires qui constitue la condition de possibilité du système judiciaire<sup>27</sup> ». Soit, mais cela ne nuit pas à son efficacité, du moins si en deçà de cet ensemble de codes émanant d'institutions centrales on discerne la microphysique du pouvoir qu'elles mettent en jeu dans les relations interindividuelles qui les fondent.

*Surveiller et punir* s'ouvre sur les descriptions d'un supplice et d'un emploi du temps<sup>28</sup>. Le châtement public est celui de Damien, régicide maladroit, déchiqueté, brûlé, ébouillanté, écartelé, etc., le 2 mars 1757 ; l'emploi du temps est celui de la Maison des jeunes détenus, à Paris vers 1840, dont les journées se répartissent en vingt-huit tranches horaires et autant d'activités à réaliser dans l'ordre et le silence. Par ce raccourci étonnant, Foucault entend éclairer la rupture entre les régimes judiciaires traditionnel et moderne. Les mesures pénales du premier s'apparentent encore de près au sacrifice : comme lui, elles font l'objet d'un rituel complexe et entretiennent des liens étroits avec la vengeance. Leur valeur tient cependant moins dans l'expulsion de la violence que dans la réaffirmation (physique sur le supplicié, symbolique sur le public) de la puissance divine du souverain que le crime avait osé défier. Moins d'un siècle plus tard, le pouvoir monarchique, de même que toute trace de violence ouverte infligée aux criminels se sont éteints ; tandis que la croissance de la population et de l'importance attachée à la propriété, l'augmentation des richesses et celle des indigents, favorisaient la transition d'une « criminalité de sang » à une vague de délits contre la propriété. Ce contre quoi il faut à présent prévoir des sanctions est moins le délit en lui-même que sa fréquence et le risque de sa dissémination : le but n'est plus d'effacer le crime par un nouveau crime-surenchère mais

---

27. P. Dumouchel, « L'ambivalence de la rareté », *op. cit.*, p. 200.

28. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975, p. 223-224 ; et aussi H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, 1984 (1982).



de transformer le criminel, de le rendre docile et utile. Et si le point d'application de la peine reste le corps, il s'agit non plus de le vaincre mais de le dresser, de l'exercer et de le surveiller. D'une « symbolique du sang », la société passe à une « analytique du corps » : de la loi, la mort, la transgression et la souveraineté à la norme, la vie, la discipline et la régulation. L'axe politique moderne de l'individualisation consiste autant à empêcher les rébellions et les conflits possibles qu'à canaliser leurs forces vers un usage productif. C'est pourquoi la technologie disciplinaire ne se retrouve pas simplement dans les maisons de détention, ou à l'armée, mais aussi à l'école, à l'université, dans les usines, les hôpitaux, etc., partout où des individus sont traités par d'autres individus en priorité comme des *objets* à façonner. L'important est désormais que chacun exécute avec précision le rôle que le sort lui a assigné au sein d'une société qui s'ordonne en même temps qu'elle prend son périlleux essor.

« *L'homo œconomicus*, ce n'est pas [seulement] celui qui se représente ses propres besoins [...] c'est celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort.<sup>29</sup> » Si l'avènement de la rareté correspond à un déracinement culturel potentiellement destructeur, il désigne simultanément la normalisation et le travail comme les seuls moyens de régir, si ce n'est de surmonter, cette avarice fondamentale de la nature. Principe aporétique d'autonomie individuelle d'un côté, procès coercitif d'assujettissement collectif de l'autre, comment ne pas reconnaître, dans cette collusion qui fonde l'abdication de la modernité devant la logique de la marchandise, la complémentarité paradoxale que conjuguent le subjectivisme existentiel et l'instrumentalité techno-scientifique, le privatisme du citoyen et le technocratisme inquisitoire de l'administration, tous ces pôles qu'on s'évertue à tenir pour antithétiques mais qui collent l'un à l'autre comme les deux faces d'une même pièce.

L'innovation est que cette étrange dialectique « en soit venue

---

29. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, p. 269.

à faire ouvertement la guerre aux humains ; non plus seulement aux possibilités de leur vie, mais aussi à celles de leur survie<sup>30</sup>».

### Individu, communication et morale

L'argent et le pouvoir ne peuvent acheter — ni obtenir par la force — ni la solidarité ni le sens.

JÜRGEN HABERMAS

Le désir ne se réduit pas à la simple causalité monologique sujet-objet ; le pouvoir n'est pas unitaire, ni son application binaire ; l'un comme l'autre s'inscrivent dans un réseau complexe de relations interpersonnelles à la fois constitutif des individus et sans cesse altéré par eux. Si chaque individu ne survient jamais qu'à l'intérieur d'une trame déjà sédimentée dans un espace institutionnalisé, orienté par des médiations qui s'imposent d'abord à lui, c'est sur ce fond de toujours commencé qu'il se donne à être et dans cet être-là-en-devenir que toute chose à nouveau trouve son commencement. Cette ouverture, à partir de laquelle tout se recompose (ou se décompose), Habermas en explore les possibilités à partir du langage.

En l'individu se reflètent, dans un premier temps, les formes de vie usuelles et reconnues dans l'horizon de sa pratique quotidienne, de son *monde vécu*. Inséré dans des traditions, des groupes de solidarité, soumis à des processus de socialisation et d'apprentissage, l'autoréflexion est ce qui lui permet à la fois de mobiliser des raisons d'agir et d'exercer un contrôle interne de ses comportements. Autrement dit, l'émancipation par rapport aux diverses déterminations à partir desquelles il se produit ne permet sa réalisation en tant qu'individualité que s'il s'oblige à prendre ses propres décisions morales, c'est-à-dire à concevoir

---

30. G. Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, éditions Gérard Lebovici, 1988, p. 48.

un projet de vie personnelle s'échafaudant sur une explication éthique avec lui-même. Et cette dernière s'inscrit dans une communication inter/intrasubjective dès lors que la manifestation de cette identité supraconventionnelle doit se stabiliser dans des rapports de reconnaissance. Entre l'individu, en tant que personne capable de parler et d'agir, et le monde vécu qui l'enserme, il existe une réciprocité d'influence à laquelle Habermas attribue une fonction de reproduction culturelle<sup>31</sup>.

À la coordination des actions conduites par des sujets qui procèdent de façon stratégique, Habermas oppose donc celle que reconduisent des sujets qui s'accordent sur des comportements reconnus en commun. « L'agir communicationnel se distingue, par conséquent, de l'agir stratégique en ce qu'une coordination réussie des actions ne s'appuie pas sur la rationalité finalisée des plans d'action chaque fois individuels, [mais] sur une rationalité qui se manifeste dans les conditions appropriées à un accord obtenu à travers la communication.<sup>32</sup>» Ces conditions renvoient, *via* une théorie synthétique de la signification, aux exigences de validité relatives aux énonciations. S'inspirant des sémantiques intentionnaliste (Grice, Bennett, etc.), formelle (Frege, Wittgenstein, Schiffer, etc.) et pragmatique (le dernier Wittgenstein), Habermas distingue trois aspects de l'action consistant, pour un individu, à s'entendre sur quelque chose avec une autre personne. Par chacune des paroles qu'il prononce, le locuteur se réfère simultanément à quelque chose qui appartient à son monde subjectif, au monde objectif et au monde de la communauté sociale : chaque acte de langage peut en ce sens

---

31. J. Habermas, *La Pensée postmétaphysique*, Armand Colin, 1993 (1988), page 191. Le concept de « culture » recouvre ici simplement le procès collectif (interactif) d'autodétermination pratico-morale. Pour les rapports critiques de cette conceptualisation avec l'art moderne et la morale universaliste, cf. J. Habermas, « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, 413, 1981, p. 950 à 967.

32. J. Habermas, *La Pensée postmétaphysique*, *op. cit.*, p. 72. Dans les deux cas, la rationalité se définit comme la disposition à acquérir et à appliquer un savoir faillible.

être critiqué soit du point de vue de la sincérité qu'il exprime (de l'adéquation entre ce que le locuteur veut dire et ce qu'il dit), soit du point de vue de la vérité de l'énoncé qu'il expose (des présuppositions qui le régissent), ou encore du point de vue de sa justesse relativement au contexte de l'énonciation.

Le processus circulaire dans lequel s'entrecroisent monde vécu et pratique communicationnelle trouve dans cette forme rationnelle des procédures argumentatives un fondement théorique dont Habermas fait un usage contrefactuel dans son analyse du capitalisme avancé (administré). Face à la socialité sans norme du marché comme face à l'arbitraire de la normalisation administrative, il avance l'alternative critique d'une moralité sociale édictée de l'intérieur du réseau d'une « communauté de communication idéale ».

À la suite de Weber, Habermas caractérise la modernité occidentale par la remise en question toujours plus avancée des normes substantielles héritées de la tradition et par la différenciation fonctionnelle du système social. Émancipation et aliénation : Marx ironisait déjà sur ce désenchantement lorsqu'il signalait que la force de travail ne devient une marchandise qu'à partir du moment où son détenteur n'est plus un esclave mais un homme contraint de la vendre « librement » en contrepartie d'un salaire. Plus généralement, si l'individu isolé se voit confronté, dans des rôles diversifiés (en tant que salarié, consommateur, contribuable, électeur, etc.), à de multiples choix, ses décisions relèvent d'abord de conditions systémiques auxquelles il ne fait que s'adapter, pour le plus souvent simplement s'y perdre. Il n'y a pas surcroît d'autonomie mais changement dans le mode de contrôle social. Émancipation et morale : Habermas indique qu'en même temps que l'éventualité d'une nouvelle dépendance, la dissolution des anciennes structures normatives ouvre, sur la base d'une éthique de la discussion, celle d'une actualisation et d'une légitimation continues des rapports sociaux.

Il problématise cette ambivalence dans la perspective d'une théorie de la crise. Dans son universalité, un système social,

défini selon ses résolutions « techniques » (appropriation de la nature externe) et « pratiques » (appropriation de la nature interne), élargit sa maîtrise de la nature externe au moyen d'énoncés susceptibles de vérité et accomplit l'intégration de la nature interne par l'intermédiaire de normes réclamant une justification. Le développement de l'autonomie du système dépend de l'expansion de ces deux dimensions, mais « rien ne garantit *a priori* que le développement des forces productives déclenche exactement les modifications normatives qui correspondent aux impératifs de régulation du système social<sup>33</sup>».

La question de la crise est en ce sens celle du point tendancielle critique auquel aboutit cette subsomption de la pratique à la technique. Dans sa singularité, le système du capitalisme avancé se décompose en trois sous-systèmes complémentaires : le sous-système économique, qui permet la production de valeurs consommables sur la base d'un apport en travail et en capital ; le sous-système politique qui, une fois assuré de la loyauté des masses, impose de façon souveraine des décisions administratives ; enfin, le sous-système socioculturel, qui renforce les motivations nécessaires à la légitimation du pouvoir et au rendement du travail, en retour des prestations économiques et administratives<sup>34</sup>. Chaque sous-système fonctionnel inclut l'ensemble des individus mais uniquement les secteurs de leur vie qui relèvent de la fonction concernée ; le primat fonctionnel du sous-système politique, en tant que centre de régulation, apparaît à la lumière de la classification des différentes tendances à la crise.

Habermas admet qu'en régime libéral l'autorégulation du marché expose le système économique à des crises : si le mode d'être de l'État moderne se conforme initialement à la nécessité

---

33. J. Habermas, *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Payot, 1978 (1973), p. 26.

34. Plus précisément, le système socioculturel représente le « milieu » (famille, établissements scolaires, médias, etc.) dans lequel s'élabore l'interprétation et la justification des formes de vie.

d'abriter les conditions de la valorisation du capital et de l'appropriation privée de la plus-value socialement produite, l'après-guerre marque l'avènement de son intervention active dans ce processus d'accumulation réglé par le marché, avec pour objectifs la prévention des déséquilibres économiques et la compensation des déséquilibres sociaux politiquement intenable. Le système administratif se charge donc de gérer simultanément la concurrence entre les intérêts capitalistes individuels, entre ces derniers et l'intérêt capitaliste général, et entre le système des intérêts particuliers et ceux universalisables des différents groupes de la population. L'outil privilégié pour la gestion de ce compromis est la manipulation de la fiscalité publique qui permet, à partir de prélèvements fiscaux et parafiscaux, la redistribution de la valeur ajoutée globale et la régulation conjoncturelle de l'économie. À terme, la logique « keynésienne » de limitation sporadique et d'amortissement social des crises cycliques n'aboutit pourtant qu'à transférer aux finances publiques les déséquilibres du marché, sous forme de déficits budgétaires chroniques et d'inflation. La réduction subséquente des marges de manœuvre de l'État se traduit par un déficit tendanciel de rationalité administrative dès lors que se délite la stabilité du compromis social, par exemple lorsque la productivité du travail n'est plus suffisamment importante pour permettre la conciliation entre le processus d'accumulation et la répartition sociale de la valeur ajoutée. À ce stade, la crise systémique, d'abord déplacée de la sphère économique à la sphère politique, tend à se transformer en une crise d'identité : « Lorsque l'État gérant de la crise est défaillant, il n'est plus à la hauteur des ambitions qu'il s'est *lui-même imposées* dans son programme. <sup>35</sup> » Ne pouvant satisfaire — par les dédommagements conformes au système (l'accès aux prestations du système administratif, à la consommation, à une carrière professionnelle, aux formes standards des loisirs) ou, d'une manière détournée, par l'intermédiaire de symboles expressifs

---

35. *Ibid.*, p. 99.

(culture d'experts, procédures fictives de consultation, techniques publicitaires, etc.) — les attentes qu'il a lui-même suscitées et encouragées, il s'enfonce dans une phase critique de légitimation. Celle-ci repose en dernière instance sur la capacité du système socioculturel à ajuster les motivations dont il imprègne les membres de la société à la croissance des besoins que l'appareil d'État et le système de l'emploi font valoir. Or, ce recours est lui-même limité du fait que les attitudes privées (l'apolitisme, l'esprit de compétition et la satisfaction privée de « besoins » matérialistes) non seulement ne s'échafaudent que sur la déliquescence des traditions pré-bourgeoises (cosmologiques, religieuses, etc.), mais encore s'appuient sur des idéaux individualistes (idéologie de la performance, etc.) qui s'épuisent sous le poids de la décomposition interne des systèmes scolaires et de l'emploi, de l'évolution du mode de production et de consommation, et de l'expansion de nouvelles aspirations<sup>36</sup>.

Cette raréfaction tendancielle des ressources conventionnelles de sens correspond à une crise de motivation qui est une des contradictions majeures dont sont porteuses les sociétés du capitalisme avancé : astreint à néantiser les espérances sur lesquelles reposait la justification d'un ensemble d'actions qu'il est à présent incapable de poursuivre, l'État crée de lui-même la possibilité de nouvelles exigences qu'il ne peut, dans sa forme actuelle, assumer<sup>37</sup>. Ce qui s'achève ainsi, entre la puissance de forces productives dégagées de toute domestication mais qui se heurtent aux limites d'absorption de la nature externe, et l'échec de la socialisation par le travail, la production et le gain, c'est cette utopie qui s'était cristallisée autour du potentiel de la société du travail.

---

36. Habermas fait ici référence à l'expansion de l'intérêt porté aux marges accrues d'autoréalisation, à la nécessité de protéger les environnements naturels ou le patrimoine historique, à la qualité des relations interpersonnelles, etc. Cf. J. Habermas, *Écrits politiques*, Cerf, 1990, p. 70.

37. Cf. J.-M. Ferry, *Habermas : l'éthique de la communication*, PUF, 1987, à partir de la p. 400.

Dans ses *Écrits politiques*, Habermas évalue, en même temps que les limites de la réconciliation possible entre le capitalisme et la démocratie, les possibilités de produire de nouvelles formes de vie sur la base de moyens juridico-bureaucratiques. Si l'État-providence, légitimé démocratiquement, a échoué en tant que régulateur du capitalisme par sa capacité même à en promouvoir le développement, il ne se maintient en tant qu'État social que dans la mesure où s'associent, aux compensations administratives correspondantes, des pratiques de réglementation, de contrôle et de surveillance dont les effets sur les mondes vécus ne sont pas moins réifiantes que les pratiques d'exploitation et les tendances à nouveau plus visibles à la paupérisation. Cette ambivalence se retrouve dans l'embarras des différentes réactions politiques auxquelles elle donne lieu.

La première, en perte de souffle, correspond à un *légitimisme* (illustré en France par l'expérience mitterrandienne) qui espère encore stabiliser l'équilibre entre l'État social et la modernisation de l'économie de marché. Brièvement : « Eu égard aux déplacements qui s'effectuent au sein de la structure électorale et à l'affaiblissement de la position syndicale [à sa dégénérescence en néo-corporatisme], une telle politique est menacée par une course contre la montre désespérée.<sup>38</sup> » C'est pourquoi l'orientation prédominante semble être un *néo-conservatisme* (qu'on retrouve en France dans la tendance droitière d'inspiration reagano-thatchérienne) qui se développe autour de trois axes politiques : un axe économique dont le but est, quels qu'en soient les coûts sociaux (supposés nuls) ou écologiques (réduits à un problème technique), le redémarrage du processus d'accumulation ; un axe administratif orienté — sur fond de mots d'ordre de retour au marché, d'allégeance aux disciplines de la concurrence internationale, de désindexation sociale : de « débudgétisation » — vers la diminution des charges légitimatoires que cette politique de désengagement nécessite ; un axe culturel, enfin, ayant pour objet de discréditer tout changement de motivation ou d'attitude

---

38. Cf. J. Habermas, *Écrits politiques*, op. cit., p. 117.



intellectuelle menaçant les assises motivationnelles auxquelles peut prétendre la restauration de la religion civile, du patriotisme et de la culture populaire<sup>39</sup>. L'évitement de la crise, tant que persiste la crédibilité d'une reprise éventuelle-rédemptrice de la croissance, passe ici par le décrochage entre les impératifs systémiques et les exigences universalisables des mondes vécus : « L'élément pratico-moral par rapport auquel la politique doit se détacher est une démocratisation du processus de décision qui placerait l'action politique sous le feu de points de vue contradictoires quant à la justice sociale et, d'une façon générale, quant aux formes de vie souhaitables.<sup>40</sup>»

En ce sens, Habermas renvoie dos à dos à la fois la gestion technocratique des prétendues « contraintes objectives », qui n'aboutit qu'à dénaturer les relations humaines en marchandises ou en objets de l'administration, et la fiction du spectre d'une culture envahie par la subversion, qui n'a d'autre fin, en écho, que la préservation d'une atonie culturelle. L'alternative qu'il propose réside dans la possibilité d'une résistance à cette nouvelle fusion économique-administrative sur la base du potentiel de réflexion inhérent au refus spontané de sous-cultures défensives. Encore faudrait-il que celles-ci, dépassant leur fondamentalisme du grand refus, puissent avant même le seuil des appareils de parti rendre possible « la généralisation démocratique de positions d'intérêt et une justification universaliste de normes ». La proposition habermassienne revient, dans cette optique, à l'élaboration d'un projet d'État social perdant le travail comme point central de référence. Ce projet n'est viable que si la puissance d'intégration que représente le médium de la solidarité s'affirme comme volonté politique face aux ressources de régulation que constituent l'argent et le pouvoir. Cette volonté doit être

---

39. Ainsi : « Il est indispensable que la nouvelle classe et sa culture hostile soient domestiquées et chassées de tous les milieux réceptifs », P. Steinfels, *The Néo-Conservatives*, New York, 1979, p. 67.

40. J. Habermas, *Écrits politiques*, *op. cit.*, successivement, p. 82, 121, 123, 156.

appréhendée comme la résultante conjecturale d'un système politique disposé en étages superposés. L'étage supérieur de cette architecture correspond aux mécanismes « spectaculaires » par lesquels les élites politiques prennent leurs décisions au sein de l'appareil d'État ; à l'étage médian se situent les confrontations plus secrètes de groupes anonymes et d'acteurs collectifs qui, par leur pouvoir social, déterminent les marges de thématisation et de décision des questions politiques ; enfin, l'étage inférieur coïncide avec la formation diffuse, informelle et souvent contradictoire de la culture politique dans laquelle sont mis en examen les formes de vie. Si l'étage médian semble avoir empiriquement la préséance, « tout projet qui entendrait changer les équilibres en faveur des régulations dérivées de la sphère de solidarité doit mobiliser l'arène inférieure contre les deux arènes supérieures », c'est-à-dire la dynamiser au point que sa condensation dans des espaces publics autonomes donne lieu à une discussion généralisée dont la rationalité s'appuierait sur les règles sémantiques de l'agir communicationnel.

Est démocratique non pas l'acclamation de pantins fardés par des masses placées sous tutelle, ni la conciliation clientéliste et souterraine d'aspirations chaque fois particulières, mais l'État politique gouverné par une légitimité dont le principe consiste dans la formation rationnelle-discursive de la volonté. Est démocratique, donc, le travail conscient et conflictuel de la société sur elle-même.

« Cela dit, quant à savoir si les sociétés complexes pourront jamais tenir dans la pelure d'une souveraineté populaire procéduralisée de la sorte ; ou si le tissu des mondes vécus intersubjectivement partagés et structurés par la communication a été déchiré d'une façon définitive, à ce point qu'une économie devenue autonome en tant que système, et, avec elle, une administration autoprogrammée ne peuvent plus être intégrées à l'horizon des mondes vécus, pas même à travers une régulation, si indirecte soit-elle, c'est là une question à laquelle il n'est pas possible de donner une réponse théorique suffisante ; il faut donc la transformer en question politique d'ordre pratique. »

## Conclusion

À l'horizon moral de l'idéal instrumental qui fonde le libéralisme économique se trouve l'espoir d'une émancipation « quantitative » par rapport à l'emprise des choses, d'une subordination de la nature à la satisfaction péremptoire des besoins humains. Pour servir cette fin, le moyen adéquat serait une liberté individuelle appréhendée comme substrat ontologique et inaltérable qu'il serait vain et dommageable de contrarier.

Mais quelle liberté ? À l'isolement monadique de l'*homo œconomicus* s'associe le narcissisme exacerbé de son référent, moinillon de ce rejet aporétique de tout conformisme et de tout esprit d'imitation dont le résultat n'est que le redoublement diffus de la *mimésis*, la production sans crise d'identités éparpillées, confuses, poursuivant sans relâche la jouissance toujours éphémère, décevante, de marchandises dont la multiplication n'a d'égale que la globalisation de l'égarement qui l'accompagne et la relance. L'impératif de la croissance n'a pas d'autre source, auto-entretenu, que cette servitude qui hante la fiction de l'immanence de l'autonomie, la négation des influences réciproques qui s'exercent entre les hommes. Et comment s'étonner de l'objectivation de tous par tous, dès lors que ce refus de l'autre se traduit par des relations placées sous le signe de la sujétion et de l'utilitaire : l'impératif de la croissance n'a pas d'autre moyen que cette instrumentalité des rapports humains. Comment s'étonner, enfin, du spectacle comme mode dominant de communication, quand le relativisme ambiant, célébrant l'équivalence des modes de vie, l'impossibilité de leur comparaison, les rabaisse tous au degré suprême de l'insignifiance et détruit la validité objective de tout choix : l'impératif de la croissance n'a pas d'autre absence sur laquelle reposer.

À l'horizon effectif de l'idéal instrumental qui fonde le libéralisme économique se révèle non pas le contrôle de l'environnement, mais son épuisement ; non pas l'évacuation des contraintes matérielles, mais la réification hystérique et acéphale des rapports sociaux, l'abandon toujours plus poussé au règne métaphysique de l'objet.

L'individu n'est pas une entité monologique, autosuffisante et séparée, mais cet être toujours pris dans l'imbrication singulière de champs de désirs, de rapports de pouvoir et de relations de communication. L'ambivalence de ces interactions, dont il est le protagoniste à la fois passif et actif, est celle de chacun de ses choix. Et la liberté n'est pas donnée dans le refus ou l'acceptation *a priori* de contraintes prédéterminées par la nature ou la société, mais dans la maîtrise d'obligations mutuelles collectivement délimitées et sans cesse révisées, d'une domination de cette ambivalence ; elle n'est pas ce qu'il suffit de trouver, de réaliser ou de laisser aller, mais peut-être ce qui se dégage d'un travail de soi sur soi à travers des techniques d'attention à soi-même, de mise à l'épreuve, repérage, élucidation et expression, toutes pratiques qui ne s'accomplissent qu'à partir d'un réseau intersubjectif en perpétuelle mutation <sup>41</sup>. Car c'est justement parce qu'il s'agit d'un réseau et non d'un ensemble de points isolés que chaque action spécifique l'affecte et le transforme.

Ce n'est pas lorsqu'ils se seront libérés de l'emprise des choses que les hommes pourront vraiment communiquer, mais en communiquant vraiment qu'ils se libéreront de l'emprise des choses, c'est-à-dire qu'ils se déferont de leurs illusions : l'optimisme de la pensée, c'est qu'il n'y a pas d'âge d'or.

« Ainsi donc, l'auteur de [cet essai] continue d'espérer et de croire que le jour n'est pas éloigné où le Problème Économique sera refoulé à la place qui lui revient : l'arrière-plan. <sup>42</sup>»

---

41. Cf. M. Foucault, *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité, tome 3*, Gallimard, 1984 ; et J.-P. Vernant, « L'individu dans la cité », *Sur l'individu*, Seuil, p. 20 à 37.

42. J.M. Keynes, *Essays in persuasion*, Collected Papers, MacMillan, London, 1972. Cité en exergue de B. Marris, *Des Économistes au-dessus de tout soupçon*, Albin Michel, 1990.

## Le savant a peur

Face à l'État, l'homme de science est aujourd'hui sans défense, naturellement soumis. Dans l'histoire de la science moderne on ne signale guère d'actes héroïques. Que l'on compare Galilée à Bruno face au danger. Déjà Léonard, avec ses machines de guerre, servait les princes. Le savant prétend souvent qu'il vit pour la connaissance. La réalité est plus modeste ; il s'agit de la recherche d'un coin où se sentir en sûreté, d'une attitude défensive chez un individu manquant d'agressivité. Il est tard désormais pour espérer que cet état de choses se renverse. Il n'est pas encore venu à l'esprit des savants modernes ce qui allait de soi pour les antiques : qu'il faut garder le secret des connaissances destinées à un petit nombre, que les formules et les formulations abstraites, dangereuses, susceptibles de développements fatals, néfastes quant à leur application, doivent être évaluées par avance et dans toute leur portée par ceux qui les ont trouvées et, par conséquent, jalousement occultées, soustraites à la publicité. La science grecque n'est pas parvenue à un grand développement technologique parce qu'elle n'a pas voulu l'atteindre. Quand elle se tait, la science fait peur à l'État et celui-ci la respecte. L'État ne peut vivre, lutter, accroître sa puissance qu'avec les moyens que lui offre la culture : il le sait parfaitement. Le chef de tribu dépend viscéralement du sorcier.

Giorgio Colli

Extrait de *Après Nietzsche*, publié par L'Éclat en 1992.  
Reproduit avec l'aimable autorisation des éditions de L'Éclat.

## Le savant, le politique & la modernité

Une fois compris que les principes de nos actions n'ont d'autres fondements que nos préférences aveugles, nous ne croyons plus réellement en eux. Nous ne pouvons plus agir d'un cœur tranquille. Nous ne pouvons plus vivre comme des êtres responsables. Pour vivre il nous faut réduire au silence — et c'est facile — la voix de la raison qui nous dit que nos principes sont tout aussi bons, ou tout aussi mauvais, que les autres. Plus nous exerçons notre raison, plus nous encourageons le nihilisme, moins nous sommes capables de rester des membres loyaux de la société. L'inévitable conséquence pratique du nihilisme est l'obscurantisme fanatique.

Leo Strauss

Considérer le monde qui nous entoure comme existant en dehors de la conscience que nous en avons au point d'être totalement indépendant de notre capacité à le penser ; tenir cette exigence comme un présupposé nécessaire à la possibilité d'une connaissance digne de ce nom, c'est-à-dire pouvant échapper au temps et au lieu de sa formulation ; penser qu'une connaissance de ce monde ne peut être indifférente à l'établissement de

nos jugements et de nos conduites, à la définition de nos goûts ; en conclure que ceux qui produisent cette connaissance n'échappent pas à certaines responsabilités ; les questions au fondement du débat que nous tentons d'ouvrir ici ne sortent pas de ce cadre. Elles ont été réunies dans un questionnaire proposé à quelques-uns des auteurs dont les œuvres nous ont aidés à les formuler. Nous publions ces questions ci-après (page 120 *sqq.*) ; les réponses auxquelles elles donneront lieu paraîtront dans un prochain numéro.

On ne retrouvera pas dans ces pages le style maintenant bien défini des « questions pour philosophes<sup>1</sup> », régulièrement posées aux historiens, sociologues... et philosophes reconvertis sous la catégorie médiatique de l'intellectuel. Des questions, qui plus est, inactuelles en ce qu'elles reviennent au principe méthodologique qu'un sociologue a placé, au début du *xx<sup>e</sup>* siècle, au fondement des sciences sociales naissantes ; en ce qu'elles appellent le savant à s'interroger sur les effets pervers de ce principe dans un monde où l'autorité de la raison n'est plus qu'instrumentale ; en ce qu'elles lui proposent de revenir à l'idée archaïque de son rôle dans la cité.

Personne après Max Weber, écrit Leo Strauss, n'a consacré « une telle somme d'intelligence, de persévérance et de dévouement presque fanatique » à ce qu'il jugeait comme une impasse de la raison : nous ne pouvons déduire des règles de vie dans ce monde de notre connaissance de ce monde ; autrement dit, nous ne pouvons fonder rationnellement nos jugements de valeur. Cette position, au fondement de l'épistémologie des sciences sociales, que Max Weber a nommée exigence de neutralité axiologique, est issue de la dichotomie ontologique entre fait et valeur<sup>2</sup>. Pour Leo Strauss, cette position n'est pas seulement

---

1. Cf. l'analyse de Louis Pinto, « Le journalisme philosophie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1994, 101-102.

2. Cf. « Essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques » [1917], in *Essais sur la théorie de la*

à réviser parce qu'elle débouche sur le nihilisme, elle est tout simplement faussée dès le départ : « Le refus des jugements de valeur met en danger l'objectivité historique <sup>3</sup>. »

Hilary Putnam n'est pas loin quand il affirme : « Des descriptions de la réalité sans valeurs ne constituent pas un monde. » Considérant par ailleurs ce problème comme « l'un des problèmes philosophiques centraux de notre époque », il définit la dichotomie fait/valeur « comme ce présupposé culturel typique de nos sociétés, en vertu duquel nous créditons spontanément les énoncés factuels d'une prétention à l'objectivité, tandis que nous discréditons avec la même spontanéité les énoncés axiologiques sous prétexte de leur prétendue subjectivité <sup>4</sup> ». Et une bonne partie de son œuvre consiste en une reconsidération de cette dichotomie au profit d'une éthique plus réaliste et plus objective. Ce n'est d'ailleurs pas à une autre tâche que s'attache Thomas Nagel quand il tente de redéfinir l'objectivité au profit d'un réalisme des valeurs <sup>5</sup>.

« Fidèle, autant que possible, à l'inspiration fondamentale de l'*Aufklärung* », Jacques Bouveresse a consacré quelques efforts non négligeables à montrer que le relativisme, dans sa bataille contre le rationalisme et au profit d'une « autre raison » qui respecterait mieux le pluralisme, ne manquait pas seulement de la plus élémentaire cohérence, mais pouvait abriter un véritable « séminaire d'intolérance ». Si la leçon du relativisme culturel est bien qu'aucun système de valeurs ne vaut plus qu'un autre, on peut alors se demander quelle *raison* donner, en face du conflit entre aspirations incompatibles, pour justifier la sauvegarde d'une culture particulière. Doit-on l'imposer ?

---

science, Plon, 1965.

3. Cf. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, 1986 (1954), chapitre II.

4. Les citations sont extraites de *Définitions*, L'Éclat, 1992, p. 68 *sqq.* ; mais on se référera surtout à *Raison, vérité et histoire*, Minuit, 1984.

5. Thomas Nagel, *Le Point de vue de nulle part*, L'Éclat, 1993 ; en particulier au chapitre VIII. (Cf. recension de cet ouvrage, p. 183 *sqq.*)



Parce qu'elle refuse de chercher des raisons objectives à ses prises de position, une défense relativiste du pluralisme culturel constitue essentiellement une solution démagogique aux conflits réels entre systèmes de valeurs.

Suivant la critique, par Putnam, des conséquences éthiques et épistémologiques de la dichotomie de la valeur et du fait, Bouveresse constate que les adeptes « simplistes » de cette dichotomie ne cachent le plus souvent que la protection de « valeurs à la supériorité desquelles ils croient bel et bien intérieurement contre toute imputation d'agressivité ou d'impérialisme, en les présentant comme des choix purement subjectifs sans aucun fondement dans les "faits" ». Mais devons-nous donc penser que, selon Bouveresse, une adoption « complexe » de cette dichotomie permettra par contre de trouver des arguments rationnels pour condamner des choses comme la torture, l'esclavage et le racisme ? et d'opposer plus qu'un refus arbitraire à des acceptations arbitraires quand on juge par ailleurs celles-ci comme « moralement révoltantes » ? Car, à lire la présentation précise de l'état de cette polémique, si l'on ne doute pas des positions que Bouveresse défend, on en vient à penser qu'il suit finalement, en *philosophe*, la position ultime de Wittgenstein qu'il définit lui-même ainsi : « L'essentiel de l'effort *philosophique* que l'on doit consentir sur certains sujets, comme par exemple l'éthique, devrait consister précisément à se délivrer de la tentation d'en dire quelque chose [...]. Ne pas *prêcher*, ne pas *juger*, ne pas *fonder* <sup>6</sup>. »

La prudence, dans ce domaine, n'est pas un inutile : à vouloir, d'un côté, imposer la force des faits dans les jugements et, de l'autre, ne pas se donner les moyens de défendre correctement le pluralisme, on navigue de Charybde en Scylla. Ainsi, quand un historien ébloui par l'ouverture des archives soviétiques

---

6. Pour les citations, cf. respectivement *Le Philosophe chez les autophages*, Minuit, 1984 ; *Rationalité et cynisme*, Minuit, 1984 (en particulier chapitre II) ; *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Minuit, 1973 (en particulier chapitre II).

propose la profession de foi suivante : « Le moment est venu : les faits doivent pénétrer le monde de nos croyances<sup>7</sup> », encore doit-on lui faire remarquer qu'il faut que ces faits soient des faits, c'est-à-dire une catégorie d'objets que seul, en l'occurrence, un travail d'historien est à même de définir. Car, à lire cet auteur, on constate malheureusement que, s'il a bien des croyances, ce n'est pas à l'épreuve de faits qu'elles semblent avoir été forgées. Et pour rester dans le domaine historique, les exemples ne manquent pas où la légèreté d'une prise position pèse son poids de conséquences morales : qu'il s'agisse de Noam Chomsky persévérant à défendre, sous la bannière de la liberté d'expression, sa préface d'un ouvrage révisionniste de Robert Faurisson, ou de l'honorable soutien qu'ont apporté François Furet, Annie Kriegel, Stéphane Courtois et Philippe Robrieux à la façon dont Thierry Wolton refait l'histoire de l'affaire Jean Moulin, parce que celle-ci, telle qu'elle s'est déroulée, ne semble pas lui plaire.

Ce n'est pas un hasard si on trouve justement Pierre Vidal-Naquet engagé à prendre partie dans les deux affaires évoquées ci-avant. Pour un historien de l'Antiquité, la période contemporaine n'est pas, assurément, son domaine historique propre, « mais je ne crois pas aux spécialisations universitaires, précise Pierre Vidal-Naquet en introduction à ses *Réflexions sur l'affaire Jean Moulin*, et je tiens qu'il n'est pas de domaine où un historien, pourvu qu'il lise les documents, ne puisse pénétrer ». C'est dire si, pour cet historien, dès qu'il est dépositaire d'un outil de connaissance, un citoyen doit s'engager à rétablir la vérité quand celle-ci a été travestie. Et, en effet, ses essais sur le révisionnisme, l'État français dans la guerre d'Algérie, les affaires Dreyfus et Jean Moulin constituent bien ce travail d'éclaircissement des faits dont nous devons faire « pénétrer le monde de nos

---

7. Stéphane Courtois in « Archives du communisme : mort d'une mémoire, naissance d'une histoire », *Le Débat*, 1993, 77, p. 156. On ne lira pas ce texte sans les mises au point de François Bédarida et Pierre Vidal-Naquet, in *Le Débat*, 79, 1994, p. 183-192.

croyances » : quand mettre à jour le vrai c'est dire ce qu'il faut faire, et montrer le faux dénoncer ce qu'il faut condamner<sup>8</sup>.

Le débat que nous tentons d'ouvrir ici ne met pas en présence deux positions si caricaturalement symétriques que l'affirmation de l'une exigerait automatiquement le mépris de tout ce qui fait sens chez l'autre ; l'impératif de neutralité axiologique ne peut être raisonnablement controversé par simple négation ou inversion de ses propositions constitutives. Il faut pouvoir entrer dans le détail de ses ressorts logiques pour comprendre autrement que de façon partisane tout l'intérêt de réévaluer cette position.

Si l'on est tenté d'écarter, sans plus de procès, les versions naïves — et pour le coup moralisantes — de la thèse wébérienne, qui confondent allègrement, en vue de les dénigrer, jugements de valeur et subjectivité, on se doit d'examiner avec attention les précisions apportées par ceux qui, à l'exemple de Paul Veyne et de Jean-Claude Passeron, tiennent cette thèse pour un arrêt indéfectible de la raison historique.

À la différence de Weber, dont c'était semble-t-il le drame, Paul Veyne entend bien savourer l'inutilité pratique de la connaissance historique comme une *libido sciendi* qui se suffirait à elle-même dans un monde où nos justifications sont, au mieux, des ratiocinations, et notre programme de vérité un accident parmi d'autres de l'histoire universelle. Jean-Claude Passeron concède au savant la possibilité de juger du rapport plus ou moins rationnel, et plus ou moins consciemment projeté,

---

8. Cf. *Le Trait empoisonné. Réflexions sur l'affaire Jean Moulin*, La Découverte, 1993 ; « Dreyfus dans l'Affaire et dans l'histoire », in Alfred Dreyfus, *Cinq années de ma vie*, La Découverte, 1994 (1982) ; *Les Juifs, la mémoire et le présent*, tomes I- & II, La Découverte, 1991 (1981) ; *Face à la raison d'État*, La Découverte, 1989 ; *Les Assassins de la mémoire. « Un Eichmann de papier » et autres essais sur le révisionnisme*, La Découverte, 1991 (1987) ; *La Torture dans la République*, La Découverte, 1983 (1972) ; etc.

qui unit les moyens d'une conduite aux fins qu'elle poursuit, mais il n'est pas question, selon lui, de juger autrement des fins du politique, ou de se substituer à celui-ci en sorte de les mieux poser. Les effets non voulus que produit tout programme d'action, quels que soient les calculs dont on l'investit, illustrent, selon lui, « l'indépendance du déterminisme social par rapport aux intentions des acteurs », et même, à considérer le plus impeccable des calculs, rien n'empêche qu'il soit subordonné à des fins « substantivement non rationnelles, [qu'on les tiennent] de la tradition, de l'entraînement affectif ou de la soumission à des valeurs posées inconditionnellement<sup>9</sup>».

Pour ces néo-wébériens, la neutralité axiologique n'est pas une manière de régimenter nos descriptions du monde, en vertu de quoi il deviendrait commode de départager le savoir de l'idéologie. Pour Veyne, le jugement de valeur est en histoire une clause de style à peu près incontournable, qui n'a pour vertu que d'enjoliver le discours et pour seule conséquence de souligner la différence entre notre façon contemporaine d'évaluer une conduite et ce que l'on pouvait en penser au moment où elle avait cours : d'un chef de guerre dont les manœuvres révèlent qu'il a commis erreurs sur erreurs, nous pourrions, dit-il, dresser le portrait « avec une objectivité glacée [ou] prononcer plus charitablement le mot de sottise. [...] Pour l'historien, la seule question est de savoir si ce qu'il tient pour des bêtises en étaient aux yeux des contemporains. [...] Selon la réponse, notre reconstitution des délibérations et des fins changera du tout au tout : on ne peut pas reprocher à Pompée de n'avoir pas lu Clausewitz. L'historien se bornera donc à constater que les gens de l'époque jugeaient de telle ou telle manière ; il peut ajouter que nous en jugeons autrement<sup>10</sup>». Le préjugé culturel selon lequel nos énoncés de faits ne seraient valides que purifiés de tout jugement de valeur ne trouve pas

---

9. Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, 1991, p. 292.

10. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1971, p. 125-126.

d'écho dans les propos de Veyne, pour la simple raison que, selon lui, la vérité à laquelle aspire l'histoire est parfaitement indifférente aux jugements de l'historien. Une fois dressé l'inventaire des valeurs qu'il rapporte du temps passé, celui-ci peut, si l'envie lui en prend, se proposer de juger ces valeurs au nom des siennes propres, mais cela n'ajoute rien à la connaissance qu'il produit.

Pour Passeron, il est parfaitement illusoire d'espérer dépouiller de ses scories originelles un langage de description dont seule la mise en forme assertorique des concepts distingue le sens d'avec celui du langage ordinaire. Sur la question de savoir comment échapper à l'interprétation populiste ou misérabiliste qui ne manque pas de parasiter les représentations que l'on se fait des rapports de classes, sa réponse laisse entendre que si le sociologue doit rompre avec le sens commun, il ne peut que négocier avec lui son langage : « Peut-on assigner à la sociologie la tâche de parler des choses de la domination dans un langage neutre ? Peut-on concevoir des catégories de la description où le choix entre les mots du langage des dominants — avec les évaluations qu'ils portent — et les mots du langage des dominés puisse être esquivé ? Le relativisme culturel qui nous encourage ne nous condamne-t-il pas à la tâche, culturellement et linguistiquement impossible, de trouver un langage de description qui ne ferait injustice interprétative à aucune pratique, injure ou hommage éthique à nulle classe sociale — pour ne rien dire des adjectifs qualificatifs par où passe l'essentiel du message. [...] La description anthropologique des valeurs [...] reste toujours prisonnière, dans les sociétés de classe, des échos d'une domination symbolique qui marque dans le langage [...] jusqu'aux mots qu'elle reconstruit en concepts<sup>11</sup>. »

Dans ses *Essais sur la théorie de la science*, Max Weber faisait déjà remarquer que la distinction entre fait et valeur résistait à une définition logique rigoureuse. Ce n'est pas la

---

11. Claude Grignon & Jean-Claude Passeron, *Le Savant et le Populaire*, Seuil, 1989, p. 77-78.

certitude qu'une telle définition existe, déposée de tout temps dans l'espace logique des propositions, qui l'encourageait à répondre à la question de savoir si l'évaluation éthique ou l'appréciation pratique pouvaient résulter ou se recommander de quelque façon d'un raisonnement scientifique, mais bien le monde tel qu'il le voyait ; un monde, selon lui, « éthiquement irrationnel », où les valeurs en conflit sont aussi irréconciliables que dieux et démons entre eux, et où les ressorts culturels qui font adhérer aux unes et aux autres sont également indifférents au calcul rationnel.

Lorsque Paul Veyne passe insensiblement de l'indifférence qu'il y a à juger des événements d'une histoire — du moment qu'un certain programme de vérité est rempli — au caractère inoffensif des orientations morales qui animent l'historien dans sa quête du vrai, il met en avant cette idée qu'il tient, comme Weber, d'une conception de l'hétérogénéité des sphères axiologiques et des mondes de croyances, selon laquelle l'inclination idéologique ne trouve jamais à se renforcer des rationalisations dont on l'habille, car elle est une disposition première. Ce qu'il dit de l'histoire moralisante, qui resterait de l'histoire car « la connaissance n'est pas affectée par les fins, désintéressées ou pratiques, que chacun lui assigne <sup>12</sup>», il n'a de cesse, dans ses récits d'historien, de le marteler à propos des conduites, dès lors qu'entre en jeu la question de savoir dans quelle mesure la pratique peut s'affranchir des valeurs dont on l'entoure, et l'adhésion aux valeurs se passer des principes de réalité, de cohérence ou de rationalité <sup>13</sup>.

À Marcel Mauss qui pensait que les sociétés se payent toujours de la fausse monnaie de leurs rêves, Veyne rétorquerait probablement qu'elles se payent plus ou moins chichement, parfois pas du tout, et que ces rêves sont en fait des rêves éveillés : ce qu'il appelle l'imagination constituante. « C'est

---

12. Paul Veyne, *op. cit.*, p. 60.

13. Paul Veyne aborde frontalement ces questions dans *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Le Seuil, 1983.

nous qui fabriquons nos vérités, ce n'est pas la réalité qui nous fait croire. Car elle est fille de l'imagination constituante de notre tribu <sup>14</sup>. » Plus qu'une propriété logique, ce qui fait, selon Veyne, l'inadaptation profonde du rapport à *la vérité* dans les affaires humaines, c'est le fait que celles-ci aient pu être historiquement conduites selon des figures de la rationalité et des « programmes de vérité » si différents d'un monde historique à un autre, que si l'on venait à les faire communiquer, ils s'apparaîtraient mutuellement comme une expression absurde de la condition humaine.

Mais quel est ce point depuis lequel, embrassant l'histoire universelle, Paul Veyne fait profession de foi relativiste, si ce n'est celui que lui offrent précisément notre monde et l'« exception culturelle » qu'il institue par rapport aux autres, étrangers ou plus anciens, du simple fait qu'il peut les regarder tous également, et les apprécier dans ce qu'ils ont eux-mêmes d'exceptionnel sans changer pour autant de critère d'appréciation, c'est-à-dire d'instrument de mesure. N'est-ce pas pratiquer une sorte de *cogito interruptus* que de déduire, de l'inventaire toujours plus vaste que nous dressons des possibilités de conduites humaines et de la variété des valeurs, l'idée qu'en faisant cela nous nous éloignons d'autant d'une représentation stable de la vérité et de la rationalité ?

Plus sensible, semble-t-il, aux dérives prophétiques et volontaristes qui offrent aux sociologues des tentations que l'historien ne fait qu'entrevoir, Jean-Claude Passeron leur oppose une représentation du monde si dramatiquement complexe que l'impératif de neutralité axiologique y fait figure d'une injonction à la prudence. Dans le jeu social qui n'est, selon lui, que métaphoriquement un jeu, car les règles et les données en changent constamment, les coups le plus rationnellement pensés restent de l'ordre du coup de poker. Les activités stratégiques qu'impliquent la guerre ou le jeu diplomatique ordinaire, et que l'on est tenté de placer au plus près des activités où la

---

14. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* op. cit., p. 123.

raison peut espérer peser sur les décisions, sont décrites par Passeron comme des activités « où chaque choix d'un moyen lie ce moyen à une fin nouvelle aussi contraignante que celle dont il a été pensé jusque-là comme d'un moyen : c'est un conflit où l'enjeu de redéfinition conjointe des règles et des objectifs oblige à improviser à chaque coup la décision capable, en bouleversant les règles, de transformer un maximum des forces de son adversaire en faiblesses, et l'inverse dans sa propre donne, en anticipant les effets de la même recherche chez l'adversaire <sup>15</sup>. » On imagine, du coup, que les interactions mettant en présence des individus, des institutions ou des groupes qui poursuivent des fins substantiellement distinctes, disposent de moyens que chaque camp ne peut correctement apprécier chez l'autre et s'arment de valeurs les unes et les autres insubstituables composent un véritable fatras dont l'organisation ne peut nous apparaître que rétrospectivement, sans que l'on sache vraiment s'il ne nous en coûte pas une illusion rétrospective de plus.

Cette vision d'un monde, où des virtualités insoupçonnées, qu'elles soient non voulues ou impossibles à prévoir, trouvent à s'actualiser sans cesse, se montre d'une force de persuasion si paralysante pour l'esprit qu'on en oublierait presque le problème de la neutralité axiologique pour passer à celui de savoir si les sciences sociales sont tout simplement possibles. L'œuvre de Passeron tendrait à montrer que oui...

Si, comme le dit Weber, chacun peut et doit faire ce que son dieu ou son démon lui commande, on peut se demander ce qu'il advient de la lutte à laquelle nous exposent ces commandements lorsque dieux ou démons prennent la figure du doute fondamental et de son nihilisme subséquent ?

Cette question est précisément celle que Leo Strauss met en avant contre certaines conséquences du respect inconditionnel de la neutralité axiologique des sciences. Si ce principe enferme

---

15. Jean-Claude Passeron, « Pareto et le principe de rationalité », in *Revue européenne des sciences sociales*, 1993, XXXI, 95, p. 24.



en lui-même une contrainte logique si évidente qu'elle s'imposerait sans le secours d'une vision du monde, alors il est clair qu'il nous faudrait faire taire les armes et attendre que le plus fort des démons s'impose, en espérant qu'il ne soit pas notre anti-dieu ou l'anti-dieu de tous les dieux à l'exception de lui-même.

Ce n'est pas cette option que choisit Pierre Bourdieu, autrefois proche de Jean-Claude Passeron, lorsque, dans un texte au contenu programmatif, il énonce clairement quelles possibilités sont celles de la connaissance face à une situation de fait, et en quoi cette connaissance nous donne les moyens cognitifs d'échapper à l'emprise de la situation : « La connaissance exerce par soi un effet — qui me paraît libérateur — toutes les fois que les mécanismes dont elle établit les lois de fonctionnement doivent une part de leur efficacité à la méconnaissance, c'est-à-dire toutes les fois qu'elle touche aux fondements de la violence symbolique. Cette forme particulière de violence ne peut en effet s'exercer que sur des sujets connaissant, mais dont les actes de connaissance, parce que partiels et mystifiés, enferment la reconnaissance tacite de la domination qui est impliquée dans la méconnaissance des fondements vrais de la domination. [...] Autrement dit, la science sociale peut rendre raison du progrès paradoxal d'une raison de part en part historique et pourtant irréductible à l'histoire : s'il y a une vérité, c'est que la vérité est un enjeu de luttes ; mais cette lutte ne peut conduire à la vérité que lorsqu'elle obéit à une logique telle qu'on ne peut triompher de ses adversaires qu'en employant contre eux les armes de la science et en concourant ainsi au progrès de la vérité scientifique <sup>16</sup>. »

À quoi Pierre Bourdieu ajoute : « Seule l'histoire peut nous débarrasser de l'histoire. »

Dans une des notes qu'il consacre à l'édition française des *Essais sur la théorie de la science*, Julien Freund insiste pour

---

16. Pierre Bourdieu, *Leçon inaugurale au Collège de France faite le vendredi 23 avril 1982*, p. 13-16.

dire que la position défendue par Weber d'une science axiologiquement neutre doit se comprendre, en grande partie, comme le résultat d'une polémique ardente que Weber, en ne la mentionnant pas dans son texte, feint tactiquement d'ignorer, mais qui ne cessera pas pour autant de dresser ses ennemis contre lui, jusqu'à le contraindre à l'isolement. Au moment où ailleurs se préparait le « grand soir du monde », c'est dans son propre camp, où l'on aspirait déjà à former un « corporatisme de l'universel », rassemblant économistes, philosophes et historiens tout plein d'idées sur le progrès social, que Weber mène une lutte sans concession contre ceux qui aspiraient, selon lui, à devenir les prêtres laïcs d'une société où leurs savoirs vaudraient comme *lex sacra*. La lutte de Weber était alors une lutte morale — Julien Freund parle de lutte pour la probité intellectuelle — et les armes de Weber étaient celles de la raison. S'il ne réussit pas à vaincre sur le moment, on doit constater que c'est son nom et sa contribution que l'on retient aujourd'hui ; de ses adversaires ne reste que le souvenir d'une note de fin d'ouvrage.

Mais aujourd'hui, l'exigence de neutralité axiologique, cette arme que Weber a forgée contre les « prêtres laïcs », semble s'être sérieusement émoussée : qu'elle ait été détournée au profit d'une éthique subjectiviste (« les faits ne peuvent rien contre *mes valeurs* »), qu'elle s'accommode si bien du relativisme (« chaque culture, à chaque époque, possède ses propres vérités, qui se valent ») ou qu'elle fonde une connaissance isolée de toute ambition pratique (« du monde tel qu'il va, nous ne pouvons que savoir comment il y va »). Dans un contexte contemporain où le relativisme n'est pas mieux placé pour défendre le pluralisme culturel que le subjectivisme pour protéger les exigences d'une morale privée, que le savant s'abrite dans la dignité d'une sphère privée exemplaire ou qu'il continue de produire une connaissance sans prendre la mesure de son utilisation, il reste pris dans une lutte qu'il ignore peut-être mais qui ne l'ignore pas ; et les nouveaux prêtres laïcs gardent les mains libres d'exercer un commerce d'idées qui lui laisse de moins en moins de place.

L'exigence de neutralité axiologique en science suppose que l'on opère une claire distinction entre jugements de fait et jugements de valeur, et que l'on dénie toute portée normative aux propositions scientifiques. Cette exigence, derrière laquelle se range la fraction la plus sérieuse et, disons-le, la plus honnête de la communauté scientifique, peut s'avérer plus contraignante qu'utile si on l'examine au plus près de sa constitution assertorique.

Prononcer un jugement de valeur à propos d'un fait d'observation ne revient pas nécessairement à prendre position sur l'axe puissamment subjectif du bien ou du beau, comme nous l'indique une représentation excessivement globale des jugements de valeur. L'évaluation éthique d'un comportement dispose d'un appareil de concepts qui autorise des jeux de langage plus impersonnels et suffit à différencier, au plan de l'objectivité, celui qui prétend dire le bien et le mal de celui qui met en évidence et déclare la naïveté, l'irresponsabilité ou l'hypocrisie d'une conduite. Les voies de l'évaluation éthique sont ainsi bien mieux pavées qu'on ne le pense de contenus épistémiques.

D'autre part, lorsqu'elle met en balance des intentions affirmées avec d'autres, parfois les mêmes, réalisées en acte, l'explication d'un comportement est inconditionnellement éthique en ses effets de réception.

En conséquence, ne doit-on pas réexaminer le sens de la neutralité axiologique en science de façon à éviter que, principe épistémologique, il ne se fige en impératif moral ?

Concernant l'illégalité normative qui pèse sur les modes de compréhension du monde historique, il se peut que l'on confonde également deux choses : le fait, d'une part, que cette compréhension ne nous fournisse aucune recette de bonheur ou d'organisation idéale de la société et le fait, d'autre part, de s'autoriser à dire ce qu'il faudrait faire ou ne pas faire, en telle ou telle situation de domination ou d'iniquité, pour atteindre à un état plus équilibré des rapports de force. Nous savons que les relations de domination, à quelque niveau que l'on se place — économique, culturel ou symbolique — sont constitutives du monde historique au point qu'il s'avère impensable et

irresponsable aujourd'hui de vouloir les redéfinir brutalement à l'équilibre sans risquer de perdre immédiatement toute maîtrise de cette opération. Mais nous savons également qu'il est des points de déséquilibre où le corps social peut être dit organiquement « malade », et où les coûts de cette maladie, parce qu'ils sont inégalement encaissés et trop peu compensés, ne font qu'accroître le déséquilibre et donc la maladie.

Face à cela, sans tomber dans le prophétisme ou l'affliction mondaine, le savant peut se poser la question de savoir si la connaissance qu'il produit, en ses vertus diagnostiques, mérite qu'on lui donne la force de s'affirmer contre l'irresponsabilité et la méconnaissance. Cette vocation, dirait-on, n'est pas celle du savant qui, dominé parmi les dominants, doit lutter avant tout pour que se maintiennent son autonomie et les conditions de son métier. Mais n'est-ce pas précisément là, dans la lutte pour que s'affirme son savoir, plutôt que dans le maintien propre d'une neutralité qui finit par compter pour de la faiblesse, qu'il se doit de garantir son métier ?

La séparation du savant et du politique pourrait produire ses effets pervers. Ce principe, qui n'a jamais contraint que les savants et la fraction toujours plus mince de ceux qui ne tiennent pas encore commerce de leurs idées, laisse le politique libre de tout rapport à la vérité, garanti qu'il est dans toutes ses actions par la seule sanction électorale, dont on sait qu'elle se fonde toujours davantage sur un malentendu médiatique.

On semble ainsi ne jamais être revenu des temps où, pour accéder à la sagesse, il suffisait de constater que les hommes sont fous et de s'armer d'une bonne dose de renoncement. Cela fait, rien n'empêchait le sage de mener ses petites affaires, sachant par avance qu'elles ne seront d'aucune consolation.

Ce mélange de scepticisme et d'attentisme qui livre la gestion de la cité à l'arbitraire des passions ou des intérêts ne fait-il pas du savant le complice idéal, car involontaire, du politique ?

Quelle chance a-t-on, dès lors, de faire valoir l'autorité de la raison si l'on renonce, par principe, à en exporter la loi ?

Qu'il s'agisse de science, d'art, de morale ou de politique, la traduction systématique de tout idéal en « idéologie » (qui a permis d'affirmer un peu rapidement la mort des idéologies) ; la critique de toute forme de rationalisme et l'abandon de la prétention à l'objectivité (qui grève dangereusement l'établissement de tout savoir positif) ; et enfin, l'avènement d'un relativisme polysémique (qui mélange savoir et culture, prise de position morale et épistémologique) ; tous ces éléments tissent le cadre de vie privilégié du cynique et de l'opportuniste.

Dans les mondes de l'art, ceux qui défendent la circulation sans discernement des œuvres au nom d'un relativisme culturel, et la prolifération des interprétations au nom d'un relativisme épistémologique, installent le « tout est permis » comme un nouveau conformisme dont on ne déroge qu'au prix de se voir exclu d'un commerce fructueux.

Loin d'être en reste, les penseurs médiatiques, premiers à dénoncer violence et hypocrisie, mais virtuoses à en exploiter tous les avantages, réalisent une sorte de symbiose entre le marchand, le savant et le politicien.

Dans le monde du travail enfin, le nouvel employé se voit contraint de développer, avec une promptitude à la reconversion et une disponibilité à l'innovation technique, les mêmes qualités de cynisme et d'opportunisme qui en font, dans la nouvelle ambiance d'insécurité permanente et de déracinement culturel, le plus docile candidat des systèmes de production post-tayloriens.

Au modèle de la démocratie libérale, qui fait de la tolérance une fin plutôt qu'un moyen, et permet finalement la victoire du plus fort par une sélection sur le cynisme et l'opportunisme, ne doit-on pas opposer celui d'une démocratie qui soit le lieu d'antagonismes réels ? ne faut-il pas défendre désormais le conflit contre le consensus ? et justement au profit de ceux qui subissent les violences que le consensus recouvre ?

À la question de ceux qui, confrontés à une évolution technologique semblant bien désormais, dans un emballement sans ordre, faire avancer l'humanité dans un piège, veulent savoir comment descendre du train en marche, la réponse

hypocrite des politiques — « Nous maîtrisons la situation » — ne vaut pas mieux que celle des nouveaux sages — « Il ne fallait pas le prendre » ; elles sont également inconséquentes.

Pour prendre au sérieux cette situation, peut-on se passer d'une théorie de la connaissance qui permette de « faire peser l'objectivité sur la volonté », et d'une éthique qui retrouve une moralité des fins sans abandonner toute moralité des moyens ?

Les discours qui prétendent défendre, en épistémologie, la « révolution » contre le « normal », puis, en art, la « créativité » contre la « tradition » et, en politique, tout simplement cette « liberté » que l'économie appelle libéralisme, se révèlent finalement les meilleurs alliés de ceux qui, sans paroles inutiles, continuent d'agir et, sans scrupules, transforment en fonds de commerce jusqu'aux causes les plus désintéressées.

Autrement dit, que le déni de l'engagement soit esthétisé de « déconstruction » ou s'exhibe sans délicatesse dans l'individualisme le plus aveugle, ceux qui, profitant de la tradition sceptique qu'ils détournent, ne développent leur appareil théorique que pour dissimuler une impuissance à penser le monde, rejoignent ceux qui, de toute façon, n'ont jamais voulu que l'exploiter, en toute impunité.

Dans ce contexte, ne doit-on pas désormais redéfinir les antagonismes (politiques, moraux, esthétiques, etc.) en termes de systèmes de valeurs, sachant que cela devra passer par une radicalisation de ces antagonismes à la lumière des détournements que trop de positions autorisent ?

## Mille ans sont comme un seul jour

Le 7 novembre 1928, la petite ville de Mascali, située au pied de l'Etna, fut engloutie sous une coulée volcanique. Plusieurs fois déjà les habitants avaient vu le fleuve de lave passer juste à côté de chez eux, assistant à la destruction des localités environnantes. Mais ils étaient restés, car la terre engraisée par la lave était la plus fertile de l'île.

Puis ce fut la fin. Une fois de plus des masses en fusion jaillirent du sommet de la montagne et glissèrent le long des pentes. D'abord rapidement, puis de plus en plus lourdement, mais de façon inexorable, elles se dirigeaient toutes vers Mascali, qui leur barrait le chemin de la mer. Quand elles arrivèrent, formidablement hautes, elles ensevelirent tous les bâtiments. L'arrivée des masses volcaniques fut suivie par l'arrivée en masse des curieux, et pour la première fois les habitants se trouvèrent au cœur d'une bruyante activité. Des colonnes de voitures étaient arrêtées en bordure du champ de lave, et les descriptions et les assertions pathétiques permettaient aussi bien de distraire les voyageurs que de rapporter un peu d'argent aux victimes.

Dix mois plus tard, je me rendis avec un ami sur la colline noire de Mascali. C'était jour de fête. Des groupes d'adultes et d'enfants s'égaillaient entre les baraques nouvellement construites autour de la ville engloutie, rôdant le long des montagnes de lave figée, comme des troupeaux de moutons près du cadavre du loup. Non loin de la paroi noire était installé un théâtre de marionnettes. Les marionnettes avaient des armures argentées, on y montrait une de ces pièces héritées des légendes du Moyen Âge qui agitent les consciences du pays depuis les rois normands et les Hohenstaufen, cette époque de gloire et de liberté.

Plus haut, sur le champ de lave, il faisait très chaud ; à certains endroits on voyait monter des filets de fumée grise, car à l'intérieur la pierre était toujours en fusion. Un groupe d'enfants nous suivait en courant. Les uns mendiaient sans détour ; les autres attendaient de pouvoir nous débiter de longs récits compliqués sur le désastre, comptant sur notre capacité à nous apitoyer. À quelque distance, un âne surmonté d'une haute charge nous suivait. À ses côtés marchait un gamin portant deux lourds sacs sur ses épaules. Comme il ne semblait pas faire partie de ces enfants bruyants déjà rompus au commerce avec les étrangers, nous le laissâmes s'approcher pour lui poser des questions. Il avait dix ans ; depuis que son village avait été détruit, il habitait dans la montagne chez des parents, à Milo, un village situé sur les pentes de l'Etna, près du grand précipice appelé Valle del bove ; de temps en temps, on l'envoyait dans la vallée pour chercher des vivres ou rendre visite à son père et à sa mère qui s'étaient installés dans une cabane située sur leurs vignes. Nous lui demandâmes comment tout cela s'était passé. Ce qu'il nous raconta sur l'éruption du volcan, l'attente, la fuite et les journées de destruction n'avait pas la précision de la chose vue, et pourtant son récit était plein de vie et de relief. Comme l'image d'un monde intérieur qui, maintenant encore, embrumait son regard quand il parlait.

Entre-temps, nous étions arrivés de l'autre côté du champ de lave, notre visite était terminée mais l'enfant nous raccompagna : il parlait de plus en plus et se mit à nous questionner à son



tour, voulant savoir d'où nous venions, qui nous étions et combien de temps avait duré notre voyage. Lorsque mon ami déclara qu'il venait de France, il dit qu'il aimerait bien y aller aussi. Nous voulûmes savoir ce qui l'attirait là-bas. Il répondit : « Les duels. » Voyant notre mine étonnée, il continua : « Les duels, avec une épée et une lance. » Comme nous ne comprenions toujours pas, il dit : « N'est-ce pas en France qu'on forge les bonnes épées et les bonnes armures ? », puis, après un moment, inquiet de nous voir secouer la tête : « Personne en France n'a d'épée ni d'armure ? Il n'y a plus de chevaliers là-bas ? Les paladins et les écuyers de l'empereur sont tous morts ? » Nous lui demandâmes de nous raconter ce qu'il connaissait d'eux. Il dit : « Ici, il n'y a plus de chevaliers depuis longtemps, même mon père n'en a jamais vu, mais on continue d'entendre parler de leurs exploits dans les pays étrangers. » Et il se mit à parler du roi Arthur et des paladins de Charlemagne, de Merlin et de Ganelon, de l'épée de Roland et de son olifant, et de la vallée de Roncevaux. Lorsque mon ami lui dit que les chevaliers dont il parlait étaient morts depuis mille ans et qu'il n'y en avait plus aujourd'hui, il ne voulut pas nous croire. Nous dûmes lui répéter avec d'autres mots. Il fit alors un signe de tête et cessa de parler.

Sur le chemin du retour nous ne nous étions pas beaucoup retournés et nous arrivâmes rapidement sur la place en fête, où nous prîmes congé de notre compagnon. Nous partîmes ensuite en direction de la côte. Bientôt, seule une maigre colonne de fumée nous rappela Mascali. Pourtant, longtemps encore, nous avons gardé le sentiment d'avoir détruit à jamais quelque chose d'étrange, quelque chose de beau.

Johannes Moy

Traduit de l'allemand par Pierre Deshusses

Ce texte, inédit en français, est extrait d'un recueil de nouvelles à paraître aux éditions Payot-Rivages, *Le Bilboquet*, unique ouvrage de l'Autrichien Johannes Moy, né près de Vienne en 1902.

## Le beau visage d'Imran le poète

Imran, qui fut connu et demeura dans les mémoires comme « Le Poète au Beau Visage » ou « Le Beau Poète », naquit dans cette partie du monde où les gens ne se congratulent qu'en trois circonstances : à l'occasion de la naissance d'un enfant mâle, lorsqu'ils ont l'heur d'élever un beau poulain, quand un poète surgit parmi eux. Cette apparition est considérée comme un événement merveilleux, d'une extrême importance. On afflue alors des contrées éloignées pour féliciter les habitants du village, les membres de la tribu, les heureux parents. « Le poète saura, dit-on, défendre votre honneur, vous protéger des offenses et du mal, son œuvre rendra vos exploits immortels et vous apportera la gloire. »

Le poète était là-bas le pilier de la vie communautaire. Il communiquait avec les forces inconnues et le Tout-Puissant lui-même ; quand il se raillait de quelqu'un, plus rien ne pouvait rendre au malchanceux l'estime de ses semblables. Si, avant la bataille, il décidait d'encourager les hommes de son clan,

il leur assurait une victoire certaine ; s'il avait décidé de démoraliser et de couvrir d'opprobre l'adversaire, celui-ci se retirait le plus souvent sans même avoir livré combat, bien plus stigmatisé que s'il avait été battu à plate couture.

Les rois n'avaient qu'un seul désir : que le poète leur consacrat au moins un vers, un seul. Mais en aucun cas ils ne devaient exprimer ce souhait, en quelque circonstance, sous quelque prétexte que ce fût. Rien ne saurait mieux illustrer le pouvoir et l'influence des bardes, l'importance sociale et éthique des chamans — car les poètes étaient les deux en même temps — que les conséquences suscitées par un seul poème du célèbre Rabi Ibn Makroum : sa tribu, relativement peu nombreuse, s'illustra par son courage et sa noblesse de caractère, après qu'il eut écrit : « Nous donnons tout aux affamés / Et combattons avec de hautes lances / Nos hommes sont de vaillants héros. »

Là où il fallait, pour survivre, avoir un regard acéré et une poigne ferme, les poètes avaient le don de l'observation et des pensées solides : ils ne passaient pas leurs journées à lire ce qu'ils avaient recopié ni à recopier ce qu'ils avaient lu.

On savait qu'Imran était poète bien avant qu'il n'eût commencé à écrire, bien avant qu'on eût entendu un seul de ses vers. On lisait sur son visage ce qu'on ne fait souvent que pressentir à la lecture des meilleurs poèmes. Ses yeux étaient tel le qarkhi — délicieux vin jaune produit dans les illustres vignobles de Qarkh. On aurait pu croire qu'Abdulah Ibn Al Mu'taz<sup>1</sup> avait contemplé sa face quand il écrivit :

Et le plus riche n'est qu'un miséreux  
Car toutes les richesses sont concentrées  
Sur son visage.

Peu importe à qui pensait le grand Al Mu'taz quand il composa ce verset, ce personnage n'eût pas eu à rougir de posséder un visage *humain* aussi beau, aussi radieux que celui

---

1. Abdulah Ibn Al Mu'taz est à l'origine du mutazilisme, école religieuse musulmane fondée au VIII<sup>e</sup> siècle, à Bassora, où l'on prônait principalement le monothéisme strict et la justice de Dieu, qui respecte la liberté humaine.

d'Imran. Si notre ancêtre Adam avait à s'enorgueillir de la beauté d'un seul de ses descendants, ce ne pourrait être que de celle d'Imran, le Poète au Beau Visage, empreint de douceur et de chaleur humaine.

Imran était encore un jeune homme quand il entra dans la légende. L'amour qu'il suscitait dans le cœur des jeunes filles était plus fort et plus profond que l'émoi des femmes de Sparte contemplant Alcibiade l'Athénien déambulant avec noblesse et distinction dans leur ville, entouré des silhouettes rustres de leurs époux. Le nom d'Imran était connu à la ronde.

Nulle part sur la surface du globe l'amour n'est exposé à plus de tentations — et ne saurait donc être plus puissant — que dans le pays natal d'Imran, le Poète au Beau Visage. Le poids terrible de la solitude et de l'isolement qui règnent en ces contrées oubliées et lointaines a rapproché les êtres, créant entre maris et femmes, parents et enfants, des liens si solides qu'il n'est pas étonnant que leurs voisins de la tribu de Ben Azar dépérissent littéralement d'amour. Là où le désert et le vide transparent s'étendent à l'infini, tout un chacun est un personnage de marque, un monarque, un souverain, chaque maison est une capitale, une forteresse, un État.

Nulle part ailleurs le regard ne porte aussi loin pour embrasser si peu de choses. Et c'est justement parce que la vue n'est pas gênée par des façades, des frontispices, des visages, des objets, si nombreux qu'ils se fondent en un tableau anonyme et morne, sans signification propre, c'est justement parce qu'on a rarement l'occasion d'apercevoir quelque chose que l'on connaît une telle plénitude. L'apparition du moindre lézard, de la moindre fleur, est un événement à part entière, car ce sont des êtres, des interlocuteurs auxquels on fait don de la parole. On se rappelle la trace d'une gazelle, on conserve gravée dans sa mémoire la forme d'un caillou sculpté par les tempêtes de sable. On se souvient de chaque être, de chaque arbre, de chaque fait pendant des années, voire des générations. Le regard de l'ancêtre qui, scrutant les lointains, avait aperçu un voyageur à l'horizon vit encore dans celui de ses descendants, qui lui-même s'entrelace dans une trame préexistante. Ici,

tout le monde voit constamment la même chose. Le tapis magique des relations humaines, des connaissances et du vécu est toujours tissé sur le même métier et il appartient au poète de le rendre encore plus chatoyant, encore plus brillant, témoignage appelé à durer aussi longtemps que le feu et la nuit.

La première fois que j'ai rencontré Imran, j'ai compris que tout ce que Wilfried Blant a si brillamment évoqué dans son livre *Seven Golden Odes to Arabia* est digne de foi. Ce visage était effectivement celui du poète par excellence, voire celui de la poésie même. Les vœux adressés aux parents, aux habitants du village, aux membres du clan pour les féliciter de l'apparition du poète avant qu'il n'ait écrit le moindre vers se sont réalisés ; sur cette face on peut lire une immortelle *qasida*<sup>2</sup>; le *nasib*, le prologue, resplendit dans son regard et son sourire. Ce visage est bien l'incarnation du rêve de son illustre homonyme, Imru al-Qays<sup>3</sup>, auteur des plus belles *qasidas*, que l'on surnomme, flattant ainsi le poète britannique, le « Chaucer de la littérature arabe ».

Mais la beauté parfaite n'est pas destinée à ce monde imparfait ; elle ne saurait y trouver sa place. C'est pourquoi les dieux nous reprennent les plus beaux chevaux, les plus beaux enfants et les plus beaux poèmes. Et celui qui était inscrit sur le visage d'Imran était d'une beauté suprême.

Imran m'avait apporté un caftan fait de neuf peaux de béliers assemblées. C'était là un cadeau de son père, qui savait que je me réjouirais de ce présent. Déployé, ce caftan était tel le ciel couvert de la prime aube — vaste, infini. Il en émanait le parfum que l'on perçoit le matin après une nuit passée à

---

2. Poème arabe classique d'au moins sept vers, à rime unique. Précédé d'un prologue amoureux, il a pour thèmes un voyage, l'amour, la louange, la satire.

3. Imru al-Qays, poète arabe de l'époque anté-islamique mort vers 550 à Ancyre (aujourd'hui Antioche, en Turquie).

la belle étoile auprès d'un feu de bois. Quand on le contemplait, on entendait le bêlement des agneaux et le bruit du premier jet de lait heurtant le fond des seaux d'étain encore vides.

Plié, ce caftan fait de la toison de neuf béliers ressemblait à un rêve de la minuit. Il sentait la chair chaude de la femme contre laquelle on se blottit et la tempête qui fait rage au dehors, la félicité de l'homme heureux de se trouver à l'abri, laissant courir ses doigts sur un corps assoupi et des seins qui réagissent soudain.

Jamais je n'avais vu, jamais je n'aurais pu imaginer que puisse exister pareil vêtement. Je ne le portais qu'en de rares occasions, dans des circonstances exceptionnelles. Si je tombais malade, il me guérissait en une nuit, tant je transpirais agréablement sous lui. Quand je me sentais de mauvaise humeur, je l'enfilais et il me rendait ma sérénité ; au bout de dix minutes, il me semblait renaître à la vie, tel David Hume après de longues heures passées à converser avec ses amis tout en jouant au *backgame*. Dans les moments de plaisir ou lorsque j'avais des raisons d'être fier de moi, ce caftan cousu par des montagnards considérant un lézard comme un interlocuteur digne qu'on s'en souvînt et qui, en outre, m'avait été offert par leur Poète au Beau Visage, se métamorphosait en toge royale, en comparaison de laquelle le manteau d'hermine de Louis XIV (orgueil des fourreurs qui l'avaient fabriqué et objet de la convoitise de tous les souverains qui succédèrent au Roi Soleil) n'était qu'une copie d'un paysage lointain en comparaison de l'étendue sans fin des espaces vierges.

Lors d'une des circonstances particulières où je revêtis ce caftan qui ressemblait au ciel couvert de la prime aube et à un rêve de la minuit, je découvris, dans les longues et épaisses mèches de laine, une aiguille dans le chas de laquelle était enfilé un long fil, noir et solide. Je la saisis précautionneusement et la plaçai dans un tiroir de mon bureau.

Sur le sol gisent éparés les ossements de moutons et les cadavres des lions. La terre sur laquelle ils reposent est la même.

Quand, après une année d'absence, je pénétrai dans la chambre où mon caftan était remis dans un coffre fermé à clé, pièce où se trouvait également le bureau dans le tiroir duquel j'avais rangé l'aiguille et le fil dont on s'était servi pour le coudre — aiguille sans doute porteuse d'un message, encore empreinte de la rugosité des mains de l'artisan qui l'avait confectionné —, je m'empressai d'ouvrir la malle. Je voulais le revêtir pour le sentir à nouveau m'insuffler la vie.

Du meuble clos s'échappèrent des centaines de mites. Le caftan se désagrégeait en poussière sous mes doigts. Les longues mèches de laine vierge tombaient par poignées, comme si la fourrure avait succombé à une fièvre atroce.

Je remplis un grand sac de ce qui restait du vêtement, de ce qu'on pouvait encore en ramasser. Je l'emportai au loin, dans les champs enneigés, et l'abandonnai sur cette terre où gisent épars les ossements des moutons et les cadavres des lions.

Il me sembla extraordinaire, extrêmement important de constater que l'outil utilisé pour confectionner cette œuvre abolie était toujours là, intact. Le caftan s'était envolé sur les ailes d'une nuée d'insectes. Mais la grosse aiguille dans laquelle était enfilé un fil noir reposait toujours dans mon tiroir.

Je ne devais plus jamais revoir Imran.

Il avait entamé, avec le magnifique poème qui lui tenait lieu de visage, sa vie d'adulte. Il vivait dans un pays lointain, mais on entendait souvent parler de lui, toujours en bien. Tous ceux qui avaient la chance de le rencontrer, de faire sa connaissance, faisaient reculer d'un rang dans leur estime les êtres qu'ils tenaient pour les meilleurs.

On continuait à venir congratuler ses parents, les habitants de son village, les membres de son clan, car il leur avait été donné de voir naître parmi eux un poète dont le plus beau poème était inscrit sur le visage.

Mais la beauté parfaite n'est pas destinée à ce monde imparfait; elle ne saurait y trouver sa place. C'est pourquoi le créateur rappelle à lui les plus beaux des chevaux, les plus beaux des enfants, les plus beaux des poèmes.

J'ai rencontré aujourd'hui un ami d'Imran, le Poète au Beau Visage, un homme de sa tribu. Il m'a annoncé que celui-ci avait, un an plus tôt, reçu cet appel auquel force nous est de répondre. Il voyageait à bord d'une voiture blanche (une Volkswagen, une coccinelle) conduite par un de ses amis lorsque s'était produit un terrible accident. Personne n'avait été grièvement blessé. Imran gisait dans l'herbe verte, le visage enfoui dans un bouquet de fleurs printanières. Quand on le releva, il semblait indemne. Mais lorsqu'on le retourna, tout le monde resta coi : Imran n'avait plus de visage.

Comme si quelqu'un avait voulu s'en emparer, de lui seul. Par ailleurs, il ne souffrait de rien. Nulle fracture, pas même une égratignure. Seul le visage avait disparu.

Son corps était désormais privé de son *poème*.

Le visage d'Imran s'était-il, qui sait, métamorphosé en une multitude d'oiseaux ayant pris soudain leur envol ? Tel le castan fait de neuf peaux de béliers désagrégé dans la nuée de mites ?

Du castan, il me reste cependant une aiguille et un long fil noir.

Où est l'aiguille, où est le fil qui servirent à confectionner le beau visage du poète Imran ?

Les jours passent ; ce sont les aiguilles dont nous cousons, avec le fil de la vie, notre linceul. Infatigables, silencieuses ; elles ne cessent de s'activer. Peu importe la teinte de notre existence, le fil est toujours de la même couleur : noir !

Chez ces gens-là, on n'exprime de condoléances que lorsqu'on perd une des trois choses pour lesquelles on se congratule lorsqu'elles apparaissent : un enfant mâle, un bon poulain, un poète.

Personne, cependant, parmi les familiers d'Imran, ne le fit, bien qu'ils fussent tous présents à la veillée funèbre.

Car selon eux, on n'exprime de condoléances que pour ce qui est perdu à *jamais*. Or le poème inscrit sur le beau visage d'Imran le poète restera *toujours* vivant pour ceux qui l'ont vu, ne fût-ce qu'une fois, et ont su le comprendre. Ce *poème*, comme tout ce qui demeure dans la mémoire des hommes,



perdurera. On le conservera comme le Bouclier d'or en lequel se condense, grâce à la force, la beauté et la bonté qui en émanent, la joie du genre humain.

Et pourtant, la destinée d'Imran n'a-t-elle rien à voir avec les vers de son illustre confrère, le poète Abou Al-'Ala Al-Ma'arri <sup>4</sup>? Est-ce un hasard si celui-ci est né, à un millénaire près, le jour où le beau visage du poète Imran s'est métamorphosé en une nuée d'oiseaux ?

Je m'étonne qu'il ait pu mourir.  
 Comment peut-il reposer si paisible ?  
 Lui qui possédait tant d'amis  
 Auxquels il apportait la plénitude,  
 Les maintenant en équilibre  
 Ainsi que les plateaux d'une balance juste.

Les poètes laissent-ils à leurs amis qui cultivent le même art l'aiguille et le fil dont fut cousu leur linceul ? L'instrument survit peut-être à l'œuvre. Recèlerait-il le secret qui permit à celle-ci d'apparaître ?

Est-ce un hasard si l'artisan des montagnes ayant confectionné mon castan y a oublié une grosse aiguille dans laquelle était enfilé un long fil noir ? Quoi qu'il en soit, celle-ci est toujours dans mon tiroir. Chaque fois que je la prends en main ou la regarde, je revois le beau visage du poète Imran, inaltéré, ainsi que le poème qui y était inscrit.

Ferid Muhić

Traduit du serbo-croate par Mireille Robin

---

4. Abou Al-'Ala Al-Ma'arri (973-1057), poète arabe de Syrie dont l'œuvre allie la recherche verbale à la hardiesse de la pensée religieuse.

Depuis 1966, Ferid Muhić publie de la prose, de la poésie, des articles scientifiques et des critiques. Il est l'auteur de six ouvrages, dont *Philosophie de l'iconoclastie*, *Méditation et motivation*, *Falco peregrinus*, et *Le Bouclier d'or* (d'où est extrait « Le beau visage d'Imran le poète », inédit en français). Professeur de philosophie et d'anthropologie à l'université de Skopje, en Macédoine, Ferid Muhić est fasciné par les prodiges de l'éphémère — puisque nous sommes de toutes façons condamnés à l'éternité. Les montagnes sont pour lui les cathédrales du monde, leur sommet un lieu de prière où l'individu peut communiquer avec les choses et les êtres. Et les hommes sont des êtres qui ont commis l'imprudence de renoncer à leur animalité — les animaux étant suffisamment sages pour refuser de devenir des humains. La flore est l'univers d'avant le péché. Ferid Muhić considère que le monde serait condamné à disparaître si n'existaient les chiens, êtres les plus nobles de la création.

Mireille Robin

## Chers vous autres

*Chers vous autres,*  
(biffure)

Ne pas gaspiller la feuille blanche, pliée et repliée, gardée précieusement au fond de la poche de la jupe, et le bout de crayon, dont il ne reste plus qu'une mine grossière. Ne pas casser la mine.

*Mes très chers,*  
(biffure)

Non. Ce n'est pas. Je veux juste...

À moitié allongée, elle voudrait écrire, une dernière fois, quelques mots sur cet enfer dans lequel elle vit depuis... Depuis combien de temps déjà ? Elle voudrait juste leur dire qu'elle n'ira pas bien loin, parce que la vie s'en va, enfin, de son corps trop fatigué pour encore se battre. Leur dire qu'elle a bien reçu leur dernière lettre.

*Mes chéris,*

Elle regarde autour d'elle et ne voit que gravats. Depuis des mois et des mois, elle vit réfugiée dans cette cave à moitié effondrée pour fuir les bombardements, fuir la peur de ne pas revenir. Depuis combien de temps n'a-t-elle pas vu le jour ?

Dix boîtes de conserve, qu'elle n'ouvrira jamais parce qu'elle n'a pas d'ouvre-boîtes et pas de couteau, cinq bouteilles d'eau que des voisins viennent, de temps en temps, remplir, quand ils ont pu revenir du puits. Parfois la visite d'un militaire. Depuis combien de temps est-elle là toute seule ?

« Votre enfant ne reviendra pas, madame, on l'a trouvé mort au milieu de la chaussée, abattu par un tireur embusqué. »

Elle n'a même pas pu pleurer cet enfant, ce petit dernier, qui, quelques jours plus tôt lui avait demandé de sortir. « Il faut sortir, sinon tu vas devenir comme un rat. Regarde autour de toi, maman, regarde. Il faut sortir ! Il n'y a plus personne ici qui viendra te chercher. Remue-toi. Si papa était là, il te dirait la même chose. Remue-toi ! »

Elle n'a pas pu pleurer ce deuxième enfant disparu au milieu de la rue.

« Vous voulez l'enterrer ou vous voulez qu'on l'enterre pour vous ? » Le casque bleu la regarde, essaie de comprendre pourquoi une mère ne pleure pas son fils, pourquoi il n'y a plus de fureur dans ce corps famélique. Mais la fureur, il y a bien longtemps qu'elle n'en a plus en elle.

Au petit matin, il y a des mois déjà, on lui a annoncé que son mari était mort. Mort. Abattu. Au combat. Il a été enterré là-haut, sur les hauteurs de la ville. Inutile d'aller le chercher. Il a sa tombe à lui. Dès que le calme sera revenu, elle pourra aller le voir. Dès que le calme... Mais depuis, nuit et jour, les combats, les obus, les tireurs isolés qui font régner la terreur sur la ville assiégée. Même les casques bleus ne sont pas à l'abri.

« Votre mari est mort. »

« Votre fils, le deuxième, a été abattu. »

Et le premier est parti. Où ? Elle n'en sait rien. Mais il voulait se battre. « C'est pas normal qu'on se laisse piéger comme ça. C'est notre patrie. C'est notre pays. Je suis né ici, maman. Papa est mort pour nous. Je ne veux pas mourir enseveli sans avoir rien tenté.

— Mais la paix, mon enfant. La paix... Tu crois que tu gagneras la paix en te battant jour après jour ? Ce n'est pas comme ça que le monde va. Ce n'est pas avec un fusil que l'on peut gagner la paix.

— Alors avec quoi ? » lui avait-il dit, les yeux fous de rage. Avec quoi ?

Depuis des mois elle se pose la même question. Avec quoi ?

Elle a eu peur de ces yeux vengeurs, de ce regard fou, de cette rage qui gagne petit à petit chacun des membres de la communauté. Elle a eu peur de voir ce qu'elle ne connaît que trop depuis bien des années.

« Alors avec quoi ? Avec l'Europe entière qui se fout de nous ? Qui viendra nous chercher, nous aider, nous défendre ? Qui mettra enfin une vraie barrière entre nous et les autres ? C'est pareil pour eux, c'est pareil pour nous. Nous allons devenir fous à force de nous haïr. Nous avons tous perdu qui un ami, qui un parent, dans cette guerre absurde. Et c'est pas fini ! Je te le dis ! C'est pas fini. Parce que personne ne voudra laisser le champ libre. Parce qu'ils sont tous comme moi, là-bas : c'est notre pays, c'est notre patrie. Nous nous sommes détestés mais supportés pendant des générations et des générations. S'il faut une autre guerre mondiale, alors je suis prêt. Mais de cette paix ignorante de nos vies, je n'en veux pas. »

*Chers,*

Les mots se troublent. Il lui faut au moins laisser un dernier message, juste quelques mots pour celui qui la trouvera. Peut-être qu'un casque bleu, peut-être que son fils, l'aîné, reviendra un jour et la trouvera là, gravats parmi les gravats, couchée sur sa couverture, froide et peut-être pire, dévorée par les rats.

Au début, elle avait essayé de ne pas penser aux morts, derrière la cloison, ceux qui avaient suffoqué, ceux qu'elle avait entendu geindre jusqu'à la fin, ceux qu'elle avait tenté de secourir en creusant de ses mains nues les murs, les plâtres, les parquets. Au début, elle avait essayé d'organiser une petite retraite, celle d'une petite vie souterraine, mais une petite vie où les enfants avaient leur coin, où il y avait comme une table, faite de deux parpaings et une planche détachée du plancher effondré. Au début, elle avait pu, chaque jour, donner un petit peu de pain, d'eau, des portions de vivres arrachées aux convois humanitaires, quand ils arrivaient à passer. Au début, ils avaient tous partagé les maigres subsides. Au début, ils y avaient tous cru : jamais on ne les abandonnerait, jamais l'Europe ne les laisserait se perdre dans un combat sans fin pour une cause sans espoir. Au début, ils y avaient tous cru.

Au début, elle avait tenté de conserver un aspect coquet, mettant du rouge à lèvres ; mais le rouge à lèvres avait été perdu dans la fuite ; elle lavait ses vêtements tous les dix jours, essayait de garder une apparence de femme. Se coiffer, se regarder, ne pas se laisser aller. Aller contre le courant désespérant qui fait perdre pied plus vite.

Au début, ils avaient tous écouté, avidement, jour après jour, les nouvelles des méandres des négociations de paix. Ils avaient tous imaginé que là-bas, en territoire neutre, la paix pouvait trouver son chemin. Des trêves chaque fois bafouées, des morts sur le champ d'honneur, des enfants martyrisés, des femmes violées, des enfants abandonnés, et ces caméras, braquées sur eux, pour apitoyer le monde, se repaissant de leur misère morale, physique... Mais rien, rien n'avait bougé et l'espoir s'était évanoui.

Aujourd'hui, elle sait qu'elle pourrait être camerounaise, malienne, éthiopienne, sud-africaine, péruvienne, israélienne, palestinienne, polonaise, iranienne... elle pourrait être toutes ces femmes à la fois. Elle repense aux photos qui circulaient au bureau, en temps de paix, ces femmes qui réclamaient la vie de leurs maris, parents, fils, ces femmes qui, sans répit,

jour après jour, et malgré les interdits militaires et les coups de fusil, se réunissaient sur la grand-place pour brandir les photos des disparus, ceux que personne n'honorerait jamais car jamais retrouvés ni décemment enterrés. Elle aurait pu être chilienne, au début, quand subsistait l'espoir.

Jour après jour, au fond du trou à rats, elle a abandonné sa chasse à la vie : la couverture est restée étalée, maculée de crottes de rats, l'air sent l'urine, la table n'existe plus : elle a brûlé le bois de la planche pour réchauffer l'atmosphère du début de l'hiver. Le mari est parti, mort au combat ; l'aîné a disparu, un fusil à la main ; le plus jeune est mort, victime d'un franc tireur... À quoi bon ?

*Mes très chers ,*

*Je ne veux plus vivre comme ça. Je ne peux plus.*

(Ménager la mine du crayon qui bientôt ne sera plus qu'un souvenir du temps où elle savait écrire sans s'interrompre, sans chercher ses mots. Ne pas gaspiller le crayon, le papier, qui, maintes fois plié, est troué au centre, à l'endroit de la double pliure. Ne pas gaspiller...)

Dans le dernier rayon du jour, elle se blottit sur sa couverture.

*Mes très chers,*

*Je ne veux plus vivre comme ça. Je ne peux plus*  
(biffure)

*Mes très chers,*

*Sans force, je vous dis adieu.*

*Je laisse un seul fils. Mort peut-être sur le champ de bataille, comme son père, comme son frère, abattu lâchement, comme tant d'autres.*

*Je suis heureuse de vous savoir vivants.*

*Qu'Allah et Dieu vous protègent et vous aident à trouver le chemin vers la paix.*

*Je vous aime et vous pardonne.*

Elle a fermé les yeux, plié le papier sur sa poitrine, mis le crayon en évidence. Peut-être servira-t-il à quelqu'un qui lancera un autre appel et sera entendu ? Elle s'est allongée sur sa couverture souillée.

Le temps passera sans doute sans elle.

Les canons tonnent au loin, sur les hauteurs de la ville.

Krisie Borda



## Nous serions plus heureux

Si Dieu était moins anthropophage,  
qu'est-ce que cette justice de nous manger tous,  
nous devrions réagir, de gibier devenir cuisiniers, lui préparer des plats  
de résistance qui peu à peu l'habitueraient à se nourrir de mets nouveaux,  
lui feraient prendre le goût de nous épargner,  
peu à peu par un élevage dont les qualités seraient décroissantes  
au point qu'un jour sa langue lassée de chairs insipides,  
il oublierait notre saveur,  
Xx imagine la charitable abnégation par laquelle les hommes devraient  
élaborer l'élevage des sacrifiés,  
Mais les raisons culinaires de Dieu, à l'apogée de l'obésité,  
créateur autarcique qui dévore perpétuellement ses images,  
sont-elles pénétrables,  
on sait qu'il aime les vieilles viandes racornies,  
les décharnées, les malades,  
les accidentées, mais aussi parfois les viandes fraîches, les naissantes,  
Dieu nous aime, sera-t-il possible de l'en déguster,  
Xx appuyé sur sa mine de plomb ne parvient pas à rédiger  
ses pensées, le crayon bafouille des phrases disjointes,  
des ratures embellies d'esthétique,  
enfin, il inscrit, Dieu, puis use le nom d'une gomme,  
observe sur la page les minuscules débris qu'il disperse d'un  
souffle sur le damier noir et blanc du carrelage et aussi sur

son pantalon, les époussette d'un revers de main, divorce de sa chaise pour les pousser au balai dans une pelle en se doutant qu'il en manque, cachés sur les carrés noirs, repasse le balai, et la pelle témoigne de nouvelles poussières sûrement inépuisables,

## Joseph Fusil

Sur le lit dans lequel coule son épine dorsale ondulée, emporté d'un fleuve, les muscles négligés, la pensée pêle-mêle dans les systèmes d'un rêve, les bottes aux pas d'une armée, le manteau déliquescents du héros en proie aux humidités des campagnes insalubres, le visage larvé de boues aspergées des explosions brisant les terres, il dort, éprouvé des nouvelles reçues hier, le matin alors qu'à peine éveillé il revenait des nuits, son père, dérivant de la nature des choses, citoyen homogène, porteur de l'ordre général, assisté d'un imprimé officiel, distribuait la géographie des places, le devoir sur les frontières, les germes et les enfants au pays, les bras aux troupeaux, les jeunes aux canons, les ennemis aux heurts du front sur les lignes de batailles, et les mères en douleurs dans les architectures, puis la voie décréue, la main patinée sur l'épaule du fils accompli, tu pars, le regard accablé de la mère sur son petit d'autrefois, maintenant substrat d'adulte, patenté des armées, sublimé par l'État,

## Travail

Les coudes en appui sur le milieu des cuisses, Yy déplie progressivement les genoux jusqu'au moment où les jambes tendues il lance violemment le dos en arrière en même temps que le bloc pris aux mains glissées dessous bascule sur les avant-bras puis serré contre les biceps s'élève pesant sur la réussite de l'homme maintenant debout qui déplace le poids à pas sans articulations, les membres entièrement raidis, quelques mètres puis les jambes écartées laisse tomber la pierre qui écrase le sol dans un bruit tellurique, et Yy s'assoie dessus, éprouvé par l'effort pense, Le temps passe, c'est-à-dire que la nature s'accommode au nouveau, les graines épargnées par la chute au pourtour de la masse germent en couronne, la mousse et d'autres vies recouvrent le minéral, logent sous sa protection, le paysage englobe l'intrusion, Yy du genre humain introduit une barre de fer sous le bloc et par le moyen d'un levier en balance sur une buche le déboîte du temps qui l'a moulé au monde, l'élève de cales introduites sous son pied, le défait des croissances qui l'avaient maçonné, couche une brouette sur le flanc, le bascule dedans sans autre force que celle de l'équilibre rompu, puis la brouette remise sur sa roue par le même procédé va verser l'objet du travail dans un fossé, Le temps passe qui se voit sur le bloc poli par les eaux en circulation dans l'atmosphère soudainement déchirée d'éclairs, gouttes et ruissellements réunis en cours,

## Hémorragie

Le départ s'est organisé secrètement. Les déserteurs sont longtemps restés très discrets. L'information circulait de bouche à oreille, sans que je m'aperçoive jamais de la conspiration. Chacun s'attachait à dissimuler et, pour me leurrer, s'appliquait avec le sourire aux exercices quotidiens. Quand un matin je me réveillai sans main, je crus d'abord que l'esprit farceur me jouait un tour. Je refermai les paupières et attendis un instant que le rêve s'achève. Quand j'ouvris les yeux, je leur cherchais encore des excuses. Les mains s'égarèrent parfois, il n'est pas rare quelles se perdent en caresses. Je scrutai mon corps, fouillai le lit, rien. Étrangement, les deux moignons étaient parfaitement cicatrisés. Aucune trace de sang, elles avaient dû s'aider, l'une coupant, l'autre épongeant et recousant derrière, du beau travail, la force de l'entraide. Malgré cette perte considérable, je tâchais de me rassurer en pensant aux membres restés fidèles. J'étais loin de penser que le désir de m'abandonner était général.

L'hémorragie empira au fil des jours. Un soir, dans une taverne, un ivrogne édenté me fit remarquer que je n'avais plus d'oreilles. En quelque temps toutes mes excroissances s'enfuirent, s'en furent, profitant d'une distraction, d'un assoupissement de ma part, pffft le nez, pffft les cheveux. Je devins lisse, une enveloppe sans relief. Dans un premier temps, je trouvai des avantages à ce changement. En marchant, surtout par jour de tempête, je donnais moins de prise au monde. Mais je ne pouvais guère marcher plus de quelques minutes, une immense lassitude m'envahissait. Je me sentais faiblir, constamment fatigué par les calculs, les soustractions que m'imposait chaque jour une nouvelle configuration de mon être. Je maigrissais, certains organes avaient dû filer en douce par la porte de derrière. Ayant lu quelque part que l'homme a de formidables capacités d'adaptation, je pensais que la douleur due aux amputations successives finirait par s'atténuer, et que je m'accommoderais peut-être de mes nouveaux contours.

Le coup le plus dur vint avec la disparition des jambes. Je compris alors qu'il s'agissait d'une désertion méticuleusement orchestrée qui finirait par me réduire à ma plus simple expression. Dans leur bonté, des humains me ramassèrent sur le trottoir où je gisais comme un trognon, hébété. Une fois alité, chaque heure percevait sa taxe d'être. Toujours optimiste, j'envisageais la possibilité d'une existence sans corps. J'imaginai les vertus d'une vie de tête. Mais là encore je dus revoir mes prévisions. Ni tête, ni bouche, ni même œil. Seul me reste maintenant, haletante sur la blancheur du lit, une langue, épileptique, comme un poisson dans l'herbe.

Dominique Vincent

## Le maître

Ce matin, il s'est encore échappé. À son retour, le maître l'attendait pour le battre. C'est chaque fois pareil, il s'échappe en sautant la clôture, puis revient, après une heure ou deux. Le maître, même s'il l'aperçoit se préparant à franchir le grillage, ne fait rien pour l'arrêter. Il ne s'énerve pas, il décroche de son clou le nerf de bœuf et s'assied dans un fauteuil pour l'attendre patiemment. Quand le maître voit enfin sa face se coller au carreau pour demander l'ouverture de la porte, il saisit le nerf et se lève lentement pour la punition. Il se dirige vers le garage où l'autre le suit, tête baissée, sans opposer de résistance.

La séance de bastonnade ne dure jamais plus d'une demi heure. Il lui frappe le dos, les flancs, jamais la tête qui risquerait de saigner et de tacher le sol. La scène se passe presque sans cri, sans bruit, si ce n'est celui sec et cinglant du nerf de bœuf qui s'abat. Parfois quelques plaintes de douleur se font entendre. La scène, répétée des dizaines de fois, a quelque chose de mécanique. Quand le maître a terminé de le battre, il le laisse

enfermé dans le garage. Plus tard, il revient pour le délivrer. Tous deux semblent avoir oublié la punition. Chacun reprend sa place dans la maison, sans rancune et même avec complicité.

Ce matin il s'est encore échappé. S'étant aperçu de la disparition, le maître, selon le rituel établi, s'assit avec le nerf de bœuf pour l'attendre. À son retour, il lui ouvrit la porte et se dirigea vers le garage pour la punition. Une fois entré, il s'aperçut qu'il avait oublié de prendre la trique. Fermant la porte derrière son prisonnier, il rebroussa chemin vers le salon. Il se saisit de la trique, mais après une hésitation, non par pitié, peut-être par lassitude, il s'en fut la raccrocher à son clou. Au bout de quelques heures, il pénétra dans le garage pour le libérer.

Il se tenait debout au milieu de la pièce. Comme il ne répondait pas à ses appels, le maître avança à sa rencontre. Quand il fut devant lui, il plia doucement les genoux pour être à sa hauteur. D'un bond le chien le saisit à la gorge, plantant profond ses crocs, remuant la gueule comme une furie sur le corps basculé du maître. Lorsque sa proie cessa de s'agiter, le chien se dirigea lentement vers le salon, laissant derrière lui le maître baigné d'une mare de sang.

Sidney Abibès

## Convivialité

*pour Jacques*

Cinq mètres de haut, quatre de côté et huit de long, pas plus. Les parois et le plafond, comme le sol, un caillebotis aux mailles serrées, sont métalliques. Tout en haut, par une fente horizontale, large comme la main, passe une lumière rasante et blanche. Le sol reste dans la pénombre. Un trou, de la taille d'une tête d'enfant, est percé dans le plafond. C'est là-dessous qu'avant, bien avant que rien n'arrive, ils ont déjà commencé à se bousculer : une lutte d'équilibre pour maintenir le corps à la verticale de l'orifice. Une lutte silencieuse parce qu'il faut écouter la nourriture cheminer pour prévoir le moment précis de son arrivée. Elle est encore loin dans les tuyaux mais tout le métal transmet son parcours. Un courant d'air tiède précède la chute. La lutte change aussitôt de forme. Et les parois renvoient les râles et le sol résonne. Une pâte laiteuse tombe sur les visages et les corps ou glisse dans le caillebotis. Ils se poussent des épaules, les mains tendues en coupe sous la coulée pour en recueillir et en avaler autant que possible, jusqu'à ce qu'ils aient tout ingurgité ce qui a pu



leur tomber sous la main, tout ce qu'ils ont pu racler du bord de la paume. Puis ils restent quelque temps tendus, immobiles, face à face, à guetter le trou jusqu'à la certitude que plus rien ne viendra.

Ils sont maintenant assis, le dos calé dans un coin. Ils ont pris la position habituelle d'attente : recroquevillés, immobiles et silencieux, sans se quitter des yeux, le menton posé sur les genoux, les bras passés sous les cuisses. De taille comparable, ils doivent avoir le même âge : cinquante ans, mais peut-être quarante ou trente. Ils se ressemblent, comme deux ombres : maigres, des visages blafards aux traits tirés, la barbe et les cheveux hirsutes. Leur peau, qui semble grise dans la pénombre, luit encore de leur salive. C'est que, sans se quitter des yeux, avant de s'asseoir, ils ont méticuleusement léché toutes les parties de leurs corps qu'une grande pratique a rendu accessibles à force de contorsions. Et les parties inaccessibles à leurs langues, il les ont raclées d'une main ou de l'autre.

Si la lumière ou la température variaient d'intensité, ils pourraient compter le temps, leur temps (si tant est qu'ils en aient eu le projet). Mais l'une, comme l'autre, ni ne baisse, ni n'augmente jamais. La température est douce et il y a bien assez de lumière pour voir. En accord avec l'immuable lumière et l'immuable température, le cycle nourricier est régulier : toujours l'eau ensuite, et un temps toujours plus long entre l'eau et le manger qu'entre le manger et l'eau. Et jamais ils n'ont eu le temps d'avoir soif, ni faim.

Synchrones, ils ont bondi avec vivacité, couru vers le trou sous lequel ils jouent des coudes, brutalement. Un filet d'eau régulier, maigre mais régulier, coule maintenant, et ils se battent des pieds et des poings. Les corps glissent et tombent. Ils se battent pour rester sous l'eau, la boire, et chasser l'autre. Jusqu'à la dernière goutte.

À peine l'un s'est-il tourné pour aller s'asseoir à l'endroit habituel de l'attente, à peine a-t-il fait un pas, que l'autre se jette sur lui. Les deux corps roulent sur le sol. Des mains ont presque atteint un cou, mais des pieds ont réussi à se glisser sous un ventre. Au moment où les doigts se referment, les jambes se détendent. Un corps vole et des os cognent contre une paroi qui résonne pendant que les corps s'affalent sur le caillebotis. Lentement, chacun, en reculant à quatre pattes, rejoint le coin habituel de l'attente.

— Pas cette fois, pas cette fois. Tu n'es pas encore assez fort, pas assez fort. Et je ne suis pas assez faible pour me laisser surprendre. Pas cette fois !

— J'y arriverai.

— Tu peux toujours espérer. Mais je ne t'en laisserai pas le temps. Jamais. Tu peux toujours espérer.

— J'y arriverai.

— Si je veux, tu m'entends ! Seulement si je veux. Parce que j'aurai décidé d'en finir et que je n'aurai pas trouvé le moyen d'en finir tout seul. Ce sera une décision, ma décision. Tu m'entends !

— Tu as peur que je ne t'entende pas, mais je t'entends. Je t'entends même quand tu ne parles pas. Je t'entends penser. J'entends les pensées qui sortent de toi et cognent contre ces murs, comme tout ici, et résonnent en moi, comme tout le reste. Les mots de tes pensées refroidies par ces murs entrent en moi, malgré moi. Et pas seulement quand je suis éveillé. Quand je dors aussi. Quand je dors, je t'entends penser, je rêve de ce que tu penses, et ça résonne encore plus fort dans ma tête vide.

— De mauvais rêves, j'espère.

— Tu crois peut-être que si j'avais fait un beau rêve, un seul, un vrai, avec du jaune et du bleu, je serais revenu ?

— C'est vrai... Mais viens t'asseoir. Allez, viens t'asseoir. S'il te plaît.

— Laisse-moi. Il faut que je marche encore.

— Et si nous essayions encore. Nous n'avons pas dû pouvoir tout tenter. Cherche un peu, toi aussi. On pourrait trouver quelque chose, ensemble.

— Mais je ne me suis jamais arrêté de chercher. Et même, c'est d'avoir continué sans cesse à chercher un moyen de sortir d'ici sans jamais rien trouver que je n'en peux plus de voir vieillir ta sale gueule.

— Ça fait longtemps que nous n'avons pas cherché ensemble.

— C'est vrai, ça fait longtemps.

— On pourrait essayer encore une fois.

— Mais on n'a même pas réussi à atteindre cette putain de fente, là-haut, avec sa lumière qui ne s'éteint jamais, comme pour m'obliger à voir tout le temps ta sale gueule.

— Moi, je ne me plains pas de voir la tienne. Ça me fait comme un repère, un indice pour savoir où j'en suis, ce que je deviens. Une espèce de miroir.

— Justement, moi je n'y tiens pas.

— Je comprends que ça ne te plaise pas. Ce n'est pas tant que ça me plaise à moi. Mais je préfère encore ça à ne plus rien savoir du tout de moi. Tu ne trouves pas ?

— Là, je ne te comprends pas : si ma gueule est vraiment un miroir de la tienne, si ma gueule ressemble vraiment à ce que je vois là, alors autant en finir tout de suite. Ce n'est plus possible de continuer à vivre en regardant ça tous les jours, en pensant que ça, c'est moi.

— Justement, si on réfléchit ensemble, pour agir ensemble, on pourra peut-être réussir à trouver comment sortir d'ici et trouver des miroirs qui nous feront les visages qu'on veut.

— Mais on n'a même jamais réussi à voir ce qu'il y avait là-dehors, derrière ces parois. On ne sait même pas si dehors c'est vraiment dehors, si ça ne serait pas plutôt dedans. Un autre dedans, plus grand, dont il sera plus difficile encore de sortir. Si c'est possible. Et pourquoi n'y aurait-il qu'une seule autre cage autour de celle-là ? Parce que si on n'a jamais rien réussi à voir, on n'a jamais rien entendu non plus. Le seul bruit qu'on ait jamais entendu et dont on ne soit pas responsable,

c'est celui de la merde qui déboule jusqu'ici et dont on est censé se nourrir.

— On la mange, effectivement.

— Tu l'as dit, qu'on la mange, on la dévore même. Et si je pouvais la manger toute pour devenir assez fort pour te crever, je suis bien sûr d'en arriver à la goûter ensuite avec délectation.

— Tu me sembles bien sûr de toi.

— Sûr de te tuer si j'en avais la force ?

— Non, de ça, tu es sûr. Et tu te le répètes si souvent que, même si tu as eu un doute, il doit être complètement balayé aujourd'hui. Mais es-tu aussi sûr que ça de goûter encore cette merde avec délectation, comme tu dis, après m'avoir tué ? Parce qu'une fois mort, tu ne pourras que laisser mon corps pourrir là, et il pourrira vite, et il sentira fort, dans cette atmosphère. Et même si tu te fais un plaisir de voir mon corps se débattre avec ses vers, rien n'est moins sûr qu'infesté par mon odeur tes festins solitaires te paraîtront plus appétissants.

— Faudra voir.

— Et quand tu seras vraiment seul, quand les restes mêmes de mon corps liquéfié, de mes chairs dissoutes auront glissé dans ce caillebotis à la suite de nos merdes, de nos pisses, de la nourriture et de l'eau que nous ne pouvons retenir, quand il ne te restera vraiment plus que tes tristes souvenirs fondus dans cette monotonie, alors tu n'auras plus qu'à attendre de crever lentement tout seul. Plus d'inquiétudes, plus d'angoisse, plus de pensées d'évasion parce que tout seul, tu n'auras même pas le plus petit espoir de pouvoir t'en sortir un jour.

— Tu n'en sais rien ! D'abord, tu n'en sais rien ! Et de toute façon, je préfère encore crever tout seul que sous tes yeux. Et puis, on n'a jamais rien trouvé ensemble. Au moins, tout seul, je n'y penserai plus. Et en plus, je ne me verrai plus sans cesse sur ton corps, sur ton visage. Je ne me verrai plus crever lentement.

— Mais on n'a pas pu tout essayer, on n'a pas pu penser à tout. Et je suis encore là. Et je ne te laisserai pas le plaisir

de te débarrasser de moi aussi facilement. Je n'ai pas perdu l'espoir de sortir d'ici, moi. Et pour ça, j'ai besoin de toi.

— Au fond, qu'est-ce que tu en sais, peut-être qu'une fois que je t'aurai tué, qu'ils verront que tu es mort, car ils le verront bien, ou ils le sentiront, ou s'il le faut, je le hurlerai jusqu'à en perdre la voix. Une bien faible perte d'ailleurs, puisque je n'aurai plus personne à qui parler. Et que même, ça m'évitera de devenir un fou qui parle seul. Enfin, quand ils sauront que je t'ai tué, alors peut-être qu'ils me libéreront. C'est vrai ça, peut-être que c'est ce qu'ils attendent, peut-être que c'est le seul moyen de se sortir d'ici : te tuer. Je n'y avais jamais pensé comme ça.

— Moi, j'y ai pensé.

— Ah ! Tu vois, tu me racontes des histoires, tu me dis qu'on va se libérer ensemble, que c'est le seul moyen, que tu as besoin de moi et qu'on partira tous les deux ou pas du tout. Mais tout ça, c'est des histoires pour me tromper, pour détourner mon attention, pour m'empêcher d'y voir clair, de voir clair en toi surtout. Pendant que tu me laisseras m'épuiser à chercher partout pour rien, toi tu te reposeras sournoisement, tu te prépareras, et quand je serai épuisé, quand je ne serai plus assez vigilant, quand je serai endormi par tes belles paroles, alors tu m'abattras.

— J'ai dit que j'y avais pensé, j'ai pas dit que j'y croyais. On n'a jamais réussi à voir ou à entendre quoi que ce soit autour de nous, tu l'as dit toi-même : jamais rien entendu, ni vu, ni senti, comme tu l'as dit toi-même. Rien n'a jamais bougé autour de nous. Tout ce que l'on a pu tenter pour faire réagir quelque chose ou quelqu'un a échoué. Aucune réaction. Jamais ! Rien ! S'ils sont quelque part, ils sont loin, très loin, et ils se fichent de nous. C'est fini, ils en ont fini avec nous. Classés, on est classés : ils ne veulent plus rien avoir à faire avec nous. Ils ont bien réglé une machine pour qu'on ne meure pas trop vite de faim ou de soif, mais c'est fini.

— C'est vrai que ça y ressemble.

— De toute façon, ce n'est pas une solution de continuer comme ça. Jamais nous ne réussirons à prendre l'autre par

surprise, jamais aucun de nous ne deviendra assez fort, ni l'autre assez faible, pour faire la différence, pour que l'un de nous l'emporte. Et emporte quoi ? Le plaisir de crever seul ? Le trophée de la mort en solitaire ?

— Je te suis.

— Non, nous sommes ensemble.

— D'accord, il faut recommencer à fouiller tous les coins, à sonder toutes les parois et le sol, et il faut atteindre le plafond. Il doit y avoir une faille !

— Et il faut comprendre le trou nourricier.

— Et la lumière.

Côte à côte, à genoux ou debout, l'un aidant l'autre à monter plus haut, s'appuyant contre une paroi, ils mesurent, sondent, grattent, frappent doucement, plus fort ; ils écoutent, se concertent, recommencent au même endroit, un peu plus loin ; sans relâche.

Cinq mètres de haut, quatre de côté et huit de long, pas plus. Les parois, le plafond et le sol sont métalliques. La lumière qui arrive par une fente, large comme la main, n'augmente ni ne baisse jamais. Comme la température, qui est douce. Le trou nourricier, de la taille d'une tête d'enfant, percé dans le plafond, lâche toujours l'eau ensuite, et il y a chaque fois plus long entre l'eau et le manger qu'entre le manger et l'eau. Et jamais nous n'avons eu le temps d'avoir soif, ni faim.

Avant d'y penser ils sont déjà sous le trou à se pousser en silence, tendus vers l'écoute du cheminement transmis par les conduits métalliques. Ni trop tôt, ni trop tard, pousser l'autre ou esquiver et se maintenir sous l'orifice et manger, le plus possible.

David Faber

## Sur *L'Imposture* impossible de Bernanos

Lire Bernanos, c'est lire un « écrivain sacerdotal », disent certains critiques. Il est vrai que la tendance générale, vis-à-vis de cet écrivain, est d'attribuer le sens de cette proposition à la quasi-omniprésence, dans ses romans, des membres du clergé. Lors de la publication du deuxième roman de Bernanos, *L'Imposture*, Daudet lui avait conseillé de changer de sujet. Son personnage principal, l'abbé Cénabre, faisait écho à l'abbé Donissan, personnage central du premier roman, *Sous le soleil de Satan*. Mais Bernanos n'a jamais vraiment suivi le conseil. Et sa réputation d'« écrivain d'église » se traîne derrière ses romans jusqu'à les disqualifier, c'est-à-dire les contraindre dans un faux registre littéraire ou les intégrer dans le vaste domaine déchu d'une certaine religion, autrement dit, pour beaucoup, du risible. Il est clair qu'une fois passé par-dessus l'écueil des évidences, on peut voir enfin que la *sacerdotalité* de Bernanos est moins une obsession qu'une *énergie*. Littérairement très profonde, elle déborde largement le cadre de l'omniprésence des figures ecclésiastiques, qui n'est, au fond, qu'un épiphénomène. Car si cette remarque peut avoir

quelque pertinence dans la vision ramassée de l'œuvre de Bernanos dans son ensemble, elle devient plus faible dans l'analyse d'un roman particulier. Cette énergie prend place de façon semblait-il beaucoup plus forte à l'intérieur de l'unité constituée du roman. Et là-dessus, *L'Imposture* est un roman exemplaire.

Bernanos, l'écrivain, est un démiurge : le *démos*, le peuple dont il est le créateur, est tout entier celui qui dispose les êtres aux faits, aux attitudes, aux paroles prononcées : le peuple de l'intériorité. Bernanos bâtit émotions, sentiments, pensées, désirs, inclinations et met en scène leurs relations. Il est omniprésent, totalement créateur et maître de l'intériorité de ses personnages. Ceux-ci sont traversés de part en part par l'auteur. Il est un point de vue total, d'où s'échappent toutes les occurrences possibles. Il incarne par là une littérature aux antipodes de la littérature-témoignage, dans laquelle l'auteur est le simple témoin, à peine tenu informé, des faits et gestes de ceux qu'il met en scène<sup>1</sup>. Cette omniprésence est aussi une omniscience : *malgré lui, ainsi qu'une bête échappée, sa pensée court déjà sur la route enfin ouverte. C'est peu dire qu'il n'en est plus maître, elle est maintenant hors de lui, une chose étrangère, une pierre qui tombe...* Bernanos voit par-delà ce que les personnages donnent d'eux-mêmes, ou donneraient d'eux-mêmes si, dans leur propre univers, un témoin critique ou un analyste averti les voyaient agir et se démener. L'auteur dépossède ainsi les personnages de leur autonomie en tant qu'individus placés dans un monde. Il ne cesse de les pétrir et de les clouer sur une absolue connaissance et une totale maîtrise qui n'échappe jamais au lecteur. Bernanos se place ainsi dans la catégorie des auteurs ayant une vision que Tzvetan Todorov appelle « par derrière »<sup>2</sup>. Les personnages sont englobés par l'auteur « qui en sait plus que son personnage ». De cette conception littérairement classique, Bernanos se démarque par

---

1. Ce trait littéraire est, par exemple, l'une des principales caractéristiques du roman américain actuel.

2. « Les catégories du récit littéraire », in *Communications*, 8, 1981.



sa radicalité. Car, quand bien même un témoin notifierait tous les faits et gestes, paroles et attitudes des personnages, il ne serait pas dans l'ordre du roman.

L'action, au sein de l'extériorité romanesque, ne se donne à voir que sous la contrainte de l'élucidation antérieure des causes dont elle relève. Et dire « causes » est encore restreindre ce qui la fonde. Car c'est bien une vision de l'intériorité que donne à lire Bernanos, intériorité d'où l'action tire ses principes. Bernanos arpente le champ aveugle de l'affectivité et de l'intellect du personnage. Et de cette mesure enfin établie, établie par lui seul, l'action peut surgir, totalement assujettie aux prescriptions de l'intériorité dévoilée. Elle coule et se love dans un emplacement exact, au sein d'une conséquentialité sans détours. « L'humiliation de la chair lui fut douce, si ce mot peut s'entendre d'une jouissance aussi trouble, car dans le désordre où il était comme englouti, le féroce mépris de lui-même donnait au moins l'illusion d'un reste de lucidité. Son désir fut d'ailleurs si vif de voir jusqu'au fond de sa honte qu'il fixa la glace à la hauteur de ses yeux, chercha son regard » (p. 42).

Il est classique, dans la littérature, de voir un écrivain se défaire de sa supériorité sur ses personnages et se placer parmi eux, d'égal à égal, témoin parmi d'autres témoins. Si l'écrivain se met à la hauteur de ses personnages (« écrivain = personnage », écrit Todorov), éliminant du récit la perspective qui le domine, ce sont eux, les personnages, sous l'œil du lecteur, qui « font » le roman. Le roman est alors articulé à partir d'un regard-témoin, c'est-à-dire n'ayant prise que sur le montré, les apparences, le factuel. Le lecteur est donc appelé à prendre en charge le roman. L'interprétation, produite par le lecteur pour donner sens et contenu au récit — le lecteur ne pouvant paradoxalement pas suivre l'écrivain dans sa mise à niveau avec ses propres personnages — est, par là même, décuplée. Le lecteur, d'une certaine manière, prend alors « la place » de l'écrivain : il (re)compose le roman, il (re)construit le sens du récit en interprétant les apparences. L'incomplétude du roman est donc un appel au lecteur. Cela est d'autant plus vrai que de nombreux romans ont pensé se faire une place dans l'horizon littéraire

en espérant la réciprocité de cette « loi » : le « mystère » serait une formule incontournable de sensibilisation du lecteur, et par conséquent espoir de succès.

On comprend *a contrario* l'importance de l'action dans l'économie du roman. Il faut bien sûr entendre « action » au sens large : c'est une factualité qui s'étend au-delà de la contingence et qui concerne aussi la psychologie, ce que certains auteurs romantiques appelaient les « mouvements de l'âme », s'exprimant dans l'espace du roman par des attitudes, des paroles ou des états pouvant être eux-mêmes qualifiés de faits. C'est sur cette base de l'action en général que le lecteur prend possession du récit. Entendons : action *seule*, puisque c'est par l'incomplétude du signe — précisément cette action — que celui-ci est donné au lecteur pour être recomposé et organisé dans une histoire qu'il bâtit par ses propres moyens. Pour prendre un mot de Barthes, le lecteur s'approprie le roman dans une libre sémiologie.

*L'Imposture* est en cela un roman remarquable : le signe, ce que nous entendons par action, n'est jamais incomplet. L'action du roman est en effet doublement assujettie : dans un premier temps, la psychologie du personnage domine et fonde l'action. Celle-ci est alors déplacée, de l'espace contingent, vers l'espace intérieur des personnages. Le lecteur pourrait encore se couler dans l'espace de liberté laissé par l'analyse psychologique si cette analyse était le fait du personnage lui-même. Le lecteur pratiquerait alors ce que l'on appelle une métapsychologie : il dominerait cette première psychologie et la transmuerait en un ensemble de signes vers une signification d'ordre supérieur. Mais ce n'est pas le cas, comme on l'a vu : la psychologie du personnage n'est pas un simple témoignage de celui-ci sur lui-même. L'auteur la domine, encore de très haut, et la traverse. Il n'en est pas le témoin, il en est le créateur. L'espace du signe est donc totalement habité. La complétude est achevée sinon en acte du moins en puissance, l'appropriation devient impossible.

À ce stade il se pourrait bien que *L'Imposture* soit un roman « fermé » : il s'autodétermine et ne fait qu'effleurer le lecteur, comme un système clos ne fait qu'effleurer l'extériorité dans

laquelle il existe. Le signe n'a de signification que dans un monde déjà établi, déjà là, en acte comme en puissance, retenu comme une énergie motrice dans l'espace de l'imagination omniprésente de son auteur. Mais ce monde déjà constitué n'est que le monde du roman, créé et mis en scène par l'écrivain. À son tour, l'écrivain est partie prenante d'un monde plus large qui est aussi celui du lecteur. La détermination interprétative des éléments du roman doit donc remonter jusqu'à lui, où enfin existe prétendument une *mesure* que l'écrivain ne possède pas. C'est sous cette mesure que va pouvoir se réaliser enfin l'acte de (re)création du roman, sous les auspices de son adoption dans la subjectivité du lecteur. C'est d'elle que se sont emparés les critiques et les commentateurs de *L'Imposture* : « Le malheur de n'être pas un saint, dont nous ne souffrons guère, [Bernanos] l'a assumé à notre place et pour nous ». Ce commentaire de François Mauriac montre bien que le jugement que l'on peut porter sur le roman, sur la base de son appropriation dans l'espace subjectif du lecteur, est extérieur au roman lui-même et fait référence à un espace (normatif) dans lequel est englobé l'auteur. « C'est au cœur de notre nature que Bernanos va chercher le secret qu'elle balbutie d'une voix surhumaine. » Cet autre commentaire d'Emmanuel Mounier va dans le même sens : il est question de la « nature humaine » dont les vues générales s'appliquent en particulier à *L'Imposture*. La dimension critique semble donc se frayer un difficile chemin à l'intérieur même du roman : elle ne peut qu'évoluer dans un espace normatif qui à son tour domine l'œuvre et permet de la juger, c'est-à-dire de la rendre dépendante de catégories du lecteur. C'est dire la difficulté d'être dans le roman, d'y trouver et d'y situer ses propres instances. Mais la difficulté est encore accrue quand on constate que Bernanos est dans l'inférence normative quand il donne existence à ses personnages : « Tout menteur a connu ce besoin de provoquer l'injure, qui ne va pas à lui, mais à ce qu'il paraît, aux apparences dont il est devenu esclave, à son masque » (p. 222). Et encore : « Nul n'est moins digne d'amour que celui-là qui vit seulement pour être aimé. De telles âmes, si habiles à se former au goût de chacun, ne sont

que des miroirs où le faible apprend vite à haïr sa faiblesse, et le fort à douter de sa force, également méprisées par tous » (p. 116). Le référent sémantique se situe donc moins dans les voies particulières de l'imagination d'un auteur que dans la norme, c'est-à-dire l'ensemble des jugements et appréciations généraux du sens commun. C'est cette norme qui est réellement fondatrice des personnages, en ce qu'ils sont des assemblages de données non particulières, mais bien tirées du sens commun. On voit en quoi *L'Imposture* est un roman paradoxal : totalement inscrit sur une échelle consensuelle, admise par tous, le long de laquelle la détermination du roman se fait coréférentiellement à un ensemble de données normatives (du sens commun) auxquelles chacun a un accès direct (la généralité du bon sens primitif), il reste pourtant un roman fermé, occlus et ne laissant qu'un faible accès à l'appropriation subjective. Le lecteur reste en dehors d'une œuvre fondée sur « la chose du monde la mieux partagée ». C'est peut-être en cela que Bernanos est un auteur sacerdotal : son entier engagement dans une norme qu'il reconduit de roman en roman est une des plus parfaites reconstructions des systèmes moraux. Mais la surprise est que le lecteur y reste étranger, sinon spectateur : il n'intervient jamais, si ce n'est pour reconnaître que la démiurgie bernanossienne est un des signes de la littérature engagée. Un engagement à préserver ce que Bernanos considérait comme fondamental : l'ordre.

Philippe de Cristofaro

# Les fondements naturels de l'éthique

Réflexions sur quelques propositions de Jean-Pierre Changeux

De *L'Homme neuronal* aux *Fondements naturels de l'éthique*, en passant par *Matière à pensée*, on peut suivre dans les ouvrages proposés à un large public par Changeux — seul ou en collaboration — l'émergence puis l'affirmation d'un seul dessein, qui serait de mieux comprendre les principes biologiques de l'organisation du psychisme humain pour mieux asseoir des principes éthiques d'une portée générale<sup>1</sup>. En filigrane dans *L'Homme neuronal*, ce projet, qui était déjà explicite dans *Matière à pensée*, structure les *Fondements naturels de l'éthique* : « Les textes proposés au lecteur dans ce recueil témoignent de cet effort pour comprendre comment se mêlent en nous, d'une part des résidus d'un mode de fonctionnement archaïque qui date d'un stade révolu du passé évolutif de notre espèce, et d'autre part, une manière de régler nos comportements sociaux et de normer nos choix éthiques à partir de bases nouvelles et justifiables. » Cet extrait de l'introduction de Marc Kirsch décrit bien l'intention de l'ouvrage. Il témoigne de plus des ambiguïtés non résolues qui le

---

1. Jean-Pierre Changeux & Alain Connes, *Matière à pensée*, Odile Jacob, 1989 ; Jean-Pierre Changeux (dir.), *Fondements naturels de l'éthique*, Odile Jacob, 1993.

traversent : s'agit-il *seulement* de comprendre ? Mais alors la perspective proprement éthique disparaît ! Ou bien s'agit-il de dégager, sous-jacent à la diversité des pratiques et des discours, un système commun de valeurs à proposer comme fondement naturel d'une éthique générale de l'humanité ?

Cette ambiguïté se double d'une contradiction profonde : en associant les termes « résidus » et « stade révolu » à l'expression « mode de fonctionnement archaïque », Kirsch dessine nettement un pôle, connoté négativement, qui s'oppose à celui, connoté positivement, des choix éthiques à partir de bases *justifiables*. Mais si l'archaïque (qui serait le naturel ?) s'oppose à l'éthique (qui serait le rationnel ?), la prétention à découvrir des fondements naturels de l'éthique ne s'effondre-t-elle pas ?

L'ouvrage est d'autant plus traversé de paradoxes, d'ambiguïtés et de contradictions que, bien que résultant d'une rencontre organisée en 1991 par Changeux, il apparaît moins comme une œuvre collective que comme une réunion de points de vue sur la question. Mais cette diversité, par les questions qu'elle suscite, contribue à son caractère vivant et stimulant.

J'analyserai les *Fondements naturels de l'éthique* d'abord comme un témoignage spectaculaire du développement et de l'approfondissement actuels de la perspective évolutionniste dans les sciences humaines ; ensuite, j'examinerai sous un angle plus théorique les multiples difficultés du projet

### Un tournant idéologique et épistémologique

Pendant plusieurs dizaines d'années, l'invocation ou même la seule évocation de déterminismes biologiques, si faible que pût être leur impact supposé, était quasi unanimement considérée comme une faute majeure par les spécialistes des sciences humaines — en France du moins. L'objectif d'une « naturalisation du social », ouvertement revendiqué ou simplement prétendu lisible entre les lignes, reste régulièrement dénoncé avec des accents d'indignation suprême. Quand Passeron précise que ce n'est pas une *indignité de principe* qui disqualifie en sociologie le modèle biologique du fonctionnement

social (mais, selon son argumentation, sa simple inefficacité et inadéquation), il témoigne au passage de la permanence du recours à ce principe d'argumentation<sup>2</sup>.

De fait, tous les ouvrages modernes ayant eu quelque retentissement et qui font une place à la biologie dans l'interprétation des faits sociaux et des comportements humains sont l'œuvre de biologistes, en y incluant les médecins : on n'épuisera pas la liste en citant Lorenz, Eibl-Eibesfeldt, Laborit, Ruffié, Karli, Cyrulnik. On ne manquera bien sûr pas de relever que Changeux lui-même est également biologiste, mais la nouveauté est qu'il a su s'entourer de philosophes, d'anthropologues et de juristes. Si l'on remarque en outre que, à sa notoriété de neurobiologiste professeur au Collège de France (à l'époque où il avait organisé le colloque de 1991), il a ajouté, entre temps, celle qui découle de sa nomination à la présidence du Comité consultatif national d'éthique, on peut être assuré du retentissement à venir des *Fondements naturels de l'éthique*.

Ceux des biologistes dont l'œuvre était la mieux reçue du côté des sciences humaines et de l'intelligentsia autoproclamée garante des droits de l'homme étaient précisément ceux qui, soit récusaient ou minimisaient la pertinence du déterminisme biologique (Lewontin, Gould), soit faisaient, au prix d'un discours contradictoire, simultanément l'« éloge de la différence » (différence génétique s'entend) et en niaient l'impact (Jacob, Jacquard).

Il n'est jusqu'à Piaget, biologiste d'origine, dont on ne puisse suspecter que son acceptabilité n'ait dû quelque chose à ses convictions antidarwiniennes et au fait que, théorisant l'autoconstruction du sujet psychologique, il ait contribué, face à la « menace » du déterminisme génétique, à maintenir le dogme de l'indépendance et de la toute-puissance virtuelle de l'esprit.

Après une ou deux décennies, ou guère plus, on a quelque peine à réaliser la prégnance de l'idée selon laquelle l'être humain n'aurait été à la naissance qu'une *tabula rasa* ayant tout à apprendre. Quand Althusser le qualifiait d'*animal*, il ne faisait que répéter l'évidence !

---

2. Cf. Jean-Clàude Passeron, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, 1992.

Ce fut une belle stupéfaction pour les scientifiques et les psychologues que de découvrir ce que toutes les mères savaient déjà parfaitement (mais qu'elles n'iaient dans la théorie si elles participaient de la culture des classes intellectuelles), à savoir que les nouveaux-nés sont doués de toutes sortes d'aptitudes qui en font déjà des êtres humains et pas seulement de futurs êtres humains. Avec le recul, il y a quelque chose de comique à l'étonnement des psychologues lors de la découverte (d'abord simplement mise en doute) des capacités d'imitation du jeune nourrisson ou des capacités d'un enfant de quelques mois à s'arrêter spontanément devant un « gouffre visuel » produit sur la surface du sol par le changement brusque de la configuration du damier qui y est peint : il n'aurait pas dû savoir faire ce qu'on ne lui avait pas appris !

L'invalidation d'un certain nombre de croyances participant d'une idéologie générale ne suffit pas à nous en indiquer la disparition. Je soulignerai davantage un certain nombre d'indices d'inégale importance qui me semblent marquer la fin d'une hégémonie presque sans partage.

Est-ce la nouveauté des éditions Odile Jacob ou seulement la personnalité de leur fondatrice qui leur a permis de s'ouvrir très largement à un mouvement informel de remise en cause de l'hégémonie de la théorie de la coupure culture/nature ? Toujours est-il qu'on y trouve toute une série d'ouvrages qui vont dans ce sens : la jaquette de *Naître humain* de Jacques Mehler et Emmanuel Dupoux ne mâche pas ses mots : « Sommes-nous tous différents ? Sommes-nous seulement le produit de notre histoire personnelle, de l'influence du milieu et de ce que nous apprenons ? Les sciences cognitives et la psychologie expérimentale moderne conduisent à réviser cette conception devenue dominante. » Un peu plus loin, l'attaque est encore plus directe : « Contre le relativisme contemporain, pour en finir avec l'«éloge des différences», [l'ouvrage] annonce une éthique renouvelée : celle de l'humanité » Comment ne pas lire une allusion au titre de l'ouvrage de Jacquard, *Éloge de la différence. La génétique et les hommes* <sup>3</sup> ?

Toujours aux éditions Odile Jacob, et plus récemment (avril

---

3. Cf. J. Mehler & E. Dupoux, *Naître humain*, Odile Jacob, 1990.



1993), Pierre Jaisson a publié *La Fourmi et le Sociobiologiste*. En dehors du « Que sais-je ? » de Michel Veuille<sup>4</sup>, qui n'était qu'une présentation de l'état de la question, ouverte à l'excès aux critiques de la sociobiologie (Veuille le regrette lui-même), c'est le premier ouvrage de sociobiologie écrit directement par un spécialiste francophone. Sa publication est d'autant plus significative que, critiquer la sociobiologie, ne serait-ce que d'un coup de griffe au passage, était devenu un rituel auquel Changeux lui-même avait cédé dans *Matière à pensée*.

À titre plus personnel, j'ajouterai que, depuis peu, je rencontre à l'occasion de réunions interdisciplinaires des sociologues qui, malgré leur hostilité *a priori* à l'égard de la sociobiologie, déclarent ne plus supporter le tabou de principe qui la frappe.

C'est en fait une forme d'argumentation qui est en train de s'éteindre : si l'on voulait être tenu pour libéral (au sens américain du terme) ou humaniste ou, plus modestement, simplement non raciste, il était de bon ton de mêler indissociablement ses convictions politiques à la défiance à l'égard de la biologie. Encore une fois, la vitesse des changements peut surprendre. Qui ne serait choqué aujourd'hui par la caricature qui orne la couverture de l'ouvrage de Pierre Thuillier, *Les Biologistes vont-ils prendre le pouvoir ? La sociobiologie en question*<sup>5</sup> ? On y voit un biologiste dans une ridicule pose de suffisance impériale fouler aux pieds ni plus ni moins que Homère, Kant, Freud, Durkheim, Goethe, Descartes, La Bible, Le Coran ainsi que deux ouvrages anonymes d'économie et d'histoire.

Cette caricature correspond pourtant bien au style de critiques en forme de jérémiade de Thuillier : « Être humaniste, cela signifie qu'on croit que la lecture d'Homère, de Tacite, de Rabelais, de Montaigne, de Cervantès, de Molière, de Swift, de Diderot, de Goethe, de Balzac, de Zola, de Proust, ou de Joyce peut apporter quelque chose. Hélas, il faut déchanter. Ces auteurs ne connaissaient pas la sociobiologie ; et cela ne pardonne pas<sup>22</sup>. » Cela vaut la peine d'aller consulter cette note 22 et, de là, le texte original de Wilson,

4. Michel Veuille, *La Sociobiologie*, « Que sais-je ? », PUF, 1986.

5. Pierre Thuillier, *Les Biologistes vont-ils prendre le pouvoir ? La sociobiologie en question*, Complexe, 1981.

pour se convaincre que le « et cela ne pardonne pas » n'était que dans la tête de Thuillier. En effet, Wilson se contente d'expliquer que art et sciences n'ont pas les mêmes visées (ce qu'on peut lui concéder sans trahir aucun humanisme) et que si la science « peut espérer expliquer les artistes, le génie artistique et même l'art », elle ne saurait s'y substituer.

Concernant Changeux lui-même, quiconque aura pris connaissance de ses références philosophiques, littéraires et artistiques se gardera bien de pratiquer à son égard des amalgames qui associeraient l'accusation de mépriser la culture classique à celle de vouloir construire ou légitimer un ordre social sous le pouvoir des biologistes.

Pour toutes ces raisons, la publication des *Fondements naturels de l'éthique* me semble devoir ouvrir une période où la question de l'articulation entre sciences biologiques et sciences sociales devra enfin être prise au sérieux par les spécialistes de ces dernières : ni balayée dédaigneusement ou repoussée avec en toile de fond la hantise de l'idéologie nazie, ni simplement reléguée aux questions techniques marginales que posent les problèmes écologiques ou les développements de la médecine et de la biologie moléculaire.

### Le débat en question

Le principal reproche que l'on puisse faire à tous ceux qui ont dogmatiquement imposé la domination de la théorie de l'indépendance de l'esprit, ou de la coupure nature/culture, c'est d'avoir interdit un réel progrès des débats sur des questions difficiles. La somme d'arguments légers, déplacés ou mal fondés qui ont alimenté les critiques du « biologisme » en général et de la sociobiologie en particulier a quelque chose de profondément affligeant. Plusieurs des fondateurs de la revue *AGONE* se souviennent certainement encore très bien de l'étonnante diatribe contre la sociobiologie prononcée par Isabelle Stengers au cours d'une conférence donnée à Marseille aux séminaires d'épistémologie des sciences du comportement. Elle fut vivement critiquée sur les terrains spécifiquement épistémologiques et philosophiques par Olivier Salazar-Ferrer, et, côté biologie, par moi-même. Dans le texte publié par la suite, ne reste de cette

diatribe que quelques phrases pouvant donner l'illusion d'une pensée forte et définitive <sup>6</sup>.

La résistance à l'argumentation témoigne d'un statut de « croyance » : tous les arguments sont bons pour l'étayer ; aucun ne résiste-t-il à la critique ? Peu importe ! La croyance est maintenue sans plus d'argument : elle n'en prend qu'une forme plus sentencieuse.

L'énoncé d'un certain nombre de ces sentences est intéressant à examiner de près car, au-delà de leur caractère d'irréfutabilité immédiate, il témoigne en règle générale d'une structure idéologique — ou si l'on préfère d'une théorie générale sous-jacente — que l'énonciateur n'imagine pas pouvoir donner prise à discussion.

Ainsi entend-on souvent l'argument : « La définition du crime est une définition sociale » (ce que je ne contesterai pas), pour écarter l'hypothèse que des facteurs génétiques puissent prédisposer au crime. Mais l'argument ne vaut que si l'on part du postulat que le social n'a rien à voir avec le biologique... postulat qui est précisément mis en question par l'hypothèse !

L'expérience montre que, faute d'une culture commune suffisante, la discussion s'arrête alors presque automatiquement, surtout si celui qui postule un déterminisme exclusivement social déduit de ce postulat que son interlocuteur ne peut être qu'un réactionnaire qui doit mijoter quelque chose comme l'élimination préventive des assassins potentiels.

On ne se persuadera jamais trop que le débat sur l'articulation entre le biologique et le social, ou entre le biologique et le psychique, est un débat difficile, et je ne voudrais pas trop céder à l'attrait d'un certain triomphalisme du biologiste qui n'aurait qu'à se féliciter de la fin d'une période où être « de gauche » et défendre l'approche sociobiologique apparaissait à la plupart de mes amis comme contradictoire : la fin de cette époque marque simplement l'ouverture d'un espace de discussion et de réflexion.

S'il pouvait être facile de trancher entre les « matérialistes » et les tenants « idéalistes » d'un « Esprit » se mouvant dans un monde

---

6. Cf. « Le comportement et la question de la complexité », in *Le Tout de la partie*, Publications de l'Université de Provence, 1988.

ne devant rien à la matière biologique du corps (à la rigueur seulement d'y être attaché), il y a longtemps que les débats auraient vu le triomphe de l'une ou l'autre thèse. Or, deux des aspects les plus fascinants du débat résident dans sa durée et dans les renversements qu'il connaît ; la proximité intellectuelle et la sympathie que je ressens à l'égard des matérialistes de l'Antiquité s'allient à celles que j'éprouve pour Darwin ou pour ceux des marxistes qui ont su ne pas fossiliser la pensée de Marx ; elles s'opposent en miroir aux réticences que j'ai à l'égard de Platon, dont l'idéalisme m'apparaît indissociable de son élitisme social, et au dégoût — intellectuel et politique — que m'inspirent les idéalistes modernes. Ainsi, j'ai le sentiment que c'est une même opposition qui perdure depuis plus de deux mille ans. Mais, d'un autre côté, je suis fasciné par la vitesse avec laquelle une position de matérialisme déclaré peut se retourner en idéalisme de fait, plus souvent sans doute que le retournement inverse — comme s'il existait une tentation permanente de l'idéalisme. Un corrélat politique de ces retournements a été illustré au-delà de toute crainte par le naufrage politique et social du communisme. C'est sans doute aussi ce naufrage qui permet l'ouverture de cet espace d'indétermination de la pensée qui devrait en permettre le renouveau ; le champ théorique des sciences humaines avait en effet été étouffé par l'alliance de fait de l'idéalisme classique avec l'idéalisme stalinien : j'appelle ainsi la doctrine qui, prétextant de l'influence des conditions socio-économiques et en appelant aux potentialités indéfinies d'éducation de l'esprit humain, a théorisé l'impossibilité de déterminismes biologiques en ce domaine.

### Vers une rationalisation de l'éthique ?

Ce n'est pas dans les *Fondements naturels de l'éthique*, où il ne donne qu'une courte préface, mais dans *Matière à pensée* que l'on trouvera un exposé cohérent et approfondi des positions de Changeux. La dernière partie de cet ouvrage n'a gardé que pour le principe la forme d'un dialogue entre le mathématicien Alain Connes et Jean-Pierre Changeux ; elle n'est qu'exposé monolithique de ce dernier, suivi d'une brève réponse de son interlocuteur. Cette dernière partie

a pour titre « Questions d'éthique », et il me semble symptomatique encore du tournant en cours qu'elle n'ait guère suscité d'écho, il y a quelques années à peine. Les deux coupures de presse d'époque que j'ai retrouvées ne commentent l'ouvrage que sous l'angle de la relation entre mathématiques et neurobiologie: « Voyage dans la tête d'un mathématicien » et « Le cerveau d'un mathématicien », tels sont leurs titres.

Reprenant le fil du dialogue relatif à la nature des mathématiques après avoir rappelé les principaux points de vue sur la nature de l'éthique, Changeux s'efforce de convaincre son interlocuteur de l'existence de « prédispositions neurales à l'éthique ». De là, affirme-t-il, « ce qu'il y a d'universel dans l'éthique qui peut conduire à la définition des droits de l'espèce humaine, il faut en chercher l'origine dans l'expression du patrimoine génétique commun à l'humanité ».

Mettant en garde contre les simplifications abusives que proposerait la sociobiologie, il développe ensuite une argumentation typiquement darwinienne (c'est-à-dire ne se distinguant guère de l'argumentation sociobiologique) selon laquelle la fonction de la morale serait en définitive, supprimant une série de processus intermédiaires de raisonnement, d'offrir des « condensés de rationalité », réponses toutes faites à des conduites à venir. La rationalité consisterait donc ici à adopter des conduites qui facilitent la survie de l'espèce.

Changeux esquisse ensuite le programme d'une morale « naturelle, rationnelle, révisable » : « Une fois reconnues, d'une part, l'idée de bases neurocognitives à l'éthique et de leur universalité pour l'espèce, et, d'autre part, l'existence incontestable d'une relativité de la morale d'une culture à l'autre, se pose la question des principes qui, dans la pratique, serviront à l'élaboration des règles morales. Concrètement, sur quelles bases distinguer le bien du mal ? »

À cette question, il ne répondra, volontairement, pas de façon précise. Inquiet face au risque de résurrection d'autoritarismes moraux, il penche vers la méthode de Rawls, qui préconise de laisser les jugements se développer et se soumettre à la pression des critiques et des justifications. Il en résulterait une éthique ouverte, fondée sur la critique et la révision incessante des normes morales. Dans ce processus de révision permanente — qui n'est pas sans évoquer,

bien que de façon lointaine, l'évolution adaptatrice darwinienne — la raison aiderait à sélectionner les jugements qui favoriseraient, au moins localement, l'entraide au détriment des luttes individuelles ou collectives.

Changeux reste cependant sceptique vis-à-vis de la possibilité que la critique des croyances et des idéologies, l'élargissement de la sympathie et le droit à l'imagination pourraient suffire à édifier une éthique débarrassée de toute irrationalité ; en effet, explique-t-il, aux croyances se trouvent souvent associés des états émotionnels qui relient entre eux les membres du groupe social...

Toujours à pourchasser l'autoritarisme lié à l'irrationnel des croyances, Changeux évoque enfin la possibilité que, de même que les mathématiques peuvent développer un plaisir concurrentiel de celui que procurent les croyances, l'esthétique pourrait également jouer, en lieu et place des religions, ce rôle de puissance unificatrice au sein de l'humanité.

Malgré le scepticisme réaliste qu'affiche Changeux à l'égard de sa faisabilité, il reste que son projet est celui d'une rationalisation de l'éthique parallèle à celle qui est la condition *sine qua non* des mathématiques, pour ne pas dire leur raison d'être. Du moins est-ce bien ainsi que Connes l'a entendu, et, malgré leur caractère disparate, les exposés des divers auteurs des *Fondements* apparaissent pour une large part comme structurés en un débat sur la validité de ce projet.

### Ordre des faits, ordre des valeurs

Le projet de Changeux repose en fait sur une double démarche : tout d'abord, mettre en évidence des principes éthiques supposés exister, être communs à l'ensemble de l'humanité et pouvoir être expliqués par la logique de l'évolution ; ensuite, construire une éthique rationnelle à partir de ces principes.

Les critiques les plus radicales du projet anticipent sur l'hypothétique réalisation de la première partie du programme pour dénoncer par avance la confusion logique qu'il y aurait à fonder une éthique (seconde partie du programme) sur les connaissances qu'aurait

apportées la première partie. On peut les résumer comme une dénonciation de la tentation de *naturalisation de l'éthique*.

Dans une section de son introduction intitulée « Faits et valeurs » M. Kirsch traduit par « paralogisme naturaliste » cette erreur que Moore a dénoncée sous l'expression de *naturalistic fallacy*, et qui consiste à dériver ce qui est bon de ce qui est. Cela revient à dire qu'il existe un ordre de la connaissance (les faits) distinct d'un ordre des valeurs. À peine cette distinction est-elle faite qu'on se prend à se demander pourquoi elle a été oubliée (car elle n'est pas neuve !). Pourtant le fait est là : la permanence ou la résurrection de la tentation de fonder l'éthique en nature se manifeste quotidiennement. Elle est au cœur de la pensée religieuse qui emploie comme synonymes les expressions « Loi divine » et « Loi naturelle ». On la retrouve jusque chez ceux qui professent l'indépendance de l'ordre social proprement humain à l'égard de ses racines biologiques, lorsqu'ils combattent leurs adversaires en cherchant l'invalidation des faits plutôt que de simplement rappeler la distinction entre l'ordre des faits et celui des valeurs.

### L'argumentation en mathématiques et en éthique

Je compléterai cette distinction en mettant à part l'ordre de la logique. Si l'on veut analyser et critiquer de plus près le parallèle esquissé par Changeux dans son dialogue avec Connes entre le domaine des mathématiques et celui de l'éthique, il me semble en effet nécessaire de s'interroger sur la façon dont les choses s'imposent dans le domaine des valeurs et dans celui de la logique. Je ne reviendrai pas ici sur le long débat entre Changeux et Connes sur le statut de la découverte en mathématiques, pour simplement souligner qu'en mathématiques la logique s'impose d'elle-même. Peu importe ici de savoir si la logique est bien une « logique des neurones ». L'important me semble de bien réaliser comment les progrès des mathématiques ont consisté à dégager un petit nombre de principes de raisonnements valides à partir d'un ensemble très confus de règles de langage et de représentations plus ou moins implicites de règles d'inférence. Ces règles, sur lesquelles les mathématiciens

s'expriment d'ailleurs assez peu, sont ensuite utilisées pour la découverte, ou la construction (peu importe ici encore), mathématique.

Mais, tandis que l'énoncé d'un problème de mathématiques correspond à un « point zéro » dans le processus d'argumentation, il n'existe rien de semblable dans le domaine de l'éthique. Par point zéro, j'entends le fait qu'au seul prix d'un travail d'apprentissage préalable, deux quelconques êtres humains sont placés dans la même situation relativement à un problème de mathématiques. Quelle que soit la difficulté qu'elles trouvent à résoudre le problème, l'agrément sur la solution échappe totalement à leur personnalité. Les psychologues savent bien que la vitesse avec laquelle un mathématicien pourra en convaincre un autre dépend de leurs relations propres, mais le résultat échappe à cette relation duale. L'effort des mathématiques a ainsi consisté à évacuer simultanément toute subjectivité et toute relation à l'autre.

La situation se présente bien différemment dans le domaine de l'éthique. Par définition, l'éthique concerne le comportement d'une personne, ou d'un groupe, vis-à-vis d'une autre personne, ou d'un autre groupe. Il est absurde d'imaginer que sa conduite propre puisse ne pas dépendre de sa propre histoire et de la représentation que l'on a de l'histoire de l'autre. L'appel à l'abstraction d'une relation dépersonnalisée est vaine, par principe. Quelle conduite convient-il d'adopter pour un citoyen français à l'égard du problème de l'aide à telle ancienne colonie ? Il apparaît aussitôt qu'aucune règle ne saurait permettre de « mettre les choses à plat » dans un dialogue. D'où naît la situation présente ? Quelles composantes faut-il prendre en considération ? On voit que l'éthique est prise nécessairement dans l'histoire, et la différence par rapport à la situation des mathématiques s'éclaire alors un peu plus : tandis qu'en mathématiques, l'énoncé du problème peut être complet, tandis que l'on peut remonter sans faille aux sources de la démonstration, dans le domaine de l'éthique, il n'y a aucun moyen d'échapper à une forme d'incomplétude, qui n'a rien à voir avec celle des mathématiques, que l'on peut au moins pointer. C'est l'impossibilité à tout dire d'un récit. Le discours de l'histoire est incomplet non pas faute de pouvoir se clore sur lui-même, mais parce qu'il est ouvert de tous côtés au non-dit : il opère à partir de choix, mais ces choix ne disent que ce qu'ils disent et



ne laissent pas forcément transparaître grand-chose de ce qui n'est pas choisi. L'argumentation en éthique se fonde bien dans le langage, mais elle entretient avec le langage une relation autre qu'en mathématiques. Tandis qu'en mathématiques un argument qui s'adresserait à l'autre en tant que personne correspondrait à une faute de principe, en éthique c'est à l'inverse une illusion de croire que l'argumentation puisse exclure l'adresse à l'autre. Malgré le paradoxe apparent, en éthique, la nécessité de l'adresse à l'autre en tant que personne découle de ce que jamais tout peut lui être dit.

Ainsi, l'argumentation en éthique passe-t-elle par le langage, mais s'en échappe-t-elle aussi, nécessairement, et c'est également pourquoi le statut de la vérité ne peut être le même dans les trois ordres de la logique, des faits et des valeurs.

### Du statut de la vérité

Un peu de la même façon qu'il existe une aspiration permanente à fonder l'éthique en nature, on rencontre l'invitation à faire de la recherche de la vérité le but suprême de l'éthique. C'est sans doute Monod qui, dans *Le Hasard et la Nécessité*, a donné le plus d'éclat à cette thèse. Mais la formule lapidaire de François Jacob, selon laquelle « l'homme est programmé pour apprendre », n'en est pas très éloignée. Et Changeux se réclame aussi de Monod, même s'il développe peut-être davantage le thème de la solidarité entre les humains.

Rien ne traduit mieux la confusion fréquente entre le Vrai et le Bien que la fréquence avec laquelle le fameux arbre de la connaissance du bien et du mal est cité comme tout simplement l'arbre de la connaissance. La mystique religieuse appelle à cette confusion à travers des expressions comme « maître de vérité ».

Il est pourtant peut-être plus difficile d'explicitier les liens profonds qui appellent à ces confusions entre le Vrai et le Bien (et également le Beau) que de préciser les différences. Mais un travail préalable de clarification sémantique et épistémologique s'impose.

Je dirai qu'en mathématiques le concept de vérité n'a pas sa place, mais seulement celui de faute ou d'erreur — au sens où dans un texte on peut commettre une erreur typographique. Écrire que

deux plus deux font cinq n'est pas un mensonge mais une faute d'écriture ou de calcul facilement évitée par un système quelconque de calcul automatique, et il en va virtuellement de même avec des propositions plus complexes.

Dans les sciences de la nature, par contre, le concept de proposition vraie ou fausse a sa place, même s'il n'est pas très facile de définir le vrai ; l'argumentation y repose toujours, d'une façon ou d'une autre, sur l'expérimentation ; la véracité ou la fausseté d'une proposition seront affirmées par la confrontation entre le contenu descriptif d'une proposition et un « état du monde ». Cette confrontation est virtuellement également accessible à tous.

En éthique, le concept de vérité ne prend sens que dans le cadre d'un dialogue où chaque proposition a une direction bien précise : de l'un, vers l'autre. Dans ce cadre, une assertion vraie n'est qu'un rappel d'une donnée sur le monde des faits : elle est dépourvue de toute charge en termes de valeurs. Seule l'assertion, qu'il convient alors de dire mensongère plutôt que fausse, entre de plain-pied dans l'ordre des valeurs : le mensonge est toujours dirigé vers la manipulation de l'autre. On a fait remarquer que, réciproquement, le crime suppose toujours le mensonge, au moins virtuellement, car seul il permet en cas de soupçon d'échapper à la logique de la condamnation.

Le rapport de la vérité et du mensonge au Bien et au Mal n'est donc absolument pas un rapport de symétrie : le travail scientifique de découverte (ou création) de vérités nouvelles dans l'ordre des faits est, ou devrait être étranger à l'ordre des valeurs. Et réciproquement, c'est par un travail d'analyse du langage que l'on démasquera au travers des fautes de logique, ou du bon usage des termes, les travestissements du langage scientifique qui le dévoient en une apologie d'un système de valeurs inavouable, c'est-à-dire en un discours mensonger.

### Les limites de l'argumentation en éthique

Si, en éthique, tout dialogue est par nature incomplet : où s'arrête l'argumentation, comment s'étaient les convictions ? Sans toutefois s'y attacher directement, c'est sans doute à répondre à cette question

que la démarche des *Fondements naturels de l'éthique* nous aide le mieux. L'idée qui s'en dégage, familière à ceux qui connaissent la sociobiologie, est celle d'une coordination entre des émotions face à certaines situations, et la référence que le langage permet à ces situations. C'est Allan Gibbard qui exprime l'hypothèse avec le plus de netteté tout en regrettant son imprécision : « Je suis convaincu, d'une part, qu'il y a chez les êtres humains des mécanismes psychiques perfectionnés, codés génétiquement, qui produisent des interactions importantes entre le langage, les sentiments et l'action. Mais d'autre part, je ne peux me prévaloir de bonnes hypothèses sur la nature de ces mécanismes. »

L'énoncé de normes éthiques s'articulerait sur la prédisposition à certaines émotions pour en canaliser les conséquences, les renforcer ou les contrarier. Gibbard évoque le sentiment de honte : « Quand nous disons qu'un acte est honteux, nous voulons dire de façon toute directe qu'il justifie le sentiment de honte chez son auteur. » Poursuivant la logique implicite de cette citation, je dirai que c'est la spontanéité de la honte qui est en cause ; si nous rappelons quelqu'un à l'ordre en lui disant : « Ce que tu fais là est honteux », nous présupposons qu'il devrait spontanément avoir honte d'un acte qui appartient à une classe d'actes manifestement honteux ; nous présupposons de plus que si cette honte spontanée n'est pas manifeste ou pas assez dissuasive, le rappel contenu dans l'interpellation augmentera la honte latente. La sociobiologie, sur cet exemple, devrait aller jusqu'à postuler que, même s'il y a un apprentissage de la honte, un étouffement ou une exacerbation possible par le langage, il y aurait une prédisposition à manifester de la honte plus facilement dans certaines situations que dans d'autres.

Tout l'intérêt d'une étude des « fondements naturels de l'éthique » réside dans la possibilité de démontrer l'existence de telles prédispositions.

Bernard Brun

## Sur *Le Point de vue de nulle part*, de Thomas Nagel

Traduit de l'anglais par Sonia Kronlund, L'Éclat, 1993

Lorsque la peur de favoriser les desseins des hommes de pouvoir est poussée jusqu'au refus systématique de parler et d'entendre parler d'une quelconque forme de vérité ou de rationalité et d'afficher une quelconque prétention à l'objectivité, les hommes de pouvoir ont justement d'excellentes raisons d'être optimistes.

JACQUES BOUVERESSE

Au travers d'un seul problème : comment combiner notre insatiable appétit d'objectivité avec l'irréductibilité de notre subjectivité, Thomas Nagel se propose de nous faire revisiter la question de la nature de l'esprit, celle de la possibilité de la connaissance, de la liberté et du progrès moral, celle enfin du sens de la vie. Mais dans ces pages, ni dieu ni mystère, aucun mot-à-rallonges-emboîtées et pas d'élégant néologisme ; la modeste trousse du travailleur du concept ne contient (presque) que deux outils : objectivité et réalisme. Et dans sa stylistique, aucune emphase poétique ; plutôt l'impression d'entrer dans une conversation en cours. Aussi l'ensemble ne fait-il pas

système, mais seulement méthode, c'est-à-dire façon de poser des questions, de tenter d'y répondre — encore que, en matière de réponse, Nagel propose le plus souvent la patience, quand il ne rabat pas nos prétentions vers de plus humaines mesures.

Précisément, le point de vue de nulle part est le seul point de vue que peut prendre celui qui veut connaître quelque chose du monde et de lui-même, en même temps qu'il veut savoir ce qu'il veut, et que se réalise sa volonté en accord avec les revendications d'autrui. Une épistémologie, donc, et une morale, fondées sur la recherche de l'objectivité, c'est-à-dire le détachement de notre point de vue initial, de notre perspective subjective et individuelle. Un programme que Nagel juge « indispensable pour progresser dans notre compréhension du monde et de nous-mêmes, pour accroître notre liberté de pensée et d'action, et pour devenir meilleurs » (p. 11). Mais un programme qui n'est pas absent de conflits — le plus souvent aussi insolubles qu'inévitables. Conflits chaque fois issus de la nécessité de combiner le point de vue extérieur et le point de vue intérieur. Car si la perte de notre point de vue constitue tout simplement la perte de cette subjectivité de la conscience, sans laquelle il n'est pas plus possible de savoir quelque chose du monde que de juger des actions d'autrui, l'abandon du point de vue objectif nous interdit de produire une connaissance qui ne soit pas de nous seuls en même temps qu'elle nous prive de trouver des raisons à l'action qui ne soient pas que nos raisons.

Mais avant d'aller plus avant dans l'exploration de ce programme aussi ambitieux que difficile, commençons par le monde selon Nagel, et la place de l'homme dans ce monde. « Notre saisie du monde est limitée non seulement dans ce que nous pouvons savoir, mais aussi dans ce que nous pouvons concevoir. En un sens très fort, le monde s'étend au-delà de la portée de nos esprits » (p. 109). Un réalisme radical, donc, qui ne s'oppose pas seulement à la prétentieuse réduction idéaliste du monde à l'idée que nous pouvons nous en faire, mais redonne à l'idée d'objectivité sa place : ce que nous pouvons connaître, nous

avons des chances de le connaître vraiment pour ce qu'il est, mais « il se peut que [le monde] nous soit en partie ou grandement incompréhensible, non pas simplement parce que nous manquons de temps ou de capacités techniques [...] mais en raison de notre nature » (p. 131).

Une fois ce monde-là posé, sa compréhension, si elle est possible, le sera de manière objective, c'est-à-dire « compréhensible à partir d'un point de vue indépendant de la constitution de tel ou tel être sensible » (p. 19). Mais comment un être sensible particulier peut-il se détacher de son point de vue ? Tout d'abord, répond Nagel, parce que « notre objectivité est simplement un développement de notre humanité » (p. 264), et qu'« il est naturel de rechercher une compréhension générale de la réalité, y compris de nous-mêmes, qui ne dépende pas du fait que nous sommes nous-mêmes » (p. 33). Un projet qui, pour être naturel, n'en pose pas moins le difficile problème de la réintégration du point de vue du moi objectif dans le moi subjectif, « la réconciliation de ces deux aspects de nous-mêmes [étant la] tâche philosophique primordiale de la vie de l'homme » (p. 81).

Définitif, à sa façon, sur la question du libre arbitre : « Rien de ce qui peut s'approcher de la vérité n'a encore été dit sur le sujet » (p. 165), Nagel propose par contre d'étendre le réalisme et l'objectivité à l'éthique : « En physique, on fait des inférences en partant des apparences factuelles pour arriver à leur explication la plus plausible au sein d'une théorie de la façon dont est le monde. En éthique, on fait des inférences en partant des apparences de valeurs pour arriver à leur explication la plus plausible au sein d'une théorie de ce que nous avons des raisons de faire ou de vouloir » (p. 175). Ainsi, de la même façon qu'en épistémologie, Nagel s'oppose à l'empirisme et à l'idéalisme, il défend un réalisme moral et la possibilité d'une morale rationnelle à la fois contre le relativisme et contre l'utilitarisme — refusant chaque fois les conséquences d'un réductionnisme psychologique.

Ce parallèle entre éthique et épistémologie est d'ailleurs une constante de l'argumentaire qu'utilise Nagel ; son unité étant la recherche d'une objectivité qui ne sacrifie pas, en épistémologie, la subjectivité de la conscience, et, en éthique, les motivations personnelles. D'un côté, les possibilités qui définissent les conditions subjectives de notre existence contingente dans ce monde dépendent d'une explication objective et d'une réalité extérieure, et, de l'autre, nous devons considérer nos actions, nos intentions et nos désirs comme résultant de motivations raisonnées tenant compte du monde tel qu'il est : que nos raisons soient bonnes ou mauvaises, elles sont des raisons et, en tant que telles, susceptibles d'être discutées. Aussi les valeurs doivent-elles être objectives en tant que telles. Et non pas objectives en tant qu'entités, précise Nagel, mais réelles au sens où « il se peut que nos affirmations sur la valeur et sur ce que les gens ont des raisons de faire soient vraies ou fausses indépendamment de nos croyances et de nos inclinations » (p. 173). Et le fait que nos valeurs soit inculquées de manière sociale et qu'elles varient d'une culture à l'autre « est une raison peu significative pour conclure que les valeurs n'ont aucune réalité objective. [...] D'autres domaines de la connaissance nous sont enseignés par la pression sociale, nous croyons à de nombreuses vérités [...] sans aucune raison rationnelle de le faire, et il existe un vaste désaccord sur des faits sociaux et scientifiques, en particulier lorsqu'ils mettent en jeu des intérêts puissants » (p. 177).

Parmi toutes les questions qu'aborde Nagel et que je ne traiterai pas ici <sup>1</sup>, je m'arrêterai sur le conflit entre le point de vue interne et le point de vue détaché quand il s'agit de donner un sens à la vie, à notre vie. La forme qu'en donne

---

1. Parmi celles-ci, outre plusieurs débats sur des points précis de la théorie morale, dont celui de la possibilité de combiner les exigences de la vie bonne et de la vie morale, la plus importante est sans doute celle de la nature de l'esprit et sa relation au corps.

Nagel est la suivante : « Lorsque je trouve ma vie objectivement insignifiante, je suis cependant capable de me dégager de l'implication sans réserves que j'ai à son égard — à l'égard de mes aspirations et de mes ambitions [...] Le sentiment de l'absurde est le résultat de cette juxtaposition » (p. 261). Phénomène identique à celui qui, en épistémologie, est à l'origine du scepticisme, Nagel ne l'évacue pas comme artificiel : « De même que nous ne pouvons pas échapper au scepticisme en niant les prétentions de nos croyances à propos du monde et en les interprétant comme entièrement relatives à un point de vue subjectif ou personnel, de même nous ne pouvons nous soustraire à l'emprise du détachement objectif en niant les prétentions objectives des buts dominants notre vie » (p. 261).

Après avoir refusé plusieurs types de solutions à ce conflit, Nagel propose la moralité en tant que « forme de réengagement objectif [permettant] l'affirmation objective de valeurs subjectives dans la mesure où cette assertion est compatible avec les revendications correspondantes d'autrui » (p. 265). L'effet d'intégration de ce point de vue devant être une forme d'humilité « qui se situe entre le détachement nihiliste et la suffisance aveugle » (p. 266). Curieusement, d'autant plus qu'il n'évoque le sujet qu'une ou deux fois, c'est dans le domaine esthétique que Nagel (qui doute du succès rapide de sa solution) trouve la réalisation de l'harmonie : « [Dans] l'expérience de la grande beauté [...] l'objet nous implique immédiatement et totalement d'une façon qui rend les distinctions entre points de vue non pertinentes » (p. 266).

En dépit de toutes les limitations que Nagel s'applique à mettre à jour (mais aussi parfois en vertu de celles-ci), je qualifierai volontiers son attitude générale d'« optimisme lucide », dont voici peut-être la forme la plus ramassée : « L'idée de la possibilité de progrès moral est une condition essentielle au progrès moral. Car celui-ci n'est pas inéluctable » (p. 223). Et tout son argumentaire ne semble d'ailleurs soutenir que la possibilité effective d'un progrès moral compte tenu de ce que sont l'homme et le monde où il vit. « Je présume que si



nous essayons de développer un système de raisons qui harmonise des revendications personnelles et impersonnelles, alors, même si nous reconnaissons que chacun de nous doit vivre en partie de son propre point de vue, nous développerons une tendance en faveur de la modification des composants personnels. Lorsqu'on reconnaît les revendications de l'objectivité, elles peuvent en venir à former une partie de plus en plus importante de la conception que chaque individu a de lui-même et elles finissent par influencer le domaine des ambitions et des buts personnels, ainsi que les idées de ces relations particulières avec les autres et les revendications qu'elles justifient. Je ne crois pas qu'il soit utopique d'espérer un développement graduel d'une plus grande universalité du respect moral, d'une intériorisation de l'objectivité morale, analogue à l'intériorisation graduelle du progrès scientifique, qui semble être une caractéristique de la culture moderne » (p. 224).

Thierry Discepolo

Ouvrages de Thomas Nagel traduits en français :

*Questions mortelles*, Presses universitaires de France, 1983.

*Égalité et partialité*, Presses universitaires de France, 1993.

*Qu'est-ce que tout cela veut dire ?* L'Éclat, 1993.

**CORRESPONDANCE AVEC UN ÉDITEUR**

L'I.S. à Monsieur Claude Gallimard  
5, rue Sébastien Bottin, Paris 7<sup>e</sup>

Paris, le 16 janvier 1969.

Monsieur,

Nous apprenons que la semaine dernière, chez un certain Sergio Veneziani, un dénommé Antoine Gallimard a parlé à plusieurs personnes, qui nous en ont informé, des situationnistes et de leurs rapports avec la Maison Gallimard. Ce con a dit que « les situationnistes » avait fait plusieurs offres de service, entre autres à propos d'une collection qu'il avait d'ailleurs fallu « refuser » ; et que pourtant les situationnistes, en corps, étaient « les employés » de la Maison Gallimard, ou sur le point de la devenir tous.

Cette raclure de bidet s'illusionne visiblement, mais ne peut cependant colporter de telles espérances que parce que vous les lui avez confiées.

Fils raté de votre père, vous ne serez pas surpris de trouver dans la génération suivante une débilité aggravée.

Le merdeux s'identifie naturellement, à son tour, à votre pauvre rôle parce que, comme vous, il espère hériter.

Cette vantardise est au-dessus de vos moyens.

Deux situationnistes, jusqu'à présent, avaient fait éditer un livre chez vous. Vous ne connaîtrez jamais plus de situationnistes et, des deux en question, vous n'aurez plus jamais un livre.

Tu es si bête et si malheureux qu'il est inutile d'ajouter rien de plus insultant.

Pour l'I.S. :

Guy Debord, Mustapha Khayati, René Riesel, René Viénet.

\*

Éditions Gallimard

Paris le 17 janvier 1969.  
Monsieur René Viénet  
(...)  
Paris 4<sup>e</sup>

Cher Monsieur,

Votre lettre nous a tous beaucoup amusés, et ce n'est pas inutile dans une époque qui se veut tristement sérieuse.

J'ai trouvé drôle que vous découvriez maintenant que je suis le fils de mon père ; quant à la question de savoir si mes parents m'ont raté ou réussi, je suis étonné que vous n'y ayez pas songé lorsque vous vous êtes uni par un accord avec moi pour la publication de vos livres.

Votre conception de l'hérédité m'a donné une idée (vous me direz que c'est étonnant), mais si mon fils est encore plus bête que moi et moi que mon père, votre grand-père avait sans doute du génie, vous ne m'en avez jamais parlé ?

Mais soyons sérieux une seconde ; je vous ai connu très sérieux dans le domaine de la recherche de l'information, en l'occurrence vous semblez vous en tenir à des délations de seconde main, tronquées et anonymes.

Puisque vous aimez vous amuser, ne croyez-vous pas que nous pourrions prendre un verre avec le dénommé Antoine Gallimard qui, tout débile qu'il est, ne manque pas d'humour et nous pourrions les uns et les autres nous insulter avec bonheur, car il n'est rien de fondé dans votre lettre qui puisse changer nos relations. Naturellement si vous pouvez amener vos amis à cette petite réunion qui me changerait un peu de la vie quotidienne, j'en serai enchanté.

Claude Gallimard.

\*

L'I.S. à Claude Gallimard

Paris, le 21 janvier 1969.

Tu as peu de raisons de trouver amusante notre lettre du 16 janvier. Tu as encore plus tort de croire que tu vas pouvoir arranger la chose, et même nous rencontrer autour d'un verre.

Nos témoins sont directs, sûrs, et bien connus de nous. On t'a dit que tu n'auras plus jamais un seul livre d'un situationniste. Voilà tout.

Tu l'as dans le cul. Oublie-nous.

Pour l'I.S. :

Christian Sébastiani, Raoul Vaneigem, René Viénet.

**Publication des œuvres de Guy Debord  
aux Éditions Gallimard :**

LA SOCIÉTÉ DU SPECTACLE, 1992.  
COMMENTAIRES SUR LA SOCIÉTÉ DU SPECTACLE suivi de  
PRÉFACE À LA QUATRIÈME ÉDITION ITALIENNE  
DE “ LA SOCIÉTÉ DU SPECTACLE ”, 1992.  
CONSIDÉRATIONS SUR L’ASSASSINAT DE GÉRARD LÉBOVICI, 1993.  
PANÉGYRIQUE, TOME I, 1993.  
“ CETTE MAUVAISE RÉPUTATION... ”, 1993.

(Les livres de Guy Debord sont publiés aux  
Éditions Gallimard par les bons soins de Jean-Jacques Pauvert.)