

Thomas De Koninck
philosophe, professeur titulaire, Faculté de philosophie, Université Laval

(2000)

La nouvelle ignorance *et le problème de la culture*

Un document produit en version numérique par Madame Guylaine Deschamps, bénévole.

Courriel: Paul Asselin paul.asselin.1@ulaval.ca

[Page web](#) de Mme Deschamps dans la section BÉNÉVOLES.

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Madame Guylaine Deschamps, bénévole, Québec, à partir du livre de :

Thomas De Koninck

La nouvelle ignorance et le problème de la culture.

Paris : Les Presses universitaires de France, 2000, 204 pp. Collection : Intervention philosophique.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 27 février 2013 de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : paul.asselin.1@ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 27 avril 2013 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



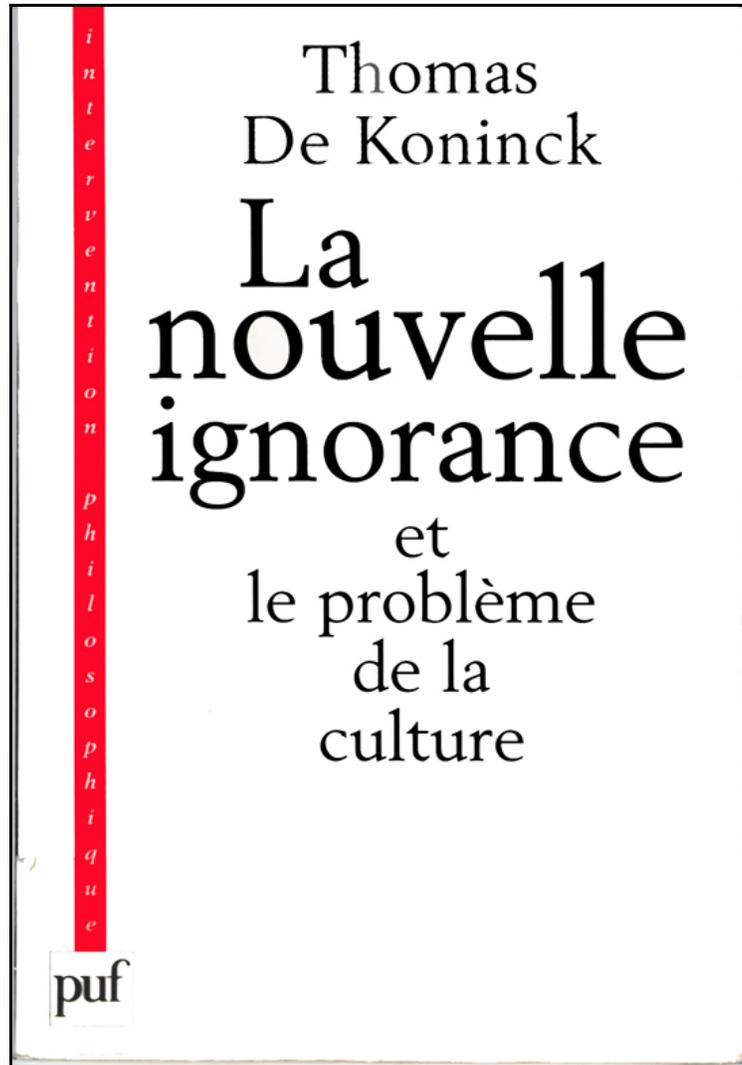
INTERVENTION PHILOSOPHIQUE

Collection dirigée par Yves Charles Zarka
Directeur de recherche au cnrs

Thomas De Koninck

philosophe, professeur titulaire, Faculté de philosophie, Université Laval

La nouvelle ignorance
et le problème de la culture.



Paris : Les Presses universitaires de France, 2000, 204 pp. Collection : Intervention philosophique.

ISBN 2 13 050563 5
Dépôt légal — 1^{re} édition : 2000, février
© Presses Universitaires de France, 2000
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

[203]

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Liminaire](#), [1]

Chapitre I. [Doubles ignorances](#) [11]

1. [Crises](#), [11]
2. [Autodestruction](#), [14]
3. [Vides](#), [16]
4. [Éducation et culture](#), [21]
5. [Éthique et culture](#), [30]

Chapitre II. [Sommeils, folies, morts](#) [35]

1. [Le sommeil, la folie et la mort](#), [35]
2. [Narcisse](#), [39]
3. [Fébrilité somnambulique et curiosité](#), [45]
4. [Le rêve et le réductionnisme](#), [48]
5. [Le kitsch totalitaire](#), [53]
6. [L'imagination et l'imaginaire](#), [64]
7. [Le ressentiment](#), [69]

Chapitre III. [La culture de l'esprit](#) [73]

1. [Les mots et les choses](#), [73]
2. [Travailler sur l'intelligence : l'utilité de la culture](#), [81]
3. [Les études, la recherche et l'université](#), [88]

Chapitre IV. [L'affectivité et les arts](#)

1. [L'éducation première](#), [107]
2. [L'affectivité](#), [114]
3. [Les arts](#), [118]

Chapitre V. [Exclusion et solidarité](#) [151]

1. [L'hospitalité](#), [153]
2. [La dignité du pauvre](#), [155]
3. [Notions fondamentales](#), [156]
4. [Justice et équité](#), [159]
5. [Le désir de reconnaissance](#), [164]
6. [Démocratie et amitié](#), [166]
7. [Les « situations-limites »](#), [169]

[Conclusion](#), [175]

Index des noms, [181]

Index des notions, [189]

À mes fils Marc, Yves et Paul

**La nouvelle ignorance
et le problème de la culture.**

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

La philosophie a-t-elle quelque chose à dire sur le monde contemporain ? Peut-elle intervenir dans des débats publics pour contribuer à éclaircir leurs enjeux et aider à mieux définir les conditions d'une réponse ? La collection « Intervention philosophique » a pour ambition de montrer que l'on peut répondre positivement à ces deux questions. Il n'y a pas de philosophie sans exercice de la raison. Mais outre ses usages spéculatif et pratique, la raison philosophique a également une fonction de critique publique. C'est cet effet public de la philosophie qu'il s'agit de restituer par la publication de textes prenant position sur des questions d'actualité.

On l'a marqué avec justesse, « nos gains inouïs de connaissance se paient en gains inouïs d'ignorance ». Pis encore, au cœur des fléaux les plus graves de nos sociétés – tels la violence, la pauvreté, l'autodestruction des jeunes – se découvre une nouvelle ignorance.

Les modes de pensée propres à chaque science ou secteur du savoir ne sont pas aptes à répondre aux questions complexes de l'expérience concrète. Plus indispensable que jamais est la philosophie, appelée à critiquer inlassablement les réductionnismes et les abstractions pour reconduire au concret, en particulier à la question du sens et à l'être le plus concret et le plus complexe qui soit en ce monde, l'être humain.

L'évolution des sociétés est déterminée par la culture avant tout, bien avant les modes de production ou les régimes politiques. Ne voit-on pas à quel point les nouveaux pouvoirs de communication restructurent tant l'action politique que le monde de l'économie et de la science ? C'est donc la culture qu'on doit mettre d'abord en examen et dont il faut considérer à neuf le sens. Rien n'est plus urgent ni plus vital.



Thomas De Koninck est professeur à l'Université Laval à Québec, et ancien doyen de la Faculté de philosophie. Son ouvrage *De la dignité humaine* (Presses Universitaires de France, 1995) a été couronné en 1996 par le prix La Bruyère de l'Académie française.

[1]

La nouvelle ignorance et le problème de la culture.

LIMINAIRE

[Retour à la table des matières](#)

Il existe en réalité deux formes d'ignorance qu'on pourrait qualifier de « nouvelle », mais qui sont diamétralement opposées. La première ouvre et libère, la seconde emprisonne et tue. La première, qu'il faut célébrer, se traduit par de nouvelles interrogations suscitées par de nouvelles découvertes. Elle est le moteur de toutes les avancées du savoir ¹. La seconde fait au contraire vivre dans l'illusion qu'on sait alors qu'on ne sait pas et s'apparente à ce que Platon appelait « la double ignorance ». Dénoncée et combattue jadis sous sa forme primitive par Socrate, elle est revenue aujourd'hui en force, à l'instar de ces anciennes maladies infectieuses dont les bactéries parviennent à s'adapter et à résister aux remèdes les plus puissants et dont on constate aujourd'hui les « grands retours ». C'est cette dernière qui est notre sujet et que nous appelons, pour faire court, la nouvelle ignorance.

¹ Cf. *Dictionnaire de l'ignorance*, dir. Michel Cazenave, Paris, Albin Michel, 1998 ; *Qu'est-ce qu'on ne sait pas ?*, textes établis et présentés par Ayyam Sureau, Paris, Gallimard/Unesco, 1995 ; Lewis Thomas, *Late Night Thoughts on Listening to Mahler's Ninth Symphony*, New York, The Viking Press, 1983.

Mais si elle a le caractère d'une résurgence, qu'a-t-elle à proprement parler de nouveau ?

Déjà on reconnaissait en la double ignorance la plus grave et la plus endémique d'entre les ignorances, la plus farouchement résistante, la « cause de tout ce qui se fait de mal [...]. Et plus les sujets en jeu sont importants, plus elle est malfaisante [2] et honteuse ». Car non seulement « tu ignores les choses les plus importantes », mais « tout en les ignorant, tu crois les savoir », disait Socrate à Alcibiade. Aussi, « tu cohabites, mon pauvre ami, avec la pire des ignorances ; c'est ton propre discours qui t'accuse, et toi-même. Et voilà pourquoi tu te jettes dans la politique avant d'avoir été éduqué ». Elle est « la cause de toutes les erreurs auxquelles notre pensée à tous est sujette », car elle définit l'*amathia* (la bêtise), l'*apaideusia* (l'inculture), de ces prisonniers qui, enchaînés depuis longtemps au fond d'une caverne, y sont devenus experts en ombres, et contents de l'être, à force de ne rien connaître d'autre².

Ce qui est nouveau ce sont les formes inédites, plus redoutables, qu'elle revêt aujourd'hui. Ce qui est nouveau c'est l'esprit d'abstraction, dont notre puissance technique décuple désormais l'influence. Ce qui est nouveau, c'est l'autodestruction universalisée de la culture, qui a pour corollaire la violence. Car l'alternative *logos/violence* est inéluctable. Il n'est pas d'autre voie que celles ou bien de la culture ou bien de la violence, les Grecs en ont fait la démonstration, l'expérience de millénaires le corrobore. Dans la mesure où le *logos* fait défaut, la violence croît. Le vide, l'ennui, l'indifférence à la vie, le fanatisme qu'entraîne la destruction de la culture, ont des conséquences incalculables. Le paradigme a été fourni par Auschwitz. Le Kosovo et les autres drames moins médiatisés mais tout aussi atroces de la fin du XXe siècle, seront à coup sûr suivis d'autres calamités humaines du même ordre, aussi sûrement que les tueries, les tortures et les génocides du Rwanda et de la Bosnie ont suivi ceux du Cambodge et les goulags soviétiques et chinois, même si les idéologies meurtrières ou les prétextes couvrant la haine peuvent parfois différer du tout au tout dans leurs formulations. La cause pro-

² Platon, *Alcibiade*, 118 a-b ; trad. Maurice Croiset, revu par Marie-Laurence Desclos, Paris, Belles Lettres, 1996 ; *Le Sophiste*, 229 c, trad. A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1925 ; cf. République, VII, 514 a - 517 a.

fonde de la culture de mort dans laquelle nous sommes est l'ignorance de l'humain et de sa [3] dignité. Tant qu'on n'en aura pas pris vivement conscience, les atrocités et les catastrophes humaines iront croissant. Tant que la cause durera, que la nouvelle ignorance, en somme, ira s'aggravant, ses effets se reproduiront et s'intensifieront.

« On n'aurait pas cru cela possible. » Tel est le témoignage que ressassent les médias à propos de la violence faite à des jeunes par d'autres jeunes dans les écoles. Rien de moins étonnant, à vrai dire. Le massacre de Littleton, au Colorado, récent au moment où nous écrivons ces lignes, sera vite oublié pour laisser la place à d'autres dans les médias, puis d'autres encore, au moment où on lira ces lignes. Il n'est nul besoin d'être prophète pour le savoir. Il suffit d'en considérer les causes, écrites en lettres massives sous nos yeux, dans notre culture.

En 1848, Charles Dickens écrivait : « On entend parler quelquefois d'une action pour dommages contre le médecin incompetent qui a déformé un membre cassé au lieu de le guérir. Mais que dire des centaines de milliers d'esprits qui ont été déformés à jamais par les ineptes insignifiants qui ont prétendu les former ! »³ Aujourd'hui l'insignifiance criminelle s'universalise et pénètre partout. Le principal obstacle aux « réformes » de l'éducation qu'on ne cesse d'annoncer et d'entreprendre avec plus de pompe que de succès en nos pays occidentaux favorisés est cette nouvelle ignorance qui imprègne la culture ambiante. La plupart du temps l'école, les différentes institutions d'enseignement ou de savoir et les gouvernements viennent trop tard ou sont atteints du même mal, comme peuvent l'être déjà les familles.

Faut-il accuser la science, comme les propos suivants de Husserl sembleraient le faire ? « Dans la détresse de notre vie – c'est ce que nous entendons partout – cette science n'a rien à nous dire. Les questions qu'elle exclut par principe sont précisément les questions les plus brûlantes à notre époque malheureuse pour une humanité abandonnée aux bouleversements du destin : ce sont les questions qui

³ Charles Dickens, *Nicholas Nickleby*, Preface to the First Cheap Edition, 1848, Londres, Penguin Classics, 1986, p. 48.

portent sur le sens ou sur l'absence de sens de toute cette existence humaine ⁴. »

La science n'en est en réalité nullement responsable. Husserl ne le prétend du reste pas. Il faut accuser bien plutôt le manque de culture, qui se traduit toujours par un manque de jugement. La science n'a pas à répondre à ces questions « ultimes et les plus hautes ». Car « ces questions atteignent finalement l'homme en tant que dans son comportement à l'égard de son environnement humain et extra-humain il se décide librement, en tant qu'il est libre dans les possibilités qui sont les siennes de donner à soi-même et de donner à son monde ambiant une forme de raison. Or sur la raison et la non-raison, sur nous-mêmes les hommes en tant que sujets de cette liberté, qu'est-ce donc que la science a à nous dire ? La simple science des corps manifestement n'a rien à nous dire, puisqu'elle fait abstraction de tout ce qui est subjectif ».

Il faut accuser plutôt, en un mot, la faille centrale de la culture moderne : l'erreur de prendre l'abstrait pour le concret, que Whitehead appelait à juste titre le « sophisme du concret mal placé » (*Fallacy of Misplaced Concreteness*, autrement traduit par « localisation fallacieuse du concret »). Chaque science doit, en bonne méthode, se confiner à un groupe précis d'abstractions, à la considération exclusive, par exemple, des figures, des nombres, des symboles et de leurs relations en mathématiques. Si fondée qu'elle soit à procéder ainsi, elle a dû pour cela faire abstraction au préalable du reste des choses. Dans la mesure toutefois où ce qui a été exclu importe à l'expérience humaine, les modes de pensée propres à chaque science – on ne vérifie pas un énoncé biologique comme on vérifie un énoncé mathématique, et ainsi de suite pour chaque autre discipline – ne sont pas aptes à répondre aux questions complexes de l'expérience concrète. On voit combien indispensable à la société est dès lors la philosophie, appelée à critiquer inlassablement les [5] abstractions pour reconduire au concret, comme l'a bien vu Whitehead ⁵.

⁴ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 10.

⁵ Edmund Husserl, op. cit., p. 13 ; 10-11 ; A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York, Free Press, Macmillan, 1925, 1967, p. 50-59. Cf., dans le collectif *L'effet Whitehead*, dir. Isabelle Stengers, Paris, Vrin,

Concret (de *concrescere*, « croître ensemble ») signifie ce qui s'est formé ensemble. Un arbre, ou n'importe quel vivant, est proprement concret en ce sens, là où une montre ou quelque autre artefact ne l'est pas, puisque les parties d'un artefact ont été mises ensemble par un agent extérieur et sont indifférentes les unes aux autres, comme d'ailleurs au tout dont elles font partie ; celles de l'arbre, de tout être vivant, concourent au contraire à sa production de lui-même comme individu. Le tout concret vivant est dès lors irréductible à ses parties – ainsi que Kant, à qui nous empruntons les exemples de l'arbre et de la montre, l'a admirablement fait ressortir – et il est en constant devenir ⁶.

Le XVII^e siècle a généré un schème de pensée avant tout mathématique dont le succès, on ne peut plus mérité, a été immense. On a su tirer d'abstractions des séries de déductions claires et parfaitement satisfaisantes pour qui veut penser abstraitement, comme c'est exemplairement le cas en mathématiques pures. De même, analogiquement, le *Scholium* de Newton excelle dans l'exposé de déductions détaillées de vérités d'un même degré d'abstraction. Mais, remarque Whitehead, il « paie son insuffisance philosophique en ce qu'il est incapable d'esquisser, même faiblement, les limites de son champ de validité ». De plus, « le *Scholium* trahit son abstraction en ce qu'il ne suggère nullement l'aspect d'autoproduction, de génération, de *phusis* ou de *natura naturans* si évidente dans la nature. Pour le *Scholium*, la nature est simplement et totalement là, conçue dans la pure extériorité et docile. L'ampleur de la théorie moderne de l'évolution rendrait confus le Newton du *Scholium*, mais éclairerait le Platon [6] du Timée ». De même, « Newton eût été surpris par la théorie moderne des quanta et par la dissociation des quanta en vibrations, tandis que Platon s'y serait attendu ». Le *Scholium* est, en d'autres termes, « bâti sur une localisation fallacieuse du concret » ⁷. Il en va de même de tout schème scientifique qu'on substitue au concret.

1994, les contributions de John B. Cobb, Jr. (« Alfred North Whitehead », p. 27-60) et de David R. Griffin (« Whitehead et la philosophie constructiviste postmoderne », p. 163-196).

⁶ Cf. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 64-68.

⁷ A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, trad. Daniel Charles, Maurice Élie, Michel Fuchs, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Robert Sasso et Arnaud

« Dans la *mathématisation galiléenne de la nature*, observe également Husserl, désormais c'est la nature même qui, sous la direction de la nouvelle mathématique, se trouve idéalisée : elle devient elle-même, pour employer une expression moderne, une multiplicité mathématique ». Il n'empêche que « toute cette mathématique *pure* n'a affaire aux corps et au monde corporel que dans une simple abstraction, c'est-à-dire qu'elle n'a affaire qu'aux *formes abstraites* de la spatio-temporalité, et, de plus, à celles-ci seulement en tant que formes limites "idéales" ». Nous voilà proches aussi de la protestation de Bergson contre la spatialisation du temps ⁸.

Faire le tour d'une université en s'arrêtant à chaque discipline particulière permettrait d'additionner bout à bout les points de vue et donc les abstractions ou réductions possibles – ce ne serait à vrai dire que le début d'une série infinie – auxquelles on pourrait soumettre le même être concret, et pourquoi pas tout de suite le plus concret et le plus complexe d'entre eux, l'être humain ? Physique, biologie, chimie, mathématiques, anthropologie, psychologie, sociologie, économie, sciences politiques, sciences religieuses, littérature, beaux-arts, linguistique, histoire, géographie, etc., toutes ont quelque aspect indispensable de l'être humain à révéler, mais chacune n'en offre, ce faisant, qu'une part infime. Croirait-on néanmoins, en additionnant tous ces aspects, toutes ces parts, obtenir un tout qui soit enfin l'être humain lui-même ? Ce [7] serait n'avoir rien compris, et illustrer magnifiquement, de surcroît, la nouvelle ignorance.

« Aucune époque n'a accumulé sur l'homme des connaissances aussi nombreuses et aussi diverses que la nôtre. Aucune époque n'a réussi à présenter son savoir de l'homme sous une forme qui nous touche davantage. Aucune époque n'a réussi à rendre ce savoir aussi promptement et aussi aisément accessible. Mais aussi, aucune époque n'a moins su ce qu'est l'homme. » Ces propos de Heidegger faisaient écho à ceux de Scheler, si souvent cités, et pour cause : « Jamais dans l'histoire telle que nous la connaissons, l'homme n'a été autant qu'aujourd'hui un problème pour lui-même. » Les anthropologies

Villani, Paris, Gallimard, 1995, p. 174-176 (p. 93-94 dans l'édition anglaise, *Process and Reality*, New York, Free Press, Macmillan, 1978).

⁸ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 27 ; 34-35.

scientifique, philosophique, théologique « font preuve d'une entière indifférence réciproque ». En outre, « si précieuses qu'elles puissent être, les sciences spéciales, toujours plus nombreuses, qui ont trait à l'homme, voilent son essence plutôt qu'elles ne l'éclairent ». Il manque l'unité que seul peut donner le concret ⁹.

Bergson ne pensait pas autrement à ce sujet : « Que sommes-nous ? Que faisons-nous ici ? D'où venons-nous et où allons-nous ? Voilà, semble-t-il, les questions essentielles et vitales, les questions d'intérêt suprême, qui se présentent d'abord au philosophe, et qui sont, ou devraient être, la raison même de l'existence de la philosophie. » On a cru à tort que « pour donner réponse à ces grands problèmes, quelque grand système soit nécessaire, au sein duquel cette réponse pourrait prendre place, solennellement, immuablement, comme un théorème de géométrie prend sa place définitive dans un livre d'Euclide ». C'est là rejeter « au second rang des problèmes qui devraient être au premier », et c'est rendre la solution de ces problèmes « dépendante des systèmes généraux de philosophie ». Étroitesse et rigidité s'ensuivent, l'impossibilité de « développement progressif » et de [8] « perfectionnement ». « Ou je me trompe fort, ou l'avenir appartient à une philosophie qui restituera à ces problèmes la place à laquelle ils ont droit – la première ! – qui les affrontera de face, en eux-mêmes et pour eux-mêmes, tout droit ¹⁰. »

Paul Ricœur faisait observer dès 1965 que « derrière la question de l'autonomie, derrière celle de la jouissance et de la puissance, se dresse celle du sens et du non-sens. Le monde moderne se donne à penser sous le double signe de la rationalité croissante et de l'absurdité croissante [...]. Les hommes manquent de justice, certes, d'amour sûrement, mais plus encore de signification ». Ainsi que le remarque avec finesse Hilary Putnam, le fait que la place de la philosophie soit, à l'époque moderne, devenue problématique et qu'elle le demeure, ne justifie aucunement la mise au rancart des questions philosophiques elles-mêmes. De grands poètes, tel Alexander Pope, le rappellent fort

⁹ Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 266 ; Max Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier/Montaigne, 1951, p. 17 ; 20.

¹⁰ Henri Bergson, « La conscience et la vie » (Huxley Lecture, 1911, trad. Martine Robinet), dans *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 934-935.

heureusement. « La question philosophique ultime, comme Pope l'a vu, c'est la place de l'homme dans le monde¹¹. »

L'esprit d'abstraction ne continue pas moins de régner, dans l'ordre pratique comme sur le plan théorique. En oubliant, ou celant délibérément, les omissions méthodiques qu'il rend possibles, il commet des ravages dans l'agir individuel et collectif. Déjà Gabriel Marcel avait qualifié l'esprit d'abstraction de « facteur de guerre », et montré qu'il est « d'origine passionnelle », toute réduction dépréciatrice étant animée avant tout par le ressentiment. Le syndrome du « n'est que... », « n'est que... », s'agissant de l'être humain, le montre assez, qui culmine dans une dissociation notionnelle telle qu'on perd conscience de la réalité individuelle, concrète par excellence, de l'être qu'on décide de supprimer, le convertissant en abstraction, sous l'effet, en somme, d'un [9] double mensonge : le mensonge à autrui et le mensonge à soi-même¹².

Nous tenterons de le marquer, les conséquences pratiques de la nouvelle ignorance, ses manifestations et ses symptômes, sont en fait d'une grande diversité, et omniprésents. Leur trait commun est la destruction de la culture et par conséquent de l'humain. Leur opposé étant tout ce qui donne sens à la culture, nous ne pouvons non plus esquiver cette question, qui mérite un traitement au moins égal.

Ces tâches auraient été impossibles si nous n'avions pu faire fond sur quantité de travaux de qualité, récents et moins récents, venus d'horizons divers, dont l'unanimité quant à l'essentiel apporte du renfort et beaucoup de lumière. Les plus grands espoirs sont permis si l'on accepte de faire face aux obstacles qui entravent les progrès de civilisation tant souhaités, par les jeunes en particulier, à l'aube d'un nouveau millénaire.

Rien de plus contraire à cela que le donquichottisme passéiste. « Ne dis pas : Comment se fait-il que les temps anciens aient été meilleurs que ceux-ci ? Ce n'est pas la sagesse qui te fait poser cette question » (*Qohéleth*, 7, 10). « Le passé, dont tu crois que c'était le bon

¹¹ Paul Ricœur, cité par Henri de Lubac dans *Athéisme et sens de l'homme*, Paris, Cerf, 1968, p. 111 ; Hilary Putnam, *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 522.

¹² Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain* (1951), nouvelle édition, préface de Paul Ricœur, Paris, Éditions Universitaires, 1991, p. 97-102.

temps, n'est bon que parce que ce n'est pas le tien » (saint Augustin). De toute manière, nos gains inestimables de connaissance en tant de domaines enrichissent constamment les perspectives et doivent être pris en compte. C'est de « l'immense possible qu'est l'humain » qu'il s'agit en vérité, et s'il fallait évoquer les nobles figures de Don Quichotte et son ami Sancho, ce serait pour en retenir, bien plutôt, la jeunesse, la liberté de cœur et le réalisme paradoxal, le désir de jouir enfin d'un « jugement libre et clair », dégagé des « ombres caligineuses de l'ignorance ¹³ ».

[10] Les avancées extraordinaires des sciences et des technologies, pour ne parler que d'elles, devraient stimuler de tels espoirs. La plus étonnante révélation des voyages dans l'espace aura été que l'objet le plus fascinant et beau du système solaire, peut-être même de toute la galaxie, est notre propre planète. Les photos rapportées de l'espace éblouissent mais ne sauraient mentir, même si on a peine à en croire ses yeux. La structure la plus étrange que nous connaissions dans l'univers, l'énigme scientifique par excellence dans le cosmos, défiant tout effort de compréhension, c'est la terre, dont nous commençons à peine à apprécier la splendeur depuis l'espace. C'est pourtant d'elle que de plus en plus de jeunes aujourd'hui désespèrent au point de s'en s'évader par une panoplie de moyens, préférant même parfois la quitter à jamais. Pourquoi ¹⁴ ?

¹³ Saint Augustin, « Sermon Caillau-Saint Yves » 2, 92 (PLS 2, 441-442) ; Marc Chabot, *Don Quichotte ou l'enfance de l'art*, Montréal, Nuit Blanche, 1996, p. 171 ; Miguel de Cervantès, *Don Quichote de la Mancha*, chapitre LXXIV, Barcelone, Editorial Juventud, 1968, p. 1063.

¹⁴ La liste des personnes, notamment des étudiants, qui ont inspiré ce que ce modeste essai pourrait avoir de bon, est trop considérable pour que je la dresse à présent. Ils s'y reconnaîtront sans doute. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma vive reconnaissance. Je remercie cependant tout spécialement mon ami Gabor Csepregi pour son aide précieuse, et mon épouse Christine à qui je dois toujours plus que je ne saurai jamais dire. L'essai est dédié à mes trois fils, Marc, Yves et Paul, toujours prêts à corriger avec patience mon ignorance.

[11]

**La nouvelle ignorance
et le problème de la culture.**

Chapitre I

DOUBLES IGNORANCES

« C'est entretenir un homme assoupi que de s'adresser à un
sot :
à la fin il dira : "Qu'y a-t-il ?"
Pleure sur un mort, car il a quitté la lumière,
pleure aussi sur un sot, il a perdu l'intelligence.
Pleure moins amèrement sur un mort, car il a trouvé le repos
tandis que la vie du sot est pire que la mort.
Le deuil pour un mort dure sept jours,
celui du sot et de l'impie tous les jours de leur vie »
(Le Siracide, 22, 10-12, trad. TOB).

1. CRISES

[Retour à la table des matières](#)

Au cœur des graves crises que traversent nos sociétés, se découvre la culture. N'est-on pas cependant malvenu d'oser parler à nouveau de culture devant ce qu'on a pu appeler la « défaite absolue » que représente pour l'humanité « notre familiarité avec l'horreur » ? Car « l'art, les préoccupations intellectuelles, les sciences de la nature, de nombreuses formes d'érudition florissaient très près, dans le temps et dans l'espace, des lieux de massacre et des camps de mort » nazis. N'y a-t-il pas eu « clivage entre l'éducation et la pratique politique, entre

l'héritage de Weimar et la réalité de Buchenwald à quelques mètres de là » ? L'après-culture que représente Auschwitz n'a-t-elle pas installé l'Enfer de Dante « au-dessus du sol » ? On se souvient que George Steiner reprochait au pourtant remarquable essai de T. S. Eliot, *Notes towards a Definition of Culture*, son « impuissance » à « affronter le problème ». Le Kosovo, la Bosnie, le Rwanda, l'Algérie et tant d'autres lieux du monde actuel ne nous ont-ils pas rendus, aujourd'hui encore, « familiers avec l'horreur » ? À preuve le [12] fait que souvent « on repousse même celui qui ne fait qu'en parler, comme si – dans la mesure où il le fait sans ménagement – il devenait lui le coupable à la place des criminels », ainsi que le relevait Adorno à propos d'Auschwitz ¹⁵.

Le texte de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, et l'extraordinaire unanimité dont il a fait l'objet par-delà des divergences multiples, sont des acquis majeurs du XXe siècle. On y constate en effet que la reconnaissance de « la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». Droits, au demeurant, indivisibles. L'article premier précise que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité » ¹⁶. Cinquante ans plus tard, les propos cités n'ont pas pris une ride et s'avèrent en réalité plus pressants que jamais. Il n'empêche que ce qui frappe tout autant, ce soit leur inefficacité apparente. Comme en témoignent les catalogues d'atrocités répertoriées par Amnistie Internationale, les droits humains sont en réalité de plus en plus bafoués dans notre monde. Si les principes de la *Déclaration* continuent d'être violés dans

¹⁵ George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*. Notes pour une redéfinition de la culture (1971), trad. Lucienne Lotringer, Paris, Gallimard, « Folio », 1986, respectivement, p. 60, 40, 100, 67 ; sur T. S. Eliot, p. 44, et 13, 92, 98, 102, 111, 113, 143 ; Theodor W. Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, trad. M. Jimenez, E. Kaufholz, Paris, Payot, 1984, p. 205-219.

¹⁶ Cf. *The Universal Declaration of Human Rights and its Predecessors* (1679-1948), éd. Baron F. M. van Asbeck, Leiden, E. J. Brill, 1949, p. 90-99 ; *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Amnesty International Belgique francophone, Bruxelles, Gallimard, « Folio », 1988, p. 18 et 26.

plus de 140 pays et territoires, c'est que ces principes n'ont guère pénétré les consciences. Comment y remédier ?

De plus, le monde n'est-il pas divisé en des peuples de la faim et des peuples de l'opulence ? Aux inégalités entre pays riches et pays pauvres se joignent des inégalités sociales criantes à l'intérieur d'un même pays, et les formes de discrimination les plus odieuses : « 1,3 milliard de personnes vivent dans la pauvreté » ; « près de 800 millions d'êtres humains ne man[13]gent pas à leur faim » et « plus d'un tiers des enfants des pays en développement souffrent de malnutrition et d'insuffisance pondérale » (Michel Beaud). « Même au plus noir de la dépression de 1929, il n'y avait pas eu un nombre aussi élevé de laissés-pour-compte. Si, aux 20 millions de sans-emploi, on ajoute les exclus de toutes sortes, cela fait une population européenne de quelque 50 millions de personnes paupérisées. [...] Dix millions d'entre elles vivant en dessous du seuil de la pauvreté absolue ». Ces inégalités croissent de jour en jour. L'expression « Quart Monde » sert à désigner les pays les moins avancés, d'une part, et les secteurs d'extrême indigence dans les pays à moyen ou haut revenu. Partout, sous-développement et surdéveloppement se côtoient de manière inadmissible. De nouvelles inégalités, de nouvelles marginalisations, de nouvelles situations d'extrême pauvreté accompagnent le processus de mondialisation, source d'immenses profits, donnant le spectacle, où qu'elles se manifestent, d'injustices si flagrantes que l'élimination de ces situations où des personnes humaines sont privées de l'essentiel, devrait être une priorité absolue ¹⁷. On en est loin. Le « bien » le plus lucratif dans le monde actuel, ce sont les armes de mort ; des technocrates ont eu la brillante idée d'en favoriser la vente à des pays du Tiers Monde, ruinés depuis par la dette contractée envers ceux-là mêmes qui les fabriquent, car il a bien fallu emprunter

¹⁷ Michel Beaud, *Le basculement du monde*, Paris, La Découverte, 1997, p. 25 (citant le Programme des Nations Unies pour le développement, de 1996, p. 23) ; Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée, 1997, p. 79. Cf. Hans-Peter Martin et Harald Schumann, *Le piège de la mondialisation. L'agression contre la démocratie et la prospérité*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Actes Sud, 1997 ; Michel Chossudovsky, *La mondialisation de la pauvreté*, Montréal, Écosociété, 1998 ; Viviane Forrester, *L'horreur économique*, Paris, Fayard, 1996 ; *Une société en déficit humain*, Québec, Centraide, 1998.

pour de pareils achats ¹⁸. Il semble en outre que « les 3 personnes les plus riches du monde possèdent une fortune supérieure à la somme des produits intérieurs bruts des 48 pays les plus pauvres, soit le quart de la totalité des [14] États du monde ». En réalité, « selon les Nations Unies, pour donner à toute la population du globe l'accès aux besoins de base (nourriture, eau potable, éducation, santé), il suffirait de prélever, sur les 225 plus grosses fortunes du monde, moins de 4 % de la richesse cumulée. » En ce qui concerne la famine, Amartya Sen, prix Nobel d'économie en 1998, fait remarquer que « l'un des faits les plus remarquables de la terrible histoire de la faim, c'est qu'il n'y a jamais eu de famine grave dans aucun pays doté d'une forme démocratique de gouvernement et possédant une presse relativement libre » ¹⁹.

La « justice » exige que l'on rembourse ses dettes (intérêts exorbitants y inclus) même envers les plus riches, lesquels s'enrichiront ainsi davantage encore. Mais exige-t-elle qu'on le fasse à coup d'amputations brutales, au mépris des plus démunis ; oblige-t-elle à la « livre de chair » ? Cette « justice »-là aurait-elle préséance sur la justice sociale, sur l'équité même ? Au nom de quoi, si ses résultats doivent s'appeler chômage, misère sans nom, violence, destruction de la paix sociale, c'est-à-dire de la société ? Croit-on pouvoir servir de la sorte l'économie elle-même, fût-ce au sens le plus sommaire du terme ? Ignacio Ramonet résume excellemment le problème : « [...] la marchandisation généralisée des mots et des choses, des corps et des esprits, de la nature et de la culture, qui est la caractéristique centrale de notre époque, place la violence au cœur du nouveau dispositif idéologique. » ²⁰

¹⁸ Cf. John R. Saul, *La civilisation inconsciente*, trad. Sylviane Lamoine, Paris, Payot, 1997 ; et *Les bâtards de Voltaire*, trad. Sabine Boulogne, Paris, Payot et Rivages, 1992, p. 89 sq. et passim.

¹⁹ Ignacio Ramonet, « Stratégies de la faim », dans *Le Monde diplomatique*, novembre 1998 ; Amartya Sen, dans *El Pais*, Madrid, 16 octobre 1998.

²⁰ Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos*, p. 155-156. Cf., du même auteur, *La tyrannie de la communication*, Paris, Galilée, 1999.

2. AUTODESTRUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Et n'est-on pas, d'autre part, tout aussi malvenu d'oser parler à nouveau de culture devant la montée, en nos sociétés de relative opulence matérielle, notamment en Amérique du Nord et en Europe, du phénomène d'autodestruction, chez [15] les gens âgés certes, mais spécialement chez les jeunes – la drogue, la violence, la criminalité, la panoplie de conduites à symbolique suicidaire, ou tout simplement le suicide au sens littéral du terme – qui paient ainsi de leur vie pour une société exsangue, en mal d'idéal, dont il est injuste de leur faire porter le blâme ? N'est-ce pas là plutôt le problème urgent pour les éducateurs ou les parents que nous sommes tous, de près ou de loin ? Comme la « culture » n'a pas su, semble-t-il, endiguer la sauvagerie, ni les calamités économiques, sociales et politiques, ni non plus ces derniers maux qui sont propres à nos sociétés, se préoccuper de culture ne prend-il pas couleur d'évasion et d'irresponsabilité ²¹ ?

Au strict point de vue du seul calcul pourtant, même les « pragmatiques » (entre guillemets : ils sont tout le contraire dans les faits) à courte vue devraient être sensibles à l'augmentation vertigineuse des coûts économiques qu'entraîne l'abus des drogues, par exemple, et s'interroger sur le pourquoi des toxicomanies. On sait qu'aux États-Unis, à tout le moins, le sida se transmet davantage par les aiguilles contaminées qu'utilisent les usagers d'héroïne pour les piqûres intraveineuses. Les soins des millions de personnes concernées, en majorité des jeunes, nécessiteront, observe l'éminent médecin biologiste Lewis Thomas, « les technologies les plus hautes et les plus coûteuses accessibles à la médecine, pour des périodes prolongées, des mois, des années même, de morts lentes, douloureuses, et (dans l'état actuel des choses) absolument inévitables. [...] Je ne suis même pas en mesure [ajoute-t-il] d'estimer l'ampleur de la pure perte pour le pays, en termes simplement financiers, de nombres aussi énormes de nos plus

²¹ Cf. Tony Anatrella, *Non à la société dépressive*, Paris, Flammarion, 1993 ; « Champs », 1995 ; Marc Chabot, *Pour en finir avec soi. Les voix du suicide*, Montréal, VLB, 1997.

jeunes citoyens » ; à quoi s'additionnent les immenses coûts – ne fût-ce qu'en dollars, toujours pour ceux qui ne comprennent rien d'autre – qui s'ensuivent au niveau du judiciaire, du « correctionnel », des institutions. Le vrai pragmatisme (fût-ce, encore une fois, celui du gestionnaire étroit qui n'entre[16]verrait que l'aspect monétaire) exige, comme le remarque Lewis Thomas, qu'on cherche à découvrir « quelles sont les choses qui ont si mal tourné dans nos sociétés qu'elles ont pu inciter autant de nos plus jeunes à tenter de s'évader de cette société précisément au moyen de drogues (sans mentionner le suicide) ». À quoi attribuer pareille pathologie de la société et, surtout, pareil drame chez les jeunes ²² ?

Il faut le reconnaître, « nous vivons dans une société qui prend plaisir à tuer l'universel en chaque être », et c'est cet assassinat qui « mène le suicidaire au suicide ». Ce qui tue les humains, comme ce qui les fait vivre, ce sont les idées, on ne le dira jamais assez, encore que ce soit trop souvent à leur insu, comme en témoigne la conclusion célèbre de la *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, par John Maynard Keynes :

Les idées, justes ou fausses, des philosophes de l'économie et de la politique ont plus d'importance qu'on ne le pense en général. À vrai dire, le monde est presque exclusivement mené par elles. Les hommes d'action qui se croient parfaitement affranchis des influences doctrinales sont d'ordinaire les esclaves de quelque économiste passé. Les visionnaires influents, qui entendent des voix dans le ciel, distillent des utopies nées quelques années plus tôt dans le cerveau de quelque écrivain de Faculté. [...] Ce sont les idées et non les intérêts constitués qui, tôt ou tard, sont dangereuses pour le bien comme pour le mal ²³.

²² Lewis Thomas, « aids and Drug Abuse », dans *The Fragile Species*, New York, Scribner's, 1992, p. 57-64.

²³ Respectivement, Marc Chabot, *Pour en finir avec soi*, p. 28 ; Tony Anatrella, *Non à la société dépressive*, p. 34 ; John Maynard Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, trad. Jean de Largentaye, Paris, Payot, 1969, 1988, p. 375-376.

3. VIDES

[Retour à la table des matières](#)

Le vide qui « ne manque » pas, selon le mot d'Estragon dans *En attendant Godot*, semble double – affectif et intellectuel à la fois, engendrant l'ennui, une carence profonde de [17] motivation, exacerbée par une culture narcissique où l'on se complaît à l'envi dans l'illusion et la fantasmagorie ; des « idoles » tiennent lieu de modèles d'existence, tels l'actrice ou l'acteur (en grec : *hypokritos*) dont le métier consiste précisément à ne pas être eux-mêmes, à faire semblant d'être un ou une autre – à l'instar de Iago : « I am not what I am » (« Je ne suis pas ce que je suis » : *Othello*, I, i, 66) ²⁴. (Nul ne niera qu'ils puissent être d'excellentes personnes par ailleurs.) Il y a ici une source majeure, et manifeste, de la violence à l'école. Raoul Vaneigem voit juste : « L'ennui engendre la violence. » ²⁵ Semblablement, comme le relève Marc Augé, « les nouvelles techniques de la communication et de l'image rendent le rapport à l'autre de plus en plus abstrait ; nous nous habituons à tout voir, mais il n'est pas certain que nous regardions encore. La substitution des médias aux médiations contient ainsi en elle-même une possibilité de violence » ²⁶.

L'explosion du savoir et les défis inédits posés par les nouvelles technologies, la « surabondance événementielle », la « surabondance spatiale » (Marc Augé), le fétichisme de la technique, les leurres

²⁴ Cf. Samuel Beckett, *En attendant Godot*, Paris, Minuit, 1952, p. 92 ; Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, New York, Norton, 1979 ; Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

²⁵ L'auteur poursuit : « La main de l'écolier se venge en mutilant tables et chaises, en maculant les murs de signes insolents, en lacérant les oripeaux de la laideur, en sacralisant un vandalisme où la rage se paie du sentiment d'être détruit, violenté, mis à sac par le piège pédagogique quotidien » (Raoul Vaneigem, *Avertissement aux écoliers et lycéens*, Paris, Mille et une nuits, 1995, cité, illustrations à l'appui, dans l'excellent ouvrage : *Pupitres de la nation*, photographies d'Aude Vincent, texte de Fabrice Hervieu, Paris, Alternatives, p. 49). Cf. en outre Marie-Louise Martinez, *Vers la réduction de la violence à l'école*, Paris, Septentrion, 1996.

²⁶ Marc Augé, *La guerre des rêves*, Paris, Seuil, 1997, p. 28-29.

qu'offre le magnifique déploiement de moyens techniques d'information – ordinateurs, médias électroniques, Internet, et ce n'est évidemment là qu'un début – s'accompagnent d'une perte d'expérience, de contact aussi avec le sensible, avec le réel concret, d'une passivité et d'une apathie accrues, d'un renoncement à l'expérience propre d'imaginer et de penser – qu'exige par exemple la lecture –, voire à l'expérience de ses propres sentiments, à la satisfaction [18] de désirs ou de besoins vraiment siens. D'excellentes études en ont fait état depuis longtemps déjà et se multiplient²⁷. Dieu étant « mort », les objets, par opposition aux personnes, prennent une importance démesurée (au sens de *hubris*). En un brillant compte rendu du roman de John Updike, *In the Beauty of the Lilies*, George Steiner prend acte du fait qu'« en un monde où Dieu est ou bien mort ou bien l'objet d'une démente homicide, les choses ont accédé à une vie fantastique, omnivore. Plus est flagrante la fiction de second ou de troisième ordre (Updike se délecte à simuler le non-monde des films, des photographies, de la télévision), plus se fait irrésistible la prétention à une réelle présence. L'« univers décimé » – décimé par la sortie de Dieu – il faut le remplir à déborder de fatras et d'artifice. [...] Le fondement de l'humain était une divinité (disparue). Les choses peuvent se débrouiller toutes seules²⁸ ».

²⁷ Sur la perte d'expérience, cf. Giorgio Agamben, *Infancy and History. Essays on the Destruction of Experience*, trad. Liz Heron, Londres et New York, Verso, 1993 ; Hermann Lübbe, « Erfahrungsverluste und Kompensationen. Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt », dans *Der Mensch als Orientierungsweise ? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang*, Beiträge von Hermann Lübbe [et al.], Freiburg, K. Albert, 1982, p. 145-168, de même qu'Odo Marquard, « The Age of Unwordliness ? A Contribution to the Analysis of the Present », dans *In Defense of the Accidental. Philosophical Studies*, trad. R. W. Wallace, New York, Oxford University Press, 1991, p. 71-90. Sur la perte du sensible, Arnold Gehlen, « Nouveaux phénomènes culturels », dans *Anthropologie et psychologie sociale*, trad. J.-L. Bandet, Paris, puf, 1990, p. 192-210. Sur la tentative de « produire grâce à la mégamachine une existence qui fasse appel à aussi peu de pensée et d'effort et d'intérêt personnel que possible », cf. Lewis Mumford, « The Threat of Parasitism », dans *The Myth of the Machine*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovitch, 1970, p. 338-345.

²⁸ Marc Augé, *Non-lieux*, Paris, Seuil, 1992, p. 42 sq. ; George Steiner, dans *The New Yorker*, March 11, 1996, p. 106.

L'universel mathématique a l'avantage d'être, au mieux, univoque, sinon tautologique. Sous certaines de ses formes, l'arithmétique élémentaire, par exemple, il est immédiatement accessible à tous, ne nécessitant aucune expérience, étant sans contenu, sans différences autres que quantitatives, sorte d'éternel retour du même en ce sens. Il ne faut pas se le cacher, si merveilleuse qu'en puisse être la théorie, le nombre n'en est pas moins « la continuité la plus morte, la continuité [19] privée de concept, indifférente, dénuée d'opposition », et le mode du quantitatif demeure celui de « la différence indifférente », ainsi que le notait Hegel. Le symbole mathématique, dont la manipulation a permis les prodiges qu'on sait en sciences modernes, est plus vide encore ; nous savons encore moins, en son cas, de quoi nous parlons, selon le mot profond de Bertrand Russell ²⁹. La fascination justifiée d'un Wittgenstein pour les mathématiques ne l'a pas empêché lui non plus de les critiquer avec profondeur, et d'affirmer, en revanche, le caractère « transcendantal » de l'éthique.

On sait depuis Gödel que même une science aussi « simple » et « tautologique » que l'arithmétique est incomplète, c'est-à-dire qu'il y existe une infinité d'énoncés indécidables, dont on ne peut donc démontrer ni la vérité ni la fausseté. Le système total ne peut être qu'une idée-limite. « L'avènement d'un tel système réaliserait l'éclatement de l'expérience, la fin de ce dialogue incessant avec le monde qui constitue la vie de la science, et l'établissement d'une totalité close, pleine et silencieuse dans laquelle il n'y aurait plus ni monde ni science mais seulement le retour éternel de l'homogène, l'échange perpétuel de l'identique avec lui-même » (Jean Ladrière) ³⁰.

²⁹ « Thus mathematics may be defined as the subject in which we never know what we are talking about, nor whether what we are saying is true » (Bertrand Russell, « Recent Work on the Principles of Mathematics », dans *International Monthly*, 1901, vol. 4, p. 84). Cf., sur le nombre, G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. I, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, p. 79-80 ; *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, La science de la logique, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, Addition au § 104, 3, p. 540-541. Sur le symbole mathématique, cf. Charles De Koninck, *The Hollow Universe*, Oxford University Press, 1960 ; et « Random Reflections on Science and Calculation », dans *Laval théologique et philosophique*, 12, 1, 1956, p. 84-119.

³⁰ Cf. Ludwig Wittgenstein, « Die Ethik ist transzendental », dans *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.421 ; et sa célèbre Conférence sur l'éthique ; cf.

Il n'empêche qu'« au fond de la culture actuelle se retrouve partout le modèle de la tautologie, le *Je* égal à lui-[20]même » (Lustiger). La facilité d'accès de l'universalité formelle lui confère une puissance inouïe, comme il est clair en l'univers des techniques qui en dépendent, voire dans le cas d'un symbole aussi vieux que celui de l'argent, qui profite maintenant d'un autre effet de cet universalisme mathématique : la communication universelle et immédiate, instantanée, qui permet désormais au symbole monétaire de s'immiscer en toutes les relations humaines. (« Ce qui est nouveau, écrit Michel Beaud, c'est que l'argent, clé de l'achat et de l'avoir, mais aussi clé de la subsistance et du vivre, est en passe de devenir la seule valeur universelle ».) Elle a rendu possible en outre la maîtrise technique de l'imaginaire électronique – un imaginaire réduit à la même univocité, et donc infiniment appauvri, mais constitué d'objets virtuels et de mondes artificiels qu'on croit plus réels que le réel concret, conférant à l'être humain « une sorte de prothèse d'existence qui lui offre un reflet narcissique à l'échelle de la planète ». Pour le petit enfant, le monde est un « perpétuel spectacle », car il ne fait, au début, que voir ; or la vue est « idéaliste » (Maine de Biran) ; il y a ainsi, chez le tout-petit, « excès de subjectivité », il ignore encore l'œuvre, le travail, le réel en ce sens. Aussi convient-il de se demander si une société de spectacle comme la nôtre ne risque pas, à cet égard à tout le moins, l'infantilisme ³¹. Pour reprendre, en l'altérant, un mot célèbre de Nietzsche, « l'irréel croît ».

Voilà donc que se réalisent les prophéties les plus pessimistes, depuis Tocqueville et la « médiocrité », en passant par Nietzsche et le nihilisme, jusqu'à Spengler, Heidegger et après, comme le constate Cornelius Castoriadis dans *La montée de l'insignifiance*, ajoutant avec

Jacques Bouveresse, *Wittgenstein : la rime et la raison*, Paris, Minuit, 1973, en particulier p. 77 sq. et 84 ; Jean Ladrière, *Les limitations internes des formalismes. Étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Louvain, Nauwelaerts, Paris, Gauthier-Villars, 1957, p. 410.

³¹ Cf. cardinal Jean-Marie Lustiger, « L'homme sans fin » (d'abord paru dans la revue *Études*, 1983), dans *Osez croire / Osez vivre*, Paris, Gallimard, « Folio », 1985, p. 343-344 ; et *Devenez dignes de la condition humaine*, Paris, Flammarion/Saint-Augustin, 1995, p. 29 ; Michel Beaud, *Le basculement du monde*, p. 144-145 ; Jean Lacroix, *Force et faiblesse de la famille*, Paris, Seuil, 1948, p. 80 sq.

à-propos : « Elles sont même en train d'être théorisées dans un contentement de soi arrogant autant que stupide dans le "postmodernisme" ». [21] C'est ce que tente en effet, en Italie, le mouvement de « pensée » appelé avec justesse *debole* (débile, faible) par ses propres représentants. Les vides en question menacent avant tout l'essence *créatrice* de la culture. Il est clair que cette dernière doit au contraire pouvoir contribuer à ce que cette phase de léthargie soit la plus courte possible³².

4. ÉDUCATION ET CULTURE

[Retour à la table des matières](#)

Certes, « le plus grand et le plus difficile problème qui puisse se poser à l'être humain, écrivait Kant, c'est l'éducation : car le discernement [*Einsicht*] dépend de l'éducation, et l'éducation, à son tour, dépend du discernement » (*Über Pädagogik*, AK IX, 446). Comment sortir de ce cercle au moins apparent ? De tout temps, la question de l'éducation a été au centre des débats. « La première des choses pour l'être humain, c'est, je pense, l'éducation [*paideusis*] », constatait déjà Antiphon le Sophiste (DK 87 B 60). Mais jamais sans doute n'est-elle apparue aussi problématique qu'aujourd'hui, où des réformes précipitées – marché et contestations obligent – répètent les erreurs passées et aggravent les problèmes, où l'on ampute – et greffe – à grande hâte avant tout diagnostic responsable, comme c'est désormais l'usage en économie et en administration.

Il est devenu banal de relever la crise de l'éducation, la crise de la culture, la crise des sciences dites exactes ou des sciences dites humaines, la « détresse » de l'enseignement, la « mort » des lettres, la démission des clercs, le vide du « pédagogisme » (« apprendre à apprendre » – mais quoi ?), le « naufrage » de l'université, et le reste. L'abondance de travaux de première qualité qui de nos jours dénoncent l'une ou l'autre de ces crises et offrent des diagnostics, est un signe de santé permettant l'espoir. Les constatations sont étonnamment similaires d'un pays à l'autre, notamment celle d'une paupé-

³² Cf. Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 204-205.

ri[22]sation de la connaissance même des langues maternelles, lesquelles constituent pourtant l'accès premier, pour chacun, au langage, lieu par excellence de la réflexion critique et donc de la pensée, ainsi que le rappelle Danièle Sallenave déplorant, comme Michel Freitag, le glissement vers la démagogie qu'entraîne la diminution du sens critique et de la capacité d'expression. L'apparition de nouveaux dieux (« consommation », « science », « technologie », par exemple) fait bien voir que le problème fondamental est « métaphysique », et non pas un simple « problème d'ingénierie » (Neil Postman). « Combien de “marchands de tapis” ai-je rencontrés sur le marché universitaire, autant chez les promoteurs de la recherche que chez ceux qui se targuent du titre d'intellectuels », atteste Gabriel Gagnon dans un texte lucide et courageux. En France (comme ailleurs), il semble bien que le « niveau » qui « monte » à l'école ne soit que trop souvent celui du « flot montant de l'ignorance » (Jacqueline de Romilly). Pour George Steiner, les études sont en majeure partie aujourd'hui *planned amnesia* (une « amnésie planifiée ») ; Michel Serres a parlé du « désastre éducatif global » des sociétés contemporaines. D'une façon générale, « nos gains inouïs de connaissance se paient en gains inouïs d'ignorance [...]. Le nouvel obscurantisme, différent de celui qui stagne dans les recoins ignares de la société, descend désormais des sommets de la culture. Il s'accroît au cœur même du savoir, tout en demeurant invisible à la plupart des producteurs de ce savoir, qui croient toujours faire uniquement œuvre de Lumière » (Edgar Morin) ³³.

³³ Aux titres ou références déjà indiqués, il faut ajouter notamment Jacqueline de Romilly, *L'enseignement en détresse*, Paris, Julliard, 1984 ; Edgar Morin, *La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986 (phrases citées, p. 13) ; George Steiner, « A Responsion », dans *Reading George Steiner*, éd. Nathan A. Scott Jr. et Ronald A. Sharp, Johns Hopkins University Press, 1994, p. 284 ; Michel Serres, cité par Ignacio Ramonet, dans *Géopolitique du chaos*, p. 133 ; Marie-Claude Bertholy et Jean-Pierre Despins, *La gestion de l'ignorance*, Paris, puf, 1993 ; Hervé Bouillot et Michel Le Du, *La pédagogie du vide*, Paris, puf, 1993 ; Philippe Nemo, *Le chaos pédagogique*, Paris, Albin Michel, 1993 ; Alain Caillé, *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte, 1993 ; Danièle Sallenave, *Lettres mortes*, Paris, Michalon, 1995 ; Michel Freitag, *Le naufrage de l'université*, Québec, Nuit Blanche et Paris, La Décou[23]verte, 1995 ; Gabriel Gagnon, *Au cœur des possibles*, Montréal, Écosociété, 1995

[23] Comment des médecins ont-ils pu, il y a peu, envoyer des hommes et des femmes à la mort en prescrivant un sang qu'ils savaient mortel, puisqu'ils le savaient contaminé par le virus du sida ? Comment des drames d'une telle ampleur ont-ils pu survenir, au nom de « préoccupations budgétaires » ? « Les soucis de gestion, écrit Philippe Meyer, ne peuvent être qu'un prétexte, les véritables responsables sont l'ignorance et un état schizoïde ». Ce qu'il faut tenter de comprendre, ce sont « les mécanismes subtils et silencieux qui ont permis l'horreur »³⁴.

« Qui est plus méprisable que celui qui dédaigne la connaissance de lui-même ? » demandait Jean de Salisbury. Dans *La civilisation inconsciente*, John R. Saul pose à neuf, à juste titre, la même question à propos de la société dans son ensemble : « Quoi de plus méprisable, en effet, qu'une civilisation qui dédaigne la connaissance d'elle-même ? », et montre que ce qui est nouveau n'est pas la bureaucratie, mais bien plutôt la dévotion de toute une « élite » envers une éthique bureaucratique – celle de la gestion – comme s'il s'agissait d'une habileté première. L'élite technocratique, qui ne produit rien elle-même, s'asservit aux intérêts de groupes, altérant ainsi la relation de l'individu à la démocratie. En s'alignant sur les besoins immédiats du marché, notamment en privilégiant une technologie galopante, l'éducation publique se donne des airs pratiques qui ne sont que cela, des airs ; il saute aux yeux qu'elle « produira » de la sorte des diplômés aux habiletés vite obsolètes. Le réalisme commanderait au contraire d'enseigner à penser, rendant les jeunes aptes à assumer la myriade de changements, y inclus de changements technologiques, auxquels ils auront inéluctablement à faire face dans les décennies à venir. L'amitié n'exige-t-elle pas la franchise : qu'on dise aux

(phrase citée, p. 29) ; Neil Postman, *The End of Education*, New York, Alfred A. Knopf, 1995 ; Godelieve De Koninck, *À quand l'enseignement ? Plaidoyer pour la pédagogie*, Montréal, Les Éditions logiques, 1996. Afin d'illustrer « The Antilanguage Assumptions of Our Culture », Christopher Lasch notait qu'à l'Université de Californie, 40 à 60 % des étudiants devaient s'inscrire à des cours de « remedial English ». À Stanford, un quart seulement des étudiants débutant en 1975 avaient pu passer l'examen universitaire d'anglais, alors qu'ils avaient réussi brillamment le « Scholastic Aptitude Test » (*The Culture of Narcissism*, p. 128).

³⁴ Philippe Meyer, *L'irresponsabilité médicale*, Paris, Grasset, 1993, p. 181-182.

institutions concernées qu'en se constituant les servantes du système corporatiste au lieu d'exercer le leadership intellectuel qu'on est en droit d'attendre d'elles – en renonçant, somme toute, au débat rationnel, à la réflexion critique, plus que jamais nécessaires – elles trahissent la société ? « Lieu sans âme où coexistent et prolifèrent dans le désordre des savoirs spécialisés », en France l'université n'aurait aux yeux des étudiants rien à voir avec la vie. Danièle Sallenave ne craint pas de comparer les universités d'aujourd'hui au fameux couteau sans manche de Lichtenberg, auquel manquait la lame ³⁵.

Non moins néfaste est la double ignorance de ces hommes et femmes politiques – ou en positions de pouvoir – qui préfèrent l'immédiat (plus exactement le peu qu'ils en perçoivent) à l'essentiel, quand ce n'est pas tout uniment leur propre intérêt. Aussi n'ont-ils de cesse de couper les vivres là où les besoins sont les plus vitaux pour l'avenir : le monde de l'éducation, les hautes institutions du savoir, notamment les centres de recherche et les universités, rendant ainsi pratiquement inéluctables les comportements suicidaires de ces derniers ³⁶. On pousse l'inintelligence jusqu'à défavoriser la recherche fondamentale – laquelle, les gens de métier l'attestent, n'existe pratiquement plus, – tant on se laisse obnubiler par la technoscience. Un minimum de bon sens et d'information juste suffit cependant pour voir que la science et la médecine ne font que commencer et que leur progrès dépend en premier lieu, comme toujours, de la vraie recherche fondamentale, celle qui ne sait pas d'avance ce qu'elle trouvera. Le cas de la médecine a l'avantage de nous rappeler de manière [25] plus évidente chaque jour notre ignorance en quelques-unes de ses conséquences plus manifestes. Depuis 1973, trente nouvelles maladies (qu'on n'est pas près de vaincre parce qu'on n'en sait tout simplement pas assez encore) ont été dénombrées par l'OMS ; le sida, par exemple, devenu une maladie « presque ordinaire », est apparu en 1983 et se répand de fa-

³⁵ John Saul, *La civilisation inconsciente*, p. 7 sq. Philippe Bénéton, *De l'égalité par défaut. Essai sur l'enfermement moderne*, Paris, Criterion, 1997, p. 9-13 ; Danièle Sallenave, *Lettres mortes*, passim.

³⁶ Cf. Peter C. Emberley, *Zero Tolerance. Hot Button Politics in Canada's Universities*, Toronto, Penguin Books, 1996 ; cf. par ailleurs Alain Renaut, *Les révolutions de l'Université*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 ; et Charles W. Anderson, *Prescribing the Life of the Mind*, University of Wisconsin Press, 1993.

çon terrifiante dans le Tiers Monde ; à quoi s'ajoute le retour en force d'anciennes maladies infectieuses (notamment le paludisme, la tuberculose, la fièvre jaune et le choléra) ³⁷.

Non moins manifeste en ses effets est la double ignorance dont ne cesse de faire preuve ce qu'on appelle improprement la « science économique ». Depuis la mort de John Maynard Keynes en 1946, cette prétendue science s'est peu à peu transformée en une discipline abstraite, voisine des mathématiques au point de ressembler à une branche de cette dernière. On ne s'y intéresse plus guère à des sujets concrets comme l'inégalité, la pauvreté, le chômage et le reste. Il s'agit plutôt d'un vaste jeu académique. Si on y avait fait des progrès analogues à ceux de la physique ou de la chimie, on ne lui reprocherait pas plus son inaccessibilité qu'on ne le fait à la théorie de la relativité d'Einstein, par exemple, car dans ce dernier cas les vérifications et les retombées empiriques n'ont pas [26] manqué de corroborer la théorie. Mais ce qui marche en économie est toujours relativement simple et connu depuis longtemps, cependant que l'inaccessibilité de la « science économique » du jour va de pair, bien plutôt, avec son incompetence et s'avère à l'origine de désastres économiques et humains comme ceux dont nous parlions plus haut. De l'aveu des éco-

³⁷ Cf. Jacques Testart, *Pour une éthique planétaire* (avec Jens Reich), Paris, Mille et une nuits, 1997, p. 23-24 : « Ils s'imaginent que dans les laboratoires de recherche on fabrique des concepts, on cherche à comprendre comment l'organisme vit... c'est merveilleux. Ce serait une recherche fondamentale que personne ne voudrait arrêter si elle existait, quelque chose de fantastique. Je ne sais pas si vous l'avez rencontrée, mais moi jamais. Ce que j'ai rencontré, c'est une recherche non pas appliquée, mais finalisée. On sait ce que l'on cherche. Il y a un but, souvent tout à fait honorable. Mais si on cherche par exemple un vaccin contre cette maladie horrible qu'est le sida, c'est une recherche finalisée même si elle oblige à certains détours de compréhension des mécanismes, le but étant d'obtenir le vaccin. Autrement dit, aujourd'hui, ce que nous faisons presque tous dans le monde de la recherche, pas seulement en biologie, pas seulement en médecine, c'est une recherche finalisée. Elle sait où elle va » (p. 23-24). Et Lewis Thomas : « [...] aids is, first and last, a problem and a challenge for science. We simply do not know enough about this extraordinary virus – or, as it is already beginning to appear, this set of extraordinary viruses, all closely related but differing in subtle ways – and we have a great deal to learn. And it seems to me that the only sure way out of the dilemma must be by research » (*The Fragile Species*, p. 43).

nomistes américains, des phénomènes comme le ralentissement de la productivité et l'augmentation des inégalités salariales demeurent inexpliqués par leur science encore maintenant. La théorie radicalement nouvelle de Robert Lucas, prix Nobel de 1995 en économie, s'est révélée un fiasco dans ses résultats. Sa complexité mathématique avait entre-temps offert un champ pratiquement infini à des développements techniques et à des spéculations d'ordre purement mathématique. Son postulat fondamental était pourtant loin de ces abstractions. Il posait en principe que l'offre est toujours égale à la demande, bref que le chômage est impossible, puisque cela signifierait que l'offre de travailleurs est plus élevée que la demande de travailleurs. Or sans ce postulat – d'entrée absurde puisqu'il posait, sans aucun égard aux réalités, le plein emploi comme une donnée de départ – la plupart des conclusions de Lucas s'écroulaient, l'une d'entre elles étant la croissance monétaire à un taux constant (le « monétarisme »). Il n'empêche que sa méthodologie règne encore dans le domaine de la macroéconomie, dont l'abstraction et l'éloignement du monde réel continuent de croître.

Un autre exemple d'irresponsabilité professionnelle est l'application de la géniale théorie des jeux de John von Neumann à des domaines divers ayant en commun la dépendance par rapport aux actions d'un autre intervenant : par exemple, la course aux armes de mort, les politiques d'échanges commerciaux, les guerres de prix. Les opérations extrêmement compliquées auxquelles donnent lieu ces jeux mathématiques ne fournissent cependant jamais de solution pratique, soit qu'il faille en choisir une parmi une pléthore (à proportion que les intervenants se multiplient), soit qu'on n'en trouve simplement pas. Ces jeux sont de toute manière incapables de prédire quoi que ce soit : ici encore, la contingence échappe à [27] la « science ». Qu'ils soient passionnants et amusants pour celles ou ceux qui s'y livrent, nul n'en doute. En 1991, un groupe de douze éminents économistes américains constituant la « Commission on Graduate Education in Economics » a fait montre, en revanche, de réalisme et de sagesse en déclarant qu'elle craignait qu'on ne soit en train de former une génération

d'« *idiots savants*, habiles en technique mais ignorant les problèmes économiques réels » ³⁸.

Idiots est le mot juste (du latin *idiota*, « ignorant », emprunté au grec *idiôtês*, « ignorant », par opposition à *pepaideumenos*, « homme cultivé »). Le malheur est que leur réputation imméritée d'experts étend d'autant plus l'influence de cette idiotie en des sociétés comme les nôtres où la « science » exerce un pouvoir magique et où « le pouvoir semble de plus en plus légitimé par des experts “savants” », comme le relève Jacques Testart : « En effet, l'expert rassure et les citoyens hésitent à affirmer l'absurdité ou le cynisme d'une décision politique ayant reçu l'aval des “experts les plus qualifiés” ». L'hostilité de ces « idiots savants » et de ceux qui les écoutent à l'égard de la culture et de la pensée est, en ce qui les concerne, on ne peut plus fondée. « Car rien n'est plus mobilisateur que la pensée », écrit excellemment Viviane Forrester. « Il n'est d'activité plus subversive qu'elle. Plus redoutée. Plus diffamée aussi [...]. Le seul fait de penser est politique. D'où la lutte insidieuse, d'autant plus efficace, menée de nos jours, comme jamais, contre la pensée. Contre la capacité de penser. Laquelle, pourtant, représente et représentera de plus en plus notre seul recours. » ³⁹

Une société peut-elle survivre longtemps à pareil vide en son centre, voire à sa tête (ou plutôt ce qui passe pour telle) ? Aux statistiques d'autodestruction des jeunes s'ajoute le taux [28] sans précédent d'abandons scolaires (environ 50 % dans les écoles publiques américaines). Y a-t-il lieu de s'en étonner ? « Le commencement est plus que la moitié du tout », dit le vieux proverbe grec. Le jeune est dès l'enfance extraordinairement doué, il est même en mesure d'apprendre alors davantage que jamais plus tard en sa vie ; un enfant de trois ou quatre ans peut apprendre simultanément, avec succès,

³⁸ Cf. John Cassidy, *The Decline of Economics*, dans *The New Yorker*, 2 décembre 1996, p. 50-60. Les mots « idiots savants » sont en français et en italiques dans le texte. Dans *L'horreur économique*, Viviane Forrester a trouvé de justes qualificatifs pour ce type d'ignorance : « L'indifférence est féroce » (p. 59) ; « Le détachement, l'assoupissement ont tant dominé [...] » (p. 60).

³⁹ Jacques Testart, *Pour une éthique planétaire*, p. 45 ; Viviane Forrester, *L'horreur économique*, p. 96 ; sur la confiscation des valeurs culturelles, « celles de l'intelligence », cf. p. 88, 114 et passim.

trois langues – systèmes complexes s’il en est – et les enfants sont aptes à mille autres prodiges d’apprentissage ; à partir de onze ans, la plasticité neuronale commence à diminuer, étant du reste inversement proportionnelle à l’âge. Époque merveilleuse de la vie de chacune et de chacun qui sera à jamais perdue si on n’a su en faire profiter l’enfant à temps ⁴⁰. De plus, l’affection naturelle pour les êtres et les choses connus en premier lieu laisse des marques indélébiles. Or non seulement, dans nos sociétés, des centaines de milliers d’enfants pauvres et sans logis sont-ils délaissés, mais même chez les nantis un nombre croissant de jeunes sont sevrés de l’affection, du respect et de l’attention qui sont les conditions les plus indispensables au développement de l’esprit ⁴¹. Au niveau scolaire, on les a en outre privés d’une variété de matières parmi les plus essentielles. Le soi-disant système d’éducation les a, par exemple, stupidement dépourvus de l’étude proprement dite des langues et de la littérature, voire de celle de l’histoire – comme si on avait oublié ce qui arrive à ceux qui, frappés [29] par la maladie d’Alzheimer, perdent la mémoire : ils oublient qui ils sont et qui sont les autres. « Une personne a un avenir en se donnant des projets ; mais cela lui serait impossible sans le sentiment de son identité, sans son aptitude à donner un sens à son passé. Il n’en va pas autrement pour les cultures ⁴² ».

⁴⁰ Cf. Claude Hagège, *L’enfant aux deux langues*, Paris, Odile Jacob, 1996 ; Christian de Duve, *Poussière de vie. Une histoire du vivant*, trad. Anne Bucher et Jean-Mathieu Luccioni, Paris, Fayard, 1995, p. 391-431. « As a society, we are so obviously guilty of neglecting the minds of our school-age children [...]. The educational neglect that I am more worried about exists at a deeper level and will, in the long run, cause much worse damage to our culture if it is not corrected. It is the neglect, amounting to abuse, of the minds of very small children, throughout the years of early childhood and long before kindergarten or first grade. [...] What we keep overlooking is the sheer tremendous power, unique in the brain of a young child, never to be matched again later in life, for learning » (Lewis Thomas, *The Fragile Species*, p. 62-63).

⁴¹ Cf. Andrée Ruffo, *Les enfants de l’indifférence* : il suffit pourtant d’un regard, préface d’Alice Miller, collaboration de Michèle Morel, Québec, Éditions de l’Homme, 1993. D’autre part, Aristote, *Politique*, VII, 17, 1336 b 33 : ce qui est connu d’abord est « toujours ce que nous affectionnons davantage » (πάντα γὰρ ῥ στέ γρομεν τὰ πρῶτα μᾶλλον) ».

⁴² Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 103 ; cf. 105 et 224-225 ; cf., du même auteur, *L’avenir de la mémoire*, Québec, Nuit

On le voit, tout dépend du sens que l'on donne, ou reconnaît, à la « culture » – chacun sait que le mot est galvaudé. À condition de l'entendre dans la plénitude de ses acceptions, elle est en réalité seule à pouvoir remédier aux maux évoqués ; mieux encore : à les prévenir. D'autant que tous ces maux ont pris et prennent racine justement en des déformations de la culture proprement dite, en des formes d'ignorance de plus en plus grossières. Dans les termes de Fernand Dumont, la « détérioration de la langue, de la culture, de la pensée » est « le drame spirituel par excellence, car c'est bien une tragédie de l'esprit. À mon avis, il s'agit de la plus grande injustice, pire encore que l'injustice matérielle puisqu'elle atteint l'individu dans son identité profonde de personne humaine ». Or « la culture est une pédagogie des personnes inséparable d'une pédagogie de la communauté. L'éducation ne commence pas avec l'initiative des écoles ; toute la culture est éducatrice ». La désintégration de la culture est la pire désintégration qui soit, déclarait aussi Eliot ; elle est « la plus radicale qu'une société puisse souffrir, [...] la plus sérieuse et la plus difficile à réparer » ⁴³.

L'évolution des sociétés est déterminée par la culture avant tout, bien avant les modes de production ou les régimes politiques ; ne voit-on pas à quel point les récents pouvoirs de communication restructurent tant l'action politique que le monde de l'économie, de la science et de la culture elle-même ? Cette [30] priorité de la culture – et donc de l'inculture – a des conséquences souvent dramatiques : des hommes ou des femmes prétendument « pratiques » gouvernent en se laissant eux-mêmes mener par une doxa ou l'autre leur échappant complètement – ils seraient incapables de la moindre critique de l'idéologie du marché, par exemple – et dont ils ignorent au reste confortablement les implications, surtout quand elles ne concernent que les humains. La corruption du pouvoir stigmatisée par Lord Acton a pour conséquence (et symptôme) une « rancœur méprisante » (Kier-

Blanche, 1995. Sur la situation québécoise, cf. Paul-Émile Roy, *Une révolution avortée. L'enseignement au Québec depuis 1960*, préface de Pierre Vadeboncoeur, Montréal, Méridien, 1991 ; Jean Larose, *L'amour du pauvre*, Montréal, Boréal, 1991.

⁴³ Fernand Dumont, « Entretien », dans *Virtualités*, 2, 6, août-septembre 1995, p. 20 b ; et *Raisons communes*, p. 100 ; T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, Londres, Faber & Faber, 1948 ; paperback, 1962, p. 26.

kegaard) à l'égard de l'humain qui n'entre pas dans un calcul, dans ce que René Char a si justement dénommé « le chaos de la précision »⁴⁴.

5. ÉTHIQUE ET CULTURE

[Retour à la table des matières](#)

S'agissant de « crise économique », le sophisme dominant consiste aussi bien à faire comme si elle n'avait rien à voir avec la soi-disant « crise des valeurs ». John Saul dénonce avec verve et justesse « cet état d'infantilisme dans lequel nous nous installons », qualifiant d'« acte d'une inconscience si profonde qu'elle confine à la bêtise », la soumission non critiquée à l'économisme, à « une nouvelle mythologie économique, qui elle-même dépend d'une glorification de l'économie de service, d'une légitimation de la spéculation financière et de la canonisation des nouvelles technologies de la communication »⁴⁵.

Non pas que le marché soit en cause quant à son utilité, qui se compare à celle du langage ou du calcul, comme un instrument de la société. De lui-même cependant, dans une [31] société inégale, il ne peut que servir l'inégalité. « Lorsque le marché est laissé à sa propre légalité, il n'a de considération que pour les choses, aucune pour les personnes ni pour les devoirs de fraternité ou de piété, aucune non plus pour les rapports humains originels, propres aux communautés personnelles », remarquait déjà Max Weber. Selon Ignacio Ramonet, le marché n'est cependant que le second paradigme structurant désormais la manière de penser. Le premier paradigme est : la communication. Aussi « ne se développent avec forte intensité que les activités possédant quatre attributs principaux : *planétaire, permanent, im-*

⁴⁴ René Char, *Le marteau sans maître*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1983, p. 37. Cf., d'autre part, Martha Nussbaum, *Love's Knowledge*, Oxford University Press, 1990, p. 76-77, 81-82 ; Charles Dickens, dans *Hard Times* (où le personnage de Thomas Gradgrind incarne la réduction au calcul), a superbement illustré comment le concret – personnes, choses et événements – échappe complètement à un « intellect » faisant fi de l'imagination et de l'émotion.

⁴⁵ John Saul, *La civilisation inconsciente*, p. 12-13.

médiat et immatériel. [De là le sigle pour “le système PPII”.] Ce tétralogue est le fer de lance de la mondialisation, phénomène majeur et déterminant de notre époque ».

La manipulation des signes et des symboles, par les grands médias, les sondages et la publicité, assure un nouveau contrôle des esprits, qui rend insolite et impossible à entendre toute évocation de ce qui contredit le consensus non critiqué qu’elle génère. À l’instar d’Œdipe, on dira : « Ah ! Peut-on tolérer d’entendre parler de la sorte ? » (*Œdipe Roi*, v. 429), tant l’éveil au concret, à la pensée critique, devient déplaisant. L’oligarchie sous le masque de la démocratie, si finement mise en relief par François de Bernard, trouve là sans doute sa plus flagrante illustration, car aux commandes de ce consensus « démocratique », que découvre-t-on sinon une poignée de géants de la communication ? Au cœur, quoi d’autre que l’argent ⁴⁶ ?

Le sophisme central consiste à séparer l’une de l’autre éthique et culture, comme si une culture sans éthique n’était pas une contradiction dans les termes, confinant à la barbarie. On devrait avoir appris au moins cela d’Auschwitz, voire de ce « siècle étonnant » dont nous sortons, qui « a reculé presque à l’infini les limites que la nature avait opposées de [32] tout temps à l’emprise des sciences et des techniques » ; mais qui « aura reculé aussi les limites de la barbarie, et vu se perpétrer une sorte de crime inconnu des âges révolus, un crime sans exemple et sans précédent, le crime contre l’humanité ⁴⁷ ». Claude Julien rappelle que

⁴⁶ Cf. Michel Beaud, *Le basculement du monde*, p. 111-112, citant Max Weber (*Économie et société* (1911-1913), t. 2, Paris, Pocket, 1995, p. 410) ; Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos*, p. 67-69 ; 158 sq. ; François de Bernard, *L’emblème démocratique*, Paris, Mille et une nuits, 1998.

⁴⁷ André Frossard, *Le crime contre l’humanité* (1987), Paris, Livre de Poche, 1989, p. 11. « Le crime contre l’humanité, c’est tuer quelqu’un sous prétexte qu’il est né » (p. 96). « Il y a crime contre l’humanité, quand l’humanité de la victime est niée, en clair, et sans appel » (p. 99). Cf. Vassili Grossman : « “Tout ce qui est inhumain est insensé et inutile.” Oui, dans ce temps de triomphe total de l’inhumanité, il est devenu évident que tout ce qui a été créé par la violence est insensé, inutile, sans portée, sans avenir » (*Tout passe*, Julliard et *L’Âge d’Homme*, 1984, p. 228 ; cité en conclusion du volume *Le livre noir du communisme*, par Stéphane Courtois et al., Paris, Robert Laffont, 1997, p. 826).

[...] bien plus que par la peur devant le désordre économique et la crainte du bolchevisme, l'arrivée du nazisme au pouvoir a d'abord été rendue possible par une abdication culturelle. [...] Il a fait appel à une fausse science, à une fausse biologie, à une fausse anthropologie pour essayer de fonder scientifiquement la théorie de la supériorité d'une race. [...] La fausse culture invoquée par le nazisme s'est traduite par des aberrations, des crimes contre l'esprit. [...] Le nazisme, ce fut plutôt l'aboutissement d'une trahison des plus hautes valeurs culturelles ⁴⁸.

« Exiger qu'Auschwitz ne se reproduise plus est l'exigence première de toute éducation », écrivait Adorno, dans un texte par trop prophétique. « Ce fut le type de barbarie contre laquelle se dresse toute éducation. On parle d'une menace de rechute dans la barbarie. Mais ce n'est pas une menace, Auschwitz fut cette rechute ; mais la barbarie persiste tant que durent les conditions qui favorisèrent cette rechute. C'est là qu'est toute l'horreur ⁴⁹ ». Quand je reconnais l'humanité d'autrui, je le fais grâce à une connaissance antérieure de cette humanité qui ne peut être au bout du compte que celle que j'ai de ma propre humanité. Barbare est ainsi avant tout celui ou celle qui est pervers au point de méconnaître autant [33] sa propre humanité que celle des autres. Tout le problème est qu'il ne sait pas qu'il l'ignore.

Or si Nietzsche a eu raison en sa prédiction – prononcée il y a un peu plus d'un siècle (1887) – de deux siècles à venir de nihilisme (jusqu'à présent, comment lui donner tort ?), et s'il a eu raison de définir le nihilisme comme il l'a fait : « [...] il manque le but, il manque la réponse au "Pourquoi ?" ; que signifie le nihilisme ? – Que les valeurs les plus élevées se dévaluent ⁵⁰ », il est permis de se demander

⁴⁸ Claude Julien, *Culture : de la fascination au mépris*, Québec, Musée de la civilisation et Fides, 1990, p. 15-17.

⁴⁹ Theodor W. Adorno, loc. cit., p. 205.

⁵⁰ « Nihilism : es fehlt das Ziel ; es fehlt die Antwort auf das "Warum ?" was bedeutet Nihilism ? – daß die obersten Werthe sich entwerthen » (Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887 bis März 1888*, dans *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1970, VIII, 2, p. 14). Cf. Franco Volpi, *Il nichilismo*, Rome, Editori Laterza, 1996, p. 3 sq. ; Stanley Rosen, *Nihilism. A Philosophical Essay*, Yale University Press, 1969 ; Denis Souche-Dagues, *Nihilismes*, Paris, puf, 1996 ; Michel Haar, *Par-delà le nihilisme*.

justement si nous sommes si loin de la barbarie dans nos principes comme dans les faits, ces derniers étant indéniables. Car le mot « nihilisme » désigne alors simplement le fait qu'il n'y a plus que des « valeurs », au sens où l'argent, par exemple, est une « valeur ». Relativisme et nihilisme vont de pair : la justice, l'amitié, la liberté, la paix, l'humain, le bien, l'absolu, Dieu même, ne deviennent dès lors qu'autant de « valeurs » parmi d'autres. Tout est au même niveau et plus rien (nihil signifie en latin « rien ») n'excelle. « En quoi consiste la barbarie, demandait Goethe, sinon précisément en ce qu'elle méconnaît ce qui excelle⁵¹ ? » Tout le problème est qu'elle croit savoir alors qu'elle ne sait pas. Comment s'en sortir ?

[34]

Nouveaux Essais sur Nietzsche, Paris, puf, 1998 ; Maurice Blanchot, « Réflexions sur le nihilisme », dans *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

⁵¹ Il s'agit de propos de Goethe à Eckermann tenus le 22 mars 1831, soit un an avant sa mort : « Niebuhr avait raison, dit Goethe, quand il prévoyait un retour à la barbarie. La voilà : nous y sommes en plein ; car en quoi consiste la barbarie, sinon précisément en ce qu'elle méconnaît ce qui excelle ? (*das Vortreffliche*) » (*Goethes Gespräche mit Eckermann*, 22 mars 1831, Wiesbaden, Insel, 1955, p. 455 ; trad. Jean Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, p. 345).

[35]

**La nouvelle ignorance
et le problème de la culture.**

Chapitre II

SOMMEILS, FOLIES, MORTS

« And dull, unfeeling, barren ignorance
Is made my gaoler to attend on me »
(*Richard II*, I, 3, 168-169).

« Le sommeil de la raison engendre des monstres » (Goya).

« [...] Panurge, sans aultre chose dire, jette en pleine mer son mouton criant et bellant. Tous les aultres moutons, crians et bellans en pareille intonation, commencèrent soy jecter et saulter en mer après, à la file. La foule estoit à qui premier y saulteroit après leur compaignon. Possible n'estoit les en garder, comme vous sçavez, estre du mouton le naturel, tousjours suyvre le premier, quelque part qu'il aille. Aussi le dict Aristoteles, *lib. IX, de Histo. Animal.* estre le plus sot et inepte animant du monde » (Rabelais) ⁵².

[Retour à la table des matières](#)

⁵² « Et la stupide, l'insensible, la stérile ignorance doit me servir de geôlier » (Shakespeare, *Richard II*, I, 3, 168-169, trad. François-Victor Hugo). Francisco Goya, cité par José Saramago, dans *Le Monde diplomatique*, décembre 1998. François Rabelais, *Le Quart Livre des faicts et dictz héroïques du bon Pantagruel*, chap. VIII : « Comment Panurge feist en mer noyer le marchand et les moutons », dans *Œuvres complètes*, éd. Jacques Boulenger, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1942, p. 581.

1. LE SOMMEIL, LA FOLIE ET LA MORT

[Retour à la table des matières](#)

[35] La grande voix de Socrate s'adressant aux Athéniens qui le condamneront à mort, s'offre comme un premier guide. « Il me semble que le dieu a adjoint à la cité quelqu'un comme moi afin que je ne cesse de vous réveiller [...]. Mais vous, probablement irrités comme ceux que l'on réveille alors qu'ils s'étaient assoupis, vous écouterez peut-être Anytos et me mettrez facilement à mort [...]. Vous pourriez ensuite passer [36] tout le reste de votre vie à sommeiller. À moins que le dieu, ayant soin de vous, ne vous envoie quelqu'un d'autre ⁵³ ».

Bien avant Socrate, Héraclite reprochait déjà à la plupart des humains de mener « tout éveillés, une vie de dormeurs », séparés « de la propre réalité de ce monde dans lequel ils vivent comme en un rêve » (Conche). « Ce qu'ils font éveillés leur échappe [déclare le fragment 1], tout comme leur échappe ce qu'ils oublient en dormant » (DK 22 B 1). Le fragment 89 ajoute la précision suivante : « Il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier » (DK 22 B 89) ⁵⁴.

Le sommeil est nécessaire et peut être fort agréable, mais personne ne souhaiterait vraiment dormir tout le temps, encore que la paresse ait de bonnes chances d'être la chose du monde la mieux partagée, qui empêche les humains, comme dit Nietzsche, « de *sentir* leur vie, grâce à la dispersion constante de leurs pensées », éparpillant l'individu à tous vents, dans ce que le *Tao* appelle « l'agitation fourmillante des choses ». Personne ne souhaiterait non plus se trouver constamment hors de son bon sens, dément ou sot. Peu sans doute, aussi bien, souhaiteraient, au moins consciemment, être ce « mort-vivant » que décrit

⁵³ Platon, *Apologie de Socrate*, 30 e - 31 a, trad. Frédéric Têtu en collaboration avec Bernard Boulet, Québec, Résurgences, 1995.

⁵⁴ DK désigne l'édition classique des fragments des Présocratiques : Hermann Diels et Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1952 (plusieurs réimpressions depuis). Nous citons la traduction de Marcel Conche, dans *Héraclite, Fragments*, Paris, puf, « Épiméthée », 1986.

Einstein quand il écrit : « J'éprouve l'émotion la plus forte devant le mystère de la vie. Ce sentiment fonde le beau et le vrai, il suscite l'art et la science. Si quelqu'un ne connaît pas cette sensation ou ne peut plus ressentir étonnement ou surprise, il est un mort-vivant et ses yeux sont désormais aveugles. » ⁵⁵

[37] Ces trois contraires de la vie – la folie, le sommeil et la mort – sont les trois contraires de la philosophie, remarquait Aristote en son *Protreptique*. Car « pour nous, vivre, c'est être éveillé ». « Philosophe, c'est être bien réveillé », redira Novalis. Aristote accordait manifestement à Héraclite que le sage est « l'Éveillé par excellence ». Selon une remarque célèbre de sa *Métaphysique*, face à ce qui est en soi le plus évident, les yeux de notre intelligence se comparent de prime abord à ceux des oiseaux de nuit en plein jour. « J'ai connu bien des gens qui voulaient tromper, écrit saint Augustin, mais être trompé, personne [...]. Ils aiment aussi la vérité elle-même, puisqu'ils ne veulent pas être trompés. » En réalité, « on aime la vérité de telle façon que ceux qui aiment autre chose veulent que ce qu'ils aiment soit la vérité » ⁵⁶.

Ce thème de l'éveil est central également dans les sagesse orientales. *Bodhi* signifie « éveil », et *Bouddha* « l'Éveillé ». Le non-réveil et l'ignorance vont de pair. *Mâyâ*, qui signifie littéralement « illusion, tromperie, apparence », est un principe universel de la philosophie du Vedânta. En tant qu'illusion cosmique et ignorance, la *mâyâ* jette un voile qui ne laisse percevoir que la multiplicité et non la réalité et l'unité de l'univers. Non pas, bien entendu, que le monde phénoménal, c'est-à-dire le monde perpétuellement changeant que nous livrent

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, « Schopenhauer éducateur », dans *Considérations intempestives*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Aubier, 1966, p. 17 sq. ; cf. 79 sq., 87 sq. ; Lao-tzeu, *Tao-tê-king* (« La voie et sa vertu »), 16, trad. François Houang et Pierre Leyris, Paris, Seuil, « Points Sagesse », 1979, p. 51 ; Albert Einstein, *Comment je vois le monde*, trad. Maurice Solovine et Régis Hanrion, Paris, Flammarion, « Champs », 1979, p. 10.

⁵⁶ Cf. Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1991, p. 95, 89, 103-104 ; Marcel Conche, dans *Héraclite, Fragments*, p. 374-375, à propos du frag. 88 (DK) ; Brague, p. 82-83, renvoie à Novalis, *Encyclopédie*, § 151 ; d'Aristote, cf. surtout le frag. 14 (Walzer, Ross) et la traduction de Brague, p. 92-94 ; et *Métaphysique*, A, 1, 993 b 9-11 ; saint Augustin, *Confessions*, X, xxiii, 33-34, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou.

les sens, ne soit réel : l'illusion consisterait plutôt à le prendre pour l'ultime réalité, ce dont seul l'éveil délivre. Multiples sont certes les différences parmi les philosophies orientales quand il s'agit de déterminer à quoi plus précisément il doit y avoir éveil, comme elles le sont en Occident lorsqu'il s'agit, par exemple, d'interpréter le « Connais-toi toi-même ». Mais c'est là une autre question ⁵⁷.

[38] Même intuition de fond chez Alain, dénonçant « l'heure où dorment les faux sages, les Protagoras marchands d'opinions avantageuses, les Protagoras marchands de sommeil ». Car ils « pensent par systèmes préconçus, s'escriment tout en dormant, objections supposées, réponses prévues, vain cliquetis de mots qui ne touche rien, qui ne saisit rien ». D'où cette exhortation d'Alain :

Passez donc sans vous arrêter, amis, au milieu des Marchands de Sommeil ; et, s'ils vous arrêtent, répondez-leur que vous ne cherchez ni un système ni un lit. Ne vous laissez pas d'examiner et de comprendre. [...] Lisez, écoutez, discutez, jugez ; ne craignez pas d'ébranler des systèmes ; marchez sur des ruines, restez enfants. [...] Socrate vous a paru un mauvais maître. Mais vous êtes revenus à lui ; vous avez compris, en l'écoutant, que la pensée ne se mesure pas à l'aune, et que les conclusions ne sont pas l'important ; rester éveillés, tel est le but. Les Marchands de Sommeil de ce temps-là tuèrent Socrate, mais Socrate n'est point mort ; partout où des hommes libres discutent, Socrate vient s'asseoir, en souriant, le doigt sur la bouche. Socrate n'est point mort ; Socrate n'est point vieux. [...] Toute idée devient fausse au moment où l'on s'en contente ⁵⁸.

L'idée suggérée est donc que l'être humain n'a pas proprement vécu sa vie, sa liberté, tant qu'il ne s'est interrogé, étonné, émerveillé – ou éveillé tout simplement : c'est la même chose. Une vie sans éveil ne vaut pas la peine d'être vécue. En déclarant que la plupart des hu-

⁵⁷ Sur le non-réveil et l'ignorance, cf. Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963, p. 400 ; sur la mâtâ dans le développement des philosophies védantiques, cf. Madeleine Biardeau, « Philoso[38]phies de l'Inde », dans *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1969, p. 233 sq. ; cf. également les rapprochements instructifs opérés par Mircea Eliade dans *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957 ; « Idées », 1972, p. 60-77.

⁵⁸ Alain, *Vigiles de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1942, p. 17, 15, 14. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

mains sont malheureusement endormis en plein jour, Héraclite avance qu'ils ne sont pas dans la réalité. Le point commun au psychotique, au dormeur et au mort, c'est qu'ils ne sont à vrai dire pas *là*.

2. NARCISSE

[Retour à la table des matières](#)

[39] Le mythe de Narcisse (du grec *narkê* : « engourdissement », « torpeur ») nous présente toutefois une image encore plus radicale de l'irréel et de l'inauthentique. L'extraordinaire pertinence de ce mythe classique, tel que narré par Ovide dans *Les Métamorphoses*, étonne et mériterait des commentaires développés ; mais « l'étrangeté de la folie » (Ovide) de Narcisse, dans quelques-uns seulement de ses éléments principaux, suffira à notre propos. Narcisse ne désire rien jusqu'au jour où il découvre sa propre beauté plastique dans une source limpide aux eaux brillantes et argentées : « [...] séduit par l'image de sa beauté qu'il aperçoit, il s'éprend d'un reflet sans consistance, il prend pour son corps ce qui n'est qu'une ombre ». Ovide ajoute qu'« étendu dans l'herbe épaisse, il contemple, sans en rassasier ses regards, la mensongère image, *et par ses propres yeux se fait l'artisan de sa propre perte* [...]. Je suis séduit, je vois, mais ce que je vois et ce qui me séduit, je ne puis le saisir ; si grande est l'erreur qui m'abuse dans mon amour ». Près de lui la nymphe Écho, qui n'a pas de voix propre, est toujours d'accord : elle attend les sons qu'il produit « pour s'évertuer à répéter, d'une phrase, les derniers mots » : « N'y a-t-il pas ici quelqu'un ? demande-t-il. – Si, quelqu'un, répond Écho. Y a-t-il quelqu'un près de moi ? dit Narcisse. – Moi, répond Écho. » ⁵⁹

Narcisse se cherche ainsi où il croit se voir, c'est-à-dire où il n'est pas, en des apparences fugitives et fragmentaires. Plongeant pour finir dans ces eaux brillantes afin d'y saisir ce qui ne peut toujours être

⁵⁹ Ovide, *Métamorphoses*, III, 341 ; 401 ; 402-510 (trad. Joseph Chamonard, Paris, Garnier-Flammarion, 1966 ; les mots soulignés le sont par nous) ; cf. Plotin, *Ennéades*, I, 6, 8.

qu'un reflet sans consistance, il y disparaîtra ⁶⁰. « Narcisse ne supporte ni d'être ni d'agir », écrit Louis Lavelle. « Il cherche ce qui le flatte plutôt que ce qu'il est ». Son crime, « c'est de préférer à la fin son image à lui-[40]même. L'impossibilité où il est de s'unir à elle ne peut produire en lui que le désespoir ». L'erreur la plus grave « où il puisse tomber, c'est qu'en créant cette apparence de soi où il se complaît, il imagine avoir créé son être véritable » ⁶¹.

Narcisse n'a pas d'identité, car il est sans intériorité, tout en surface. Il n'a point d'idéal puisque ce qui en tient lieu est un reflet aussi irréel que l'image s'évanouissant aussitôt d'un miroir. Comme il est spectateur de son apparence, sa vie est dépourvue de sens, pis encore : de quête de sens. Il n'a pas non plus de relation à autrui, vu qu'il n'y a personne dans sa vie (ni lui ni personne d'autre), Écho étant privée de voix propre, condamnée à refléter imparfaitement sa voix à lui. Bientôt d'ailleurs le corps d'Écho se dissipera dans les airs et elle ne sera plus qu'une voix anonyme, « entendue de tous » précise Ovide.

Des objets de notre fabrication ne laissent pas de se substituer aux humains autour de nous, comme autant de reflets de notre puissance, suscitant un sentiment d'omnipotence. « Nous vivons moins, au fond, à proximité d'autres hommes que sous le regard d'objets obéissants et hallucinants qui nous répètent toujours le même discours, celui de notre puissance médusée, de notre abondance virtuelle, de notre absence les uns aux autres », notait il y a déjà trente ans Jean Baudrillard. Or, comme l'a fait excellemment ressortir Fernand Dumont dans *Le lieu de l'homme*, l'être humain « a besoin de se donner une représentation de ce qu'il est en se mettant à distance de lui-même. Pour parler de lui, l'homme doit parler du monde. Mais, ce faisant, il doit interposer un élément du monde entre le monde et lui ». La meilleure des médiations à cette fin, ce sont d'autres humains, ainsi que le démontrent la réciprocité et les échanges qui font vivre et durer les amitiés authentiques. Mais notre médiation privilégiée est en passe de devenir, bien plutôt, celle d'objets agissant comme autant de signes. « La perte de la relation humaine (spontanée, réciproque, symbolique) est le fait fondamental de nos sociétés. » « Il n'y a plus [41] qu'immanence à

⁶⁰ C'est la version de Plotin (*loc. cit.*). Selon une autre version, celle d'Ovide notamment, non moins significative d'ailleurs, il dépérit sur place.

⁶¹ Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Paris, Grasset, 1939, p. 18 et 13.

l'ordre des signes. » « Il n'y a plus que *de la vitrine* – [...] où l'individu ne se réfléchit plus lui-même, mais s'absorbe dans la contemplation des objets/signes multipliés [...]. Il ne s'y réfléchit plus, il s'y absorbe et s'y abolit » (Baudrillard) ⁶².

Le monde anonyme, introverti, que génère la technologie est également à l'image de celui de Narcisse. Une parole se voulant l'expression authentique d'une pensée y a quelque chose de déplacé, tout comme la recherche de débats rationnels. D'aucuns préfèrent même réduire la réalité à une « capsule de son », ainsi que l'a fait ressortir avec force George Steiner prenant acte d'une « universelle “retraite du mot” ». « Tout autour du globe, une culture du son semble rejeter l'antique autorité de l'ordre verbal. » De manière parallèle, l'architecture urbaine moderne favorise les espaces de regard plutôt que de discours ; Richard Sennett l'a bien marqué : « [...] ours is a purely visual agora » (c'est une agora purement visuelle que la nôtre). La majeure partie de la vie publique, dans la cité moderne, offre le spectacle de ce que John Berger appelle « le théâtre de l'indifférence ⁶³ ».

N'empêche que le trait principal de Narcisse est la fausseté. Le monde insignifiant qu'il habite bascule sans cesse dans un passé qui est aussitôt néant car aucune mémoire ne le fera vivre ; il n'est qu'une succession d'instantanés ponctuels, dénués de substance. Il n'a pas de durée, car il faut pour cela une conscience de soi. Ce que le monde des nouvelles et des médias voudrait faire passer pour le monde réel en est un de fantasmagories, d'illusions quant aux soi-disant « faits » eux-mêmes (« ce qui s'est vraiment passé », ose-t-on dire), d'« illusions nécessaires » de toutes sortes, pour reprendre le terme de Chomsky. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter quelques an-

⁶² Respectivement, Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, « Idées », 1970, p. 18 ; Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Hurtubise hmh, 1971, p. 36 sq. ; J. Baudrillard, *La société de consommation*, p. 255 ; 309-310.

⁶³ George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture* (1971), trad. Lucienne Lotringer, Paris, Gallimard, « Folio », 1986, p. 132, 126, 133 ; Richard Sennett, *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*, Londres, Faber & Faber, 1994, p. 358 ; John Berger, « The Theatre of Indifference », dans *The Sense of Sight*, New York, Vintage Books, 1985, 1993, p. 68-73.

nées en arrière ; la « réalité du monde » projetée sur les écrans d'alors s'avère dérisoire, hystérique ⁶⁴.

Mais le problème central demeure la fragmentation de la vision sociale, qu'aggrave l'influence d'expériences fragmentaires entretenues par les médias, télévision en tête. On a dès longtemps fait ressortir à quel point les médias de masse créent des bulles à l'intérieur desquelles sont abolis l'espace, le temps, la causalité, où la sensibilité concrète face à autrui, à la douleur réelle par exemple, devient grotesque. Le besoin croissant des électrochocs qu'administrent les spectacles tant prisés d'extrême violence gratuite ne peut s'expliquer que par un degré correspondant d'hébétude : l'absence d'esprit est compensée par des sensations de plus en plus brutes. La nouvelle géographie urbaine et la vitesse des transports contribuent, de surcroît, à supplanter la perception de l'espace traversé, puisqu'on peut à peine accorder l'attention voulue à des scènes franchies à toute vitesse. « Ainsi, la nouvelle géographie apporte-t-elle du renfort aux mass médias. Le voyageur, comme le spectateur de télévision, expérimentent le monde en des termes narcotiques ; le corps se meut passivement, désensibilisé dans l'espace, vers des destinations placées dans une géographie urbaine fragmentée et discontinue (Richard Sennett). » ⁶⁵

Surtout, le monde de Narcisse est un monde où il n'y a pas de résistance, pas d'expérience dès lors de l'altérité véritable. L'ingénieur des ponts et chaussées et le directeur de télévision parviennent à créer des mondes aussi dénués de résistance que possible. Qui plus est, ce désir de libérer le [43] corps de toute résistance s'accompagne de la peur de toucher, une peur que la planification urbaine moderne démontre. « Grâce au sens du toucher, nous risquons d'éprouver quelque chose ou quelqu'un comme étranger. Notre technologie nous permet d'éviter ce risque. [...] Aujourd'hui, l'ordre signifie le manque de

⁶⁴ Cf. Noam Chomsky, *Les médias et les illusions nécessaires*, Paris, K Films, 1993 ; Jean-François Revel, *La connaissance inutile*, Paris, Grasset, 1988 ; « Pluriel », 1990 ; Serge Halimi, *Les nouveaux chiens de garde*, Paris, Liber-Raisons d'agir, 1997.

⁶⁵ Cf. Northrop Frye, *On Education*, Markham, Fitzhenry & Whiteside, 1988, 1990, p. 93 sq. ; Richard Sennett, *Flesh and Stone*, p. 18 ; Chantal Delsol, *Le souci contemporain*, Bruxelles, Complexe, 1996, p. 92 sq.

contact » (Sennett). On a oublié que l'uniformité engendre le conformisme, dont « l'autre visage est l'intolérance » (Bauman) ⁶⁶.

Or la conversion de la présence en représentation caractérise toutes les psychoses. Moi = Moi est l'équation du mélancolique, concentré sur lui-même dans le vide. Nous retrouvons aussi, du même coup, l'équation du maître (telle qu'analysée magistralement par Hegel dans *La phénoménologie de l'esprit*, IV) : « Il ne rencontre rien ni personne. Il n'est en rapport avec l'esclave que par l'intermédiaire des choses qu'il consomme. Il n'est en rapport avec les choses que par l'intermédiaire de l'esclave qui les façonne » (Henri Maldiney). Cependant la conscience authentique de soi est « retour à partir de l'être autre ». À défaut de l'ami véritable, médiation idéale, disions-nous, il faut à tout le moins que cet autre soit vraiment autre, un être libre qui seul puisse satisfaire le désir de reconnaissance. Sans cela, « retenu dans la simplicité de sa tautologie sans mouvement, le moi ne rencontre partout et nulle part que son écho », ce qui est bien le drame de Narcisse.

Sans le désir – la faim ou la soif, par exemple – l'être vivant meurt. Et l'objet du désir immédiat est toujours quelque chose de vivant, « qui se présente comme vie indépendante » (Hegel). (Ceci est vrai également, *mutatis mutandis*, de la vie de l'esprit, qui est vie par excellence. Cependant la mort de l'esprit est moins immédiatement perceptible. Mais nous y reviendrons plus loin.) L'être vivant se maintient par le désir sans cesse renaissant et par l'anéantissement de l'aliment. Toutefois, « pour que cette suppression soit, cet [44] autre doit aussi être », ajoute Hegel. Dans le monde phénoménal où est enfermée la psychose mélancolique, on ne sort pas, en revanche, du cercle de la représentation ; on n'en sort guère plus dans la sphère visuelle du télé-consommateur contemporain. Tel est bien aussi, à nouveau, le monde sans résistance et sans altérité de Narcisse ⁶⁷.

⁶⁶ Richard Sennett, *Flesh and Stone*, p. 18-19 ; Zygmunt Bauman, *Globalization. The Human Consequences*, New York, Columbia University Press, 1998, p. 47. Cf. Richard Sennett, *Uses of Disorder : Personal Identity and City Life*, Londres, Faber & Faber, 1996, p. 39-43, 101-109, 194-195 ; sur l'importance du toucher, cf. notre livre, [De la dignité humaine](#), Paris, PUF, 1995, p. 105-113.

⁶⁷ Pour tout ceci, cf. Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 23-38 ; et G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de*

Il n'est point de contrariété, en outre, au sein de la représentation comme telle. Les contraires sont simultanés dans l'intelligence, mais exclusifs l'un de l'autre dans l'agir concret. Les décisions que nécessite l'action supposent qu'on opte pour l'un ou l'autre de deux contraires (dans l'hypothèse la plus simple). De là la difficulté de l'agir, par opposition au monde – admirable – de la représentation où les contraires coexistent et, bien plus, s'éclairent mutuellement. L'exercice de la liberté oblige à exclure l'opposé de ce qui a été choisi, de manière définitive une fois l'action posée, puisqu'elle n'appartient aussitôt plus qu'au passé et ressortit désormais au nécessaire, ne pouvant plus ne pas être. Une fois le suicide accompli, tous les possibles de l'auteur/victime sont abolis. C'est là une autre forme de résistance dont l'appréhension échappe à Narcisse et à ses épigones.

Mais la plus sévère lacune de Narcisse demeure l'amour. On ne peut aimer un reflet ni un écho, et encore moins être aimé par eux. L'affectivité étant au cœur de toute vie humaine, rien n'est pire qu'une affectivité attachée à de l'irréel. L'univers de Narcisse étant faux de part en part, sans identité, sans altérité, la conclusion est inéluctable. Les analyses pénétrantes d'une Alice Miller ont bien marqué que l'enthousiasme de Narcisse « pour son faux Soi n'empêche pas seulement l'amour objectal, mais aussi, et avant tout, l'amour pour le seul être qui lui soit confié entièrement : lui-même ». C'est ainsi que de ne pas permettre à l'enfant de manifester ses propres émotions lui enlève petit à petit toute détermination personnelle ; que détacher l'être humain de ses sentiments l'empêche d'être lui-même. Auschwitz en a illustré les effets. Comme elle le rappelle à nouveau dans sa préface au livre d'Andrée Ruffo, *Les enfants de l'indifférence*, les mauvais traitements subis dans leur enfance par un Hitler ou un Staline seraient pour beaucoup dans les horreurs qu'on sait ⁶⁸.

l'esprit, IV, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 207-227.

⁶⁸ Alice Miller, *Le drame de l'enfant doué. À la recherche du vrai soi* (1979), trad. B. Dezler et Jeanne Etoré, Paris, PUF, 1983, p. 65 ; Andrée Ruffo, *Les enfants de l'indifférence*, préface d'Alice Miller, Québec, Éditions de l'Homme, 1993. Cf. Alice Miller, *C'est pour ton bien. Racines de la violence dans l'éducation des enfants*, Paris, Aubier/Montaigne, 1984. Cf., à cet égard, la critique que fait Adorno de l'idéal de dureté dans l'éducation des

3. FÉBRILITÉ SOMNAMBULIQUE ET CURIOSITÉ

[Retour à la table des matières](#)

À l'état naturel, les animaux sont perpétuellement en état d'alerte, attentifs aux signaux de toutes sortes qui leur parviennent de leur environnement, suscitant en eux la peur, la faim et le reste. Les objets et les événements dans leur environnement gouvernent ainsi constamment leurs vies, les tirillant en tous sens. « L'animal vit psychiquement dans les objets » (Max Scheler). De sorte qu'ils ne cessent de vivre sous l'emprise de *l'autre*, ce qui faisait dire à Ortega que l'animal vit toujours aliéné, hors de soi, que sa vie est essentiellement *alteración*. L'homme est aussi, à certains égards, prisonnier du monde comme les autres animaux, entouré de choses qui tantôt l'enchantent tantôt lui font peur, et obligé, toute sa vie durant, de s'en préoccuper. Son attribut le plus essentiel est cependant la possibilité de se retirer en lui-même pour déterminer ce qu'il veut.

Chaque fois néanmoins que dans le tumulte des passions l'être humain se trouve hors de soi, il perd cette prérogative. Il agit alors vite mécaniquement, en une sorte de « somnambulisme frénétique », renonçant à sa différence essentielle, celle de pouvoir se détacher des choses extérieures, se libérer de leur [46] esclavage, « rentrer » en lui-même (*ensimismarse*, selon un jeu de mot espagnol intraduisible) pour penser, méditer, contempler, faire des plans qui lui permettront du reste de transformer par la suite son environnement de manière parfois radicale, pour le meilleur ou le pire. Là où le « monde animal » est extériorité pure, les choses y étant toutes en quelque sorte en dehors les unes des autres, partes extra partes, « le seul dehors possible à ce *dehors* », remarquait avec profondeur Ortega, c'est, justement, « un dedans, un *intus*, l'intimité de l'homme, son soi, qui est principalement constitué d'idées ». (Il est évident que le dedans en question n'est pas à prendre au pied de la lettre, car on ne saurait assigner un « lieu », *stricto sensu*, aux idées.) À défaut d'un « moi », d'un « chez-

futurs nazis, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, trad. M. Jimenez, E. Kaufholz, Paris, Payot, 1984, p. 212-213.

soi » où se retirer, il reste à l'animal un recours, celui de dormir. De là la capacité de somnolence, énorme chez les animaux ⁶⁹.

Or la fébrilité somnambulique caractérisant ceux qui ne réfléchissent pas dans l'action, n'est pas sans affinité avec la curiosité, si bien décrite par saint Augustin, et Heidegger à sa suite. La curiosité n'est attirée que par le nouveau, donc toujours par autre chose, sans jamais s'attarder nulle part : « [...] elle ne cherche le nouveau que pour sauter à nouveau de ce nouveau vers du nouveau ». Elle est « caractérisée par une incapacité spécifique de *séjourner* auprès du plus proche ». S'agitant et poursuivant l'excitation d'une nouveauté continuelle et d'un changement incessant, c'est la possibilité constante de la distraction qui l'occupe. Elle n'a rien à voir avec l'observation et l'émerveillement, « avec la contemplation admirative de l'étant, avec le *thaumazein* » qui suscite l'interrogation devant la découverte des ignorances à dissiper. Elle ne désire pas tant savoir qu'avoir su. Jamais elle ne séjournera où que ce soit. « La curiosité est partout et nulle part. » L'avidité de nouveauté trahit à vrai dire un désir de se soustraire, [47] de se dérober. « L'instabilité distraite devient agitation », si bien que, précise Heidegger, « ce mode du présent est le contre-phénomène extrême de *l'instant* ». Plus le présent est inauthentique, « plus il fuit », et plus on oublie ⁷⁰. À quoi on doit ajouter, avec Gadamer, que si la curiosité provoque l'ennui et l'usure, c'est qu'au fond son objet « ne concerne personne. Il n'a aucun sens pour le spectateur. Il n'y a rien en lui qui invite le spectateur à y revenir réellement, rien en quoi il pourrait se concentrer ». La qualité formelle de la nouveauté est bien en effet « l'altérité abstraite ⁷¹ ».

⁶⁹ José Ortega y Gasset, « Ensimismamiento y alteración », dans *El hombre y la gente*, t. VII, *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, p. 82 sq. *Ensimismamiento* désigne à la fois, au sens étymologique, « être au-dedans de soi », et, dans l'usage courant, « être absorbé dans ses pensées », la « méditation », la « contemplation ». *Alteración* signifie, outre « altération », un « état de tumulte », « être hors de soi ».

⁷⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1972, § 36 (p. 170-173) ; § 68 c (p. 346-347) ; trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 134-136, 242-243 ; saint Augustin, *Confessions*, X, xxxv, 54-56.

⁷¹ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. Étienne Sacre revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil,

Il est évident, en somme, que le voir de la curiosité est à l'opposé de celui de la contemplation du beau. À l'opposé aussi bien de la *theoria* (du grec *theôrein*, regarder, contempler, considérer) au sens de la quête intellectuelle de vérité et de la réflexion proprement dite. Le regard du curieux, en un mot, s'oppose à celui de l'intelligence tout autant qu'à celui de l'amant ou l'amante. Il ne voit plus parce qu'il a trop à voir. Soumis comme nous le sommes aujourd'hui à l'empire croissant d'un véritable « bruit visuel », nous voyons en ce sens de moins en moins. Le curieux est irrémédiablement dyslexique. Ce qui le caractérise, c'est l'abstrait au sens de ce qu'on a isolé, séparé et qui est dès lors faux dès qu'on oublie ce fait. « Nos yeux à facettes sont adaptés au quantitatif, à ce qui est émietté ; nous sommes devenus des analystes du monde, et aussi de l'âme, et ne sommes plus capables de voir une totalité⁷² ». Pour peu que l'on substitue au concret vivant, intégral, des aspects qui sont bien là mais qui, une fois isolés du tout leur donnant sens et vie, ne sont plus que des fictions résiduelles et vides, on tombe à vrai dire dans un sommeil qui n'a même pas le statut d'un rêve lucide.

4. LE RÊVE ET LE RÉDUCTIONNISME

[Retour à la table des matières](#)

[48] Qu'est-ce à dire ? Platon nous met sur une bonne piste, ici encore. Son génie avait déjà su reconnaître dans l'abstraction de type « scientifique » une forme de songe – en des propos sur la géométrie, lui dont l'admiration pour les mathématiques était pourtant si grande. La géométrie et les arts qui lui font suite, lit-on dans la *République*,

[...] nous voyons que ce ne sont que des songes qu'on fait à propos de ce qui est réellement, mais qu'il leur est impossible d'y voir aussi clair que dans la veille, tant qu'ils garderont intangibles les hypothèses dont ils se servent, et dont ils ne sont pas capables de rendre raison. Car celui qui a

1996, p. 144 (p. 131 de *Wahrheit und Methode*, tel que repris dans les *Gesammelte Werke* de Gadamer, t. I, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1986).

⁷² Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, trad. R. Givord, Paris, Cerf, 1965, I, p. 22.

pour point de départ quelque chose qu'il ne connaît pas, et dont le point d'aboutissement et les étapes intermédiaires sont enchaînés à partir de quelque chose qu'il ne connaît pas, comment pourrait-il bien, en accordant ensemble de tels éléments, parvenir jamais à un savoir ? (*République*, VII, 533 c, trad. Pierre Pachet.)

Mais qu'est-ce au juste que songer ou rêver, dans le sens visé ici ? Les précisions ne manquent pas chez Platon. « Rêver, n'est-ce pas la chose suivante : que ce soit pendant le sommeil, ou éveillé, croire que ce qui est semblable à une chose est, non pas semblable, mais la chose même à quoi cela ressemble » (*République*, V, 476 c). « L'illusion dans laquelle nous maintient le rêve ne nous permet pas de nous éveiller et d'en parler avec les distinctions qu'impose la vérité » (*Timée*, 52 b-c, trad. Luc Brisson). On s'éveille à l'être véritable de l'image quand on la voit comme telle, c'est-à-dire comme désignant, signifiant quelque chose de distinct d'elle-même, « le fantôme toujours fugitif de quelque chose d'autre » ; la prendre sans distinctions pour quelque chose qui subsiste par soi est rêver. La tentation est grande toutefois de prendre l'image pour la réalité, sans plus, car l'image existe tout de même. Platon semble hanté par la dualité de l'image. Gadamer revient souvent sur ce point : l'image est à la fois une [49] chose et deux choses (dyade dans le langage platonicien) : son être consiste à être et ne pas être à la fois, pour ainsi dire ⁷³.

Une autre précision s'impose, en *République*, V, 476 c-d encore : rêver consiste à prendre τὰ μετέχοντα pour αὐτό, « les choses qui participent » du beau, par exemple, pour le beau lui-même. L'exemple est clair : ce beau-ci, ce beau-là ne sont pas le beau lui-même. Être en état de veille, pour Platon, c'est « apercevoir aussi bien le beau lui-même que les choses qui en participent, sans croire ni que les choses qui en participent soient le beau lui-même, ni que le beau lui-même soit les choses qui participent de lui » (476 d). En d'autres termes, être en état de veille, c'est voir aussi bien le tout que les parties, sans les confondre ; ne voir que les parties, ne pas les distinguer du tout auquel

⁷³ Cf. Hans-Georg Gadamer, « Idea and Reality in Plato's Timaeus », dans *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutical Studies*, trad. P. Christopher Smith, Yale University Press, p. 174 sq. ; et « Dialectique et sophistique dans la VII^e Lettre de Platon », dans *L'art de comprendre*, trad. Marianna Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 239 sq.

elles appartiennent, pis encore, s'imaginer qu'une partie est le tout, c'est être en état de rêve. Non pas qu'il ne puisse y avoir de vérité dans les rêves, mais celle-ci de toute manière ne se manifeste qu'au réveil.

Dans la mesure où je n'ai pas une conscience critique de ce que je fais, où je m'abstiens d'en interroger les fondements, mon état ressemble tout à fait, il est vrai, à du somnambulisme, pas même à du rêve lucide. Ces remarques valent sans doute pour ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui la technoscience, ou pour les simples exécutants, mais elles seraient injustes s'agissant de la science proprement dite, laquelle crée les nouvelles théories appelées à faire avancer le savoir. Comprendre à fond la problématique de sa recherche, être attentif aux bases et aux présupposés de sa discipline, est nécessaire au physicien – pour ne citer qu'un cas patent – qui renouvellera réellement sa discipline, comme à notre époque Einstein, Heisenberg et leurs successeurs. Mais ce savoir-là, justement, s'enseigne-t-il ?

Quoi qu'il en soit, il est aisé de voir que s'arrêter à une image ou à une représentation, à une abstraction, comme à [50] quelque chose qui subsisterait par soi-même, prendre en somme un aspect, une partie, pour le tout, c'est s'illusionner gravement. Nous retrouvons ainsi, avant la lettre, « l'abstrait toujours faux » que dénoncera Hegel, ou encore la *fallacy of misplaced concreteness* (« localisation fallacieuse du concret » ou « paralogisme du concret mal placé ») de Whitehead, la « barbarie du spécialisme » et l'avènement de « savants-ignorants » dénoncés par Ortega et tant d'autres depuis, récemment encore par Edgar Morin. Dès qu'on la pose en absolu, toute réduction confine à l'irréel. Certes, comme le résume fort bien Jean-François Mattéi, « toute théorie philosophique ou scientifique, qu'elle soit antique ou moderne, s'avère nécessairement réductionniste dans la mesure où elle établit un *modèle réduit*, dans le langage de Platon ou de Kuhn, un « paradigme » propre à éclairer l'intelligibilité du réel ». Et certes, par exemple, l'assertion « l'homme est un système nerveux », a sa vérité et sert bien la neurophysiologie. Mais si vous ne pouvez résister dès lors à déclarer aussitôt, comme l'ont fait des biologistes, « l'homme n'est qu'un système nerveux », le paralogisme du concret mal placé est flagrant, et vous dormez ferme. Libre à chacun de dormir tant qu'il voudra, certes, mais c'est en l'occurrence un sommeil onéreux, pour peu que la société se laisse duper par vous, en raison de

l'autorité dont elle vous aura à tort investi. « L'homme doit s'éveiller pour s'étonner, disait Wittgenstein – les peuples aussi peut-être. La science est un moyen de l'endormir à nouveau ». On croirait réentendre Molière : « La science est sujette à faire de grands sots. » Et : « Un sot savant est sot plus qu'un sot ignorant ⁷⁴ ».

Soyons clair. Dans le procès du réductionnisme, il faut donner raison aux défenseurs de la biologie, par exemple, lorsqu'ils arguent qu'elle ne « réduit » pas, puisque « bien au contraire, le biologiste découvre et enrichit, il amplifie la perception du réel » (Claude Debru). Mais la question n'est pas [51] là. La sottise commence lorsqu'on extrapole en écrivant des choses comme : « [...] la cognitive annonce une ère nouvelle pour une science de l'homme au sens complet du terme » (Claude Allègre). Or c'est un secret de Polichinelle – plus que jamais de nos jours grâce aux progrès accomplis – qu'à l'intérieur même de ses limites avouées, qui sont d'ordre rigoureusement méthodologique, aucune science particulière ne saurait jamais prétendre à quelque savoir total. Encore moins s'agissant de l'humain qui les débordent toutes, ainsi que tout savoir à vrai dire, infiniment. Bien plus juste et digne d'un véritable savant est la remarque de Claude Debru lorsqu'il conclut, devant « l'inimaginable complexité de notre structure cérébrale », laquelle « dépasse notre capacité de représentation », que « la biologie ne nous enseigne pas le triomphalisme, mais l'humilité ». Nous reviendrons sur ces aspects dans le prochain chapitre ⁷⁵.

Il s'agit bien de cette « double ignorance », si âprement, et justement, dénoncée par les Grecs à la suite de Socrate, nous l'avons rappelé. Une connaissance prétendument « scientifique » ignorant sa propre histoire (son propre devenir, par conséquent), son rôle dans la société, et, faute de réflexion critique, ses propres limites et ses présupposés méthodologiques, ne mériterait pas d'autre qualificatif.

⁷⁴ Cf. Edgar Morin, *La méthode 4. Les idées*, Paris, Seuil, 1991, p. 65-72 ; Jean-François Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, 1996, p. 9 ; Ludwig Wittgenstein : *Culture and Value*, éd. G. H. von Wright, The University of Chicago Press, 1980, p. 5 ; Molière, *Les Femmes savantes*, IV, 3.

⁷⁵ Respectivement, Claude Debru, *Philosophie de l'inconnu : le vivant et la recherche*, Paris, PUF, 1998, p. 9-11 ; Claude Allègre, *La défaite de Platon ou la science du XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1995, p. 402.

« L'assuefaction endort la veuë de nostre jugement », disait Montaigne. Dans la vie de l'esprit comme ailleurs le rôle de la coutume est toujours plus grand qu'on ne le soupçonne : ce qu'on est accoutumé d'entendre, ou de croire, paraît *ipso facto* évident. C'est pourquoi nous préférons que les choses nous soient présentées dans un langage familier (elles ne nous semblent plus les mêmes, autrement). Or cela affecte même les gens de savoir (ou qui y prétendent), comme l'observait Aristote dans une page classique :

Certains n'admettent qu'un langage mathématique ; d'autres ne veulent que des exemples ; d'autres encore qu'on recoure à [52] l'autorité de quelque poète ; d'autres, enfin, exigent pour toutes choses une démonstration rigoureuse, tandis que d'autres jugent cette rigueur excessive, soit par impuissance à suivre la chaîne du raisonnement, soit par crainte de se perdre dans les futilités. Il y a en effet quelque chose de cela dans l'affectation de la rigueur. Aussi quelques-uns la regardent-ils comme indigne d'un homme libre, tant dans le commerce de la vie que dans la discussion philosophique. C'est pourquoi il faut avoir appris quelles exigences on doit apporter en chaque espèce de science [...].

L'exemple le plus souvent cité est celui de la réduction de toute méthode au mode mathématique, par exemple, alors que, si splendide qu'il soit, il ne peut s'appliquer comme tel qu'aux entités mathématiques ⁷⁶. Mais n'importe quelle science poursuivie avec passion peut aisément prendre couleur d'absolu, telle la chimie dans *La recherche de l'absolu* de Balzac.

Une mode ou une catégorie quelconque en lieu et place d'arguments est un autre exemple. La réduction historiciste – « dont la lèpre a envahi peu à peu la vie », notait Valéry – un autre encore. Screwtape, le diable senior, résume fort bien la tactique dans ses conseils à son neveu, Wormwood :

⁷⁶ Montaigne, *Essais*, livre I, chap. XXIII, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1950, p. 139 ; cf. 135-137 ; Aristote, *Métaphysique*, A, 3, 994 b 32 - 995 a 20 ; lignes citées : 995 a 6-13 ; trad. J. Tricot. Cf. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, II, 8-13, p. 25-79.

Le Point de Vue Historique, en bref, cela veut dire que, quand se présente à un érudit quelque énoncé chez un auteur ancien, la seule question qu'il ne pose pas est de savoir si l'énoncé est vrai. Il demande qui a influencé l'écrivain ancien, et jusqu'à quel point l'énoncé est en accord avec ce qu'il a dit dans d'autres livres, et quelle phase dans le développement de l'écrivain, ou dans l'histoire de la pensée en général, il illustre, et comment il a affecté des écrivains ultérieurs, et combien souvent il a été mal interprété (spécialement par les collègues de l'érudit [...]).

Il va de soi que le contexte culturel et historique d'une philosophie, par exemple, doit être pris en compte avec toute [53] la compétence requise. Mais emprisonner un énoncé universel dans un lieu ou dans un moment de l'histoire, récente ou ancienne, sans en considérer la vérité ou la fausseté, serait tenter de rendre l'intelligence captive du temps, à la manière dont le sont en revanche les nouvelles du journal d'hier (« oui, mais on l'a dit hier ») – ce que Michel Serres appelle excellemment « le pathétique du calendrier ». Si l'on s'aperçoit que les gens ne savent pas compter, faut-il en déduire que nous voilà parvenus à un âge postarithmétique ? La vraie conclusion c'est qu'ils ne connaissent pas l'arithmétique. La manière d'y remédier est de voir à ce que l'arithmétique soit enseignée. Ce qui est authentiquement universel est toujours actuel. L'admirable, précisément, chez un Confucius, écrit Simon Leys, « c'est qu'il continue à nous parler aujourd'hui ; à certains moments, on dirait même qu'il vise directement les problèmes de notre époque et de notre société ». Un énoncé universel ne saurait être soumis à des critères étrangers à la pensée, mais évidemment plus faciles qu'elle et dispensant à vrai dire de penser, telles aussi bien la mode du jour, quelque étiquette ou rectitude politique (*political correctness*), la bigoterie sous l'une ou l'autre de ses multiples formes ⁷⁷.

La réduction simpliste n'est cependant pas l'exclusivité de pseudo-savoirs. Les bulles qui rendent captifs au point d'aliéner sont diverses. En voici d'autres.

⁷⁷ C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*, Londres, Geoffrey Bles, 1943, p. 139-140 ; Simon Leys, *L'ange et le cachalot*, Paris, Seuil, 1998, p. 14. Cf. G. K. Chesterton, « The Bigot », dans *Lunacy and Letters*, éd. Dorothy Collins, Londres, Sheed & Ward, 1958, p. 151-153.

5. Le kitsch totalitaire

[Retour à la table des matières](#)

C'est ainsi qu'on peut n'avoir que très peu d'intérêts ou de soucis, limiter son champ d'information, d'érudition, à un petit lopin. Des parents ont parfois tiré prétexte de la liberté de leurs enfants pour omettre des domaines entiers de connaissances essentielles ; vous serez libres de choisir plus [54] tard, ont-ils dit, comme si on pouvait choisir une réalité sans un minimum d'information la concernant. C'est là en fait se moquer de la liberté. La variété et la richesse de l'alimentation sont aussi essentielles pour l'esprit qu'elles le sont pour le corps ; pas plus dans un cas que dans l'autre on ne peut vivre de lait seulement toute sa vie. « La subjectivité humaine ne peut se développer que dans la mesure où un matériel riche et varié lui est proposé pour l'éveiller, la stimuler et l'occuper. Faute d'objets à partir desquels un travail intérieur peut s'opérer, ce sont les émotions et les représentations les plus archaïques qui vont s'imposer, quitte parfois à cohabiter avec un fonctionnement rationnel très sophistiqué » (Tony Anatrella). Il s'agit de nourrir au lieu d'étouffer « comme un paquet de fagots qui éteint un petit feu et en accroît un grand », pour reprendre une image de Marcel Proust ⁷⁸. L'esprit humain doit être entraîné à digérer des nourritures fortes – par le contact direct avec les chefs-d'œuvre littéraires eux-mêmes, par exemple, ou avec les grands problèmes qui font avancer la connaissance scientifique ou philosophique, qui de tout temps font vivre la merveilleuse aventure des idées.

Encore que moins immédiatement apparente, l'intoxication mentale et l'intoxication affective ne sont pas moins mortelles – elles le sont sans doute davantage même – que l'intoxication physiologique ; chaque fois le discernement est affaire de vie ou de mort. Le verbe grec *krinein* (signifiant « séparer », « juger », « décider »), d'où dérivent « critique », « critère », et le reste, renvoie d'abord à une fonction physiologique des plus fondamentales, celle d'éliminer de l'organisme

⁷⁸ Cf. Tony Anatrella, *Non à la société dépressive*, Paris, Flammarion, 1993 ; « Champs », 1995, p. 54 ; Marcel Proust, *Sur la lecture* (1905), Paris, Actes Sud, 1988, p. 42.

les substances nocives : si nos reins cessent de « critiquer », nous mourons. Le verbe latin *cernere*, contenu dans le mot « discernement », obéit au même schème de significations : il s'agit de séparer le bon du mauvais à tous les niveaux. *Excrementum* a la même racine ; la juste perception de cela chez Kundera est tout à fait remarquable : le kitsch « par essence, est la négation absolue » de l'*excrementum* ; « au sens littéral comme au sens figuré ; le kitsch exclut de son champ de vision tout ce que l'existence humaine a d'essentiellement inacceptable ». Or, « s'il n'y a aucune différence entre le noble et le vil [...], l'existence humaine perd ses dimensions et devient d'une insoutenable légèreté ». Le « kitsch est un paravent qui dissimule la mort ». « Au royaume du kitsch totalitaire, les réponses sont données d'avance et excluent toute question nouvelle. Il en découle que le véritable adversaire du kitsch totalitaire, c'est l'homme qui interroge ». L'éveil consiste ici essentiellement, on le voit, à discerner, à savoir juger, donc rejeter ce qui est mauvais. Il n'y a justement pas de *Ou bien / Ou bien*, « Entweder / Oder » dans le rêve, observait Freud ⁷⁹.

Toutes les sagesse le reconnaissent : rien n'est plus puissant que le langage. Dans *l'Éloge d'Hélène*, Gorgias le célèbre avec raison comme ce « puissant souverain, qui, avec une réalité physique insignifiante et parfaitement invisible, accomplit les effets les plus extraordinaires ». « Si quelqu'un ne trébuche pas lorsqu'il parle, écrit saint Jacques, il est un homme parfait, capable de tenir en bride son corps entier ». Les Entretiens de Confucius se terminent sur cette phrase : « Qui ne connaît le sens des mots ne peut connaître les hommes » ; et chacun connaît la réponse du Maître à la question : si on vous confiait le gouvernement, que feriez-vous ? « Rectifier les noms », répond-il sans hésiter ⁸⁰.

⁷⁹ Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, trad. François Kérel, Paris, Gallimard, 1984, p. 312, 307, 318, 319, 323. Cf. Sigmund Freud, « Die Traumdeutung », dans *Gesammelte Werke*, II/III, Frankfurt, Fischer, 1942, p. 323.

⁸⁰ Gorgias, DK 82 B 11, 8 : ὄνος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ ; trad. Jacques Brunschwig, dans « Gorgias et l'incommunicabilité », Actes du XV^e Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française, 1971, sur *La communication*, Montréal, Montmorency, p. 79-84 ;

Aussi la forme la plus efficace de réduction concerne-t-elle le langage lui-même. Le pouvoir des mots est si grand que, tout au long de l'histoire, les tyrans, les dictateurs, les régimes totalitaires et autres (certaines bureaucraties, par exemple) les [56] ont toujours craints par-dessus tout, autant qu'ils ont craint la pensée et la vérité ; les intellectuels habiles avec les mots – tels les poètes, les philosophes, les journalistes – sont invariablement les premiers jugés suspects et que l'on élimine brutalement quand on le peut. Dans *Pour sortir du XX^e siècle*, Edgar Morin évoquait l'exemple de Mao Zedong qui, par sa propagande, a su faire croire aux naïfs de l'Occident que la Chine avait définitivement supprimé la famine alors qu'on y mourait toujours de famines successives – dont la pire famine de l'histoire, croit-on maintenant –, profitant de « l'illusion clé que les problèmes de liberté d'expression, de pluralité politique sont tout à fait secondaires par rapport aux problèmes démographiques, alimentaires et économiques »⁸¹.

Le langage lui-même doit donc, à leurs yeux, être réduit et rendu plus étroit, comme l'illustre bien le « kitsch totalitaire ». Rémi Brague exprime l'essentiel quand il écrit, dans sa préface à *l'Éthique de solidarité* : « Incapable de transformer la réalité, l'idéologie agit sur les mots qui nomment cette réalité [...]. Car la langue est le premier lien entre les hommes, comme le sang de la vie sociale. L'empoisonner, c'est empoisonner celle-ci. Pervertir le langage, c'est donc la condition première de la destruction de la société civile réelle [...] ». Désormais l'invasion s'appelle « libération », l'état d'exception a nom « normalisation » ; « paix, démocratie, liberté, justice » signifient que le parti détient le pouvoir.

Le principe est admirablement formulé par George Orwell dans *1984* : « Si on veut gouverner, et continuer de gouverner, on doit être

Jc 3,2 (trad. TOB) ; *Les entretiens de Confucius*, XX, 3 et XIII, 3 (trad. Pierre Ryckmans, Paris, Gallimard, 1987).

⁸¹ Edgar Morin, *Pour sortir du XX^e siècle*, Paris, Nathan, 1981, p. 203-204, 209 sq., 212 sq., 216-217. Cf. maintenant « La plus grande famine de l'histoire (1959-1961) », par Jean-Louis Margolin, dans *Le livre noir du communisme*, par Stéphane Courtois et al., Paris, Robert Laffont, 1997, p. 530-541 ; sur le totalitarisme, Simon Leys, « Les droits de l'homme en Chine » (1978), dans *Essais sur la Chine*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1998, p. 639-655.

capable de disloquer le sens de la réalité ». Cela s'appelle « contrôle de la réalité », en langue ordinaire (*oldspeak*), et dans la nouvelle langue proposée afin de rétrécir les esprits (*newspeak*, novlangue), cela s'appelle « double pensée », à savoir « le pouvoir de tenir deux opinions contra[57]dictoires simultanément à l'esprit et de les accepter toutes deux ». Aussi : « C'est une belle chose, la destruction des mots » ; et « Ne voyez-vous pas que le véritable but de *newspeak* est de rétrécir le champ de la pensée telle que nous la comprenons maintenant ? » « Orthodoxie signifie ne pas penser. Orthodoxie signifie inconscience. » L'avantage de la « *proles* », de la classe prolétaire, c'est qu'elle n'a pas d'idées générales, si bien que « les maux plus grands échappaient à leur attention ». Dans un texte percutant, qu'il juge fondamental encore aujourd'hui, George Steiner a fait valoir naguère à quel point les nazis sont parvenus à détruire la langue allemande pour en tirer le lexique et la syntaxe de l'inhumain. « Les langues sont des organismes vivants. Infiniment complexes, mais des organismes tout de même. Elles ont en elles une certaine force vitale, et certains pouvoirs d'absorption et de croissance. Mais elles peuvent pourrir et elles peuvent mourir. » ⁸²

L'interdépendance essentielle de la culture et de la liberté est ainsi reconnue avec une lucidité exemplaire par ceux qui ont la plus grande haine pour les deux. Dénier l'un sans dénier l'autre est impossible.

Les langues de bois (ou de coton, ou de circuit imprimé) de nos bureaucraties et d'un certain monde des affaires – on ne dit pas « mettre à pied », on dit « rationaliser », « consolider », « restructurer » – font chorus. Václav Havel a dénoncé avec justesse dans ces langues et dans ces autres formes de pouvoir anonyme, impersonnel, le même automatisme irrationnel et la même inhumanité que dans les systèmes

⁸² Rémi Brague, « Préface » dans Joseph Tischner, *Éthique de solidarité*, Paris, Critérian, 1983, p. 5 ; George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Londres, Secker & Warburg, 1949, Penguin Books, 1954, p. 171, 44, 46, 61 ; George Steiner, « The Hollow Miracle », dans *Language and Silence*, Londres, Faber & Faber, 1958, 1985, p. 117 ; cf., du même auteur, « A Responcion », dans *Reading George Steiner* (éd. Nathan A. Scott Jr. et Ronald A. Sharp), Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, p. 281 sq.

totalitaires contemporains ⁸³. La haine viscérale du langage et de la culture qui les marque tout autant ne permet d'ailleurs pas d'en douter.

[58] On retrouve cependant, parmi les fervents de la mode de « déconstruction » qui a largement contribué à la paupérisation intellectuelle de certains establishments littéraires américains, des haines et des désarrois analogues, d'autant plus prononcés qu'ils sont, dans les termes mesurés de George Steiner, « nés de l'absence (le *Logos* étant *in absentia*) », comme en témoignent des résultats « d'une prodigieuse banalité ». Ces pratiques de « déconstruction » de textes littéraires marginaux et mineurs, et parfois de textes de philosophie (chez Jacques Derrida ou Paul De Man), ont pour trait commun la réduction à un univers exclusivement linguistique, « au jargon souvent répugnant, à l'obscurité fabriquée et aux douteuses prétentions à la technicité qui rendent illisible la masse de la théorie et de la pratique » ⁸⁴. Le mot « déconstruction », initialement un choix de Derrida dans *De la grammatologie*, est un oxymore fusionnant « destruction » (emprunté à Heidegger : *Destruktion* et *Abbau*) et « construction ». On le trouve déjà toutefois dans le *Littré* et dans le *Bescherelle* (1873), que Derrida cite longuement avant d'indiquer tout ce que pour lui la « déconstruction » n'est pas (ni une analyse, ni une critique, ni une méthode, ni un acte, ni une opération) et de conclure : « Ce que la déconstruction n'est pas ? mais tout ! Qu'est-ce que la déconstruction ? mais rien ! Je ne pense pas, pour toutes ces raisons, que ce soit un *bon mot*. Il n'est surtout pas beau. » ⁸⁵

⁸³ Cf. Václav Havel, « La politique et la conscience », dans *Essais politiques*, textes réunis par Roger Errera et Jan Vladislav, Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 225-247.

⁸⁴ George Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, trad. Michel R. de Pauw, Paris, Gallimard, 1991, p. 145, 158.

⁸⁵ Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 387-393. Cf. la réponse de Trouillogan le philosophe à la question de Pantagruel : « Panurge se doit-il marier ou non ? Tous les deux, répondit Trouillogan. Que me dictez-vous ? demanda Panurge. Ce que vous avez ouy, répondit Trouillogan. Que ay-je oui ? demanda Panurge. Ce que j'ai dict, répondit Trouillogan. Ha ! Ha ! En sommes-nous là ? dist Panurge. Passe sans fluz. Et doncques, me doibs-je marier ou non ? Ne l'un ne l'autre, répondit Trouillogan » (Rabelais, *Le Tiers Li-*

La « déconstruction » fait écran aux œuvres qui lui servent de prétextes et demeure obligatoirement silencieuse quant aux chefs-d'œuvre (de Shakespeare ou de Dante, par [59] exemple). Mais surtout, comme toute réduction au seul langage, elle rend l'humanité toujours plus vulnérable aux forces tyranniques, quelles qu'elles soient. C'est la critique la plus radicale que lui adresse David Lehman : « La déconstruction a pour effet de réduire la littérature et le langage au silence, nous léguant un vide intellectuel » qui laisse le champ libre aux dictateurs petits et grands ⁸⁶. Rien d'étonnant à ce que les censures du « politiquement correct » rencontrent si peu de résistance parmi ses épigones universitaires. Habermas a fait brillamment ressortir comment « Derrida vise tout particulièrement à inverser le primat de la logique sur la rhétorique », à fonder « le primat de la rhétorique qui traite des propriétés générales des textes sur la logique en tant que système de règles auquel ne sont soumis, d'une manière exclusive, que certains types de discours astreints à argumenter » ⁸⁷. La prétendue critique du « logocentrisme » affichée par Derrida – lequel n'aime pas, non sans raison, l'argumentation – est ainsi, bien plutôt, une préférence marquée pour un logocentrisme univoque d'abord, plus faible ensuite, celui d'un logos rhétorique, voire, à la limite, d'une logorrhée. Car la « déconstruction » s'avère elle-même réduite aux techniques dilatoires de la plus débile des rhétoriques, celle de « ceux dont la cause est mauvaise », pour qui il vaut mieux, observe Aristote, « s'étendre sur n'importe quel sujet plutôt que sur la cause ». Aussi

vre, chap. XXXV, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1942, p. 476).

⁸⁶ David Lehman, *Signs of the Times. Deconstruction and the Fall of Paul de Man*, New York, Poseidon Press, 1991, p. 99-100. Cf. David H. Hirsch, *The Deconstruction of Literature. Criticism after Auschwitz*, Brown University Press, 1991.

⁸⁷ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, VII, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 221 et 224. Au sujet de « l'abdication des clercs » face à la *political correctness*, George Steiner rappelle ceci : « Remember that “correctness” was a favorite Nazi word. “We are correct”, they would say as they massacred. “Correctness” is a very odd word that is worth thinking about. Political correctness is one symptom. The nihilistic merriments of deconstruction and postmodernity are another » (*The Chronicle of Higher Education*, 21 juin, 1996).

« ne répondent-ils pas aux questions, mais tournent-ils autour, et usent-ils de préambules à n'en plus finir »⁸⁸.

[60] Or la célébration politique du pouvoir qui définissait le nazisme et la démolition philosophique de la raison (désormais impuissante contre la tyrannie) conduisent inéluctablement toutes deux à la force brutale comme le guide irréductible, ultime. Telle était déjà, on le sait, la position de Thrasymaque contre Socrate : il n'existe rien d'autre que la force brutale. Certes on ne saurait voir dans ces exaltations explicites ou implicites de la force brutale le but avoué ni même sans doute conscient des avocats du nouvel hyperscepticisme en question. Benjamin Barber marque bien qu'il s'agit plutôt de naïveté, car l'intention de ces derniers est en fait de lutter contre les dogmes de ce qu'ils perçoivent comme un establishment hypocrite. Il n'empêche que les « instruments de révolution qu'ils ont choisis conviennent davantage au terroriste philosophique qu'au réformateur pédagogique. Le scepticisme radical, le réductionnisme, le solipsisme, le nihilisme, le subjectivisme et le cynisme n'aideront pas les femmes américaines à se gagner une voix plus forte dans la salle de classe ; n'élèveront pas les Américains de couleur hors de la prison de l'ignorance et du désespoir [...] ». Comment penser pouvoir aider ceux qui n'ont pas de voix en démontrant que la voix est toujours fonction du pouvoir, les libérer de l'ignorance en soutenant que le degré d'alphabétisation est une forme arbitraire de l'impérialisme culturel, leur permettre de lutter pour l'égalité et la justice avec une épistémologie qui nie les raisons et des termes rationnels normatifs comme justice et égalité⁸⁹ ?

Le recours au concept de jeu, à l'*homo ludens*, à l'animal qui aime jouer, bref la réduction du langage à des enjeux d'ordre ludique, n'est pas un alibi tenable. Le jeu est évidemment une grande chose : « [...] on plaisante, parce qu'on désire contempler », enfants comme adultes, remarquait Plotin. Mais on ne joue pas avec la mort, ni avec la vie. « Jouer est admirable, mais [61] le jeu qui est simplement déconstructeur ne reconnaît pas les interconnexions possibles entre nous tous. La

⁸⁸ Aristote, *Rhétorique*, III, 14, 1415 b 22-24, trad. M. Dufour et A. Wartelle.

⁸⁹ Benjamin Barber, *An Aristocracy of Everyone. The Politics of Education and the Future of America*, New York, Ballantine Books, 1992, p. 122-123. Cf. David H. Hirsch, *The Deconstruction of Literature. Criticism after Auschwitz*, passim, mais notamment sur Derrida et Paul de Man, p. 80 sq., et le chap. 7, « Deconstruction and the ss Connection », p. 143-165.

déconstruction ironique de tout discours significatif (et les modèles apparentés d'actions) détruit les tissus d'interdépendance auxquels la vie sociale est suspendue de manière si fragile » (Kenneth J. Gergen). Les « jeux de langage » d'un Wittgenstein sont animés d'un tout autre esprit : « Unsere Probleme sind nicht abstrakt, sondern vielleicht die konkretesten, die es gibt » (« Nos problèmes ne sont pas abstraits, mais peut-être les plus concrets qu'il y ait »), écrit ce dernier dans le *Tractatus* à propos de problèmes de logique et de langage ⁹⁰.

Le problème de fond, on le voit, est en réalité le puérilisme si bien décelé et défini par Huizinga, l'auteur de l'étude classique, *Homo Ludens*, dans les termes suivants : « [...] nous appellerons puérilisme l'attitude d'une communauté dont la conduite est plus immature que l'état de ses facultés intellectuelles et critiques ne le permettrait, qui au lieu de faire du garçon un homme, adapte sa conduite à celle de l'âge adolescent ». Cette sorte d'adolescence permanente est marquée par une excessive concentration sur soi-même, un manque de respect pour autrui et pour ses opinions, et un affaïssement général du jugement et du sens critique qui inclinent à accorder une grande importance au trivial et à soumettre ce qui est réellement important aux instincts et aux gestes du jeu. Avec son acuité coutumière, Hegel avait bien entrevu les effets désastreux d'une pédagogie qui maintient trop longtemps les enfants au stade des jeux puérils :

En s'appliquant à représenter les enfants comme parvenus à maturité et satisfaits de l'état où ils se trouvent, alors qu'en réalité cet état, ils le sentent eux-mêmes comme un état de non-maturité, cette pédagogie trouble et pervertit le besoin qu'ils ont de quelque chose de meilleur. Elle produit un manque d'intérêt et une cécité à l'égard des réalités substantielles du monde spirituel. D'autre part, elle suscite chez les hommes un sentiment de mépris, puisque ces pédagogues se sont présentés à eux, lorsqu'ils étaient encore enfants, comme étant eux-mêmes puérils et méprisables [...] ⁹¹.

⁹⁰ Plotin, *Ennéades*, III, 8, 1 (trad. E. Bréhier) ; Kenneth J. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York, Basic Books, 1991, p. 194. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge & Kegan Paul (1922), 1933, 5.5563, p. 148.

⁹¹ J. Huizinga, *In the Shadow of Tomorrow*, New York, W. W. Norton, 1964, p. 150 sq. ; G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 175, trad. Robert Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 209.

Non pas qu'il faille opter pour une vue simplette des rapports du langage aux choses. C'est le lien entre le langage et la pensée qui est en question, entre la signification (*meaning*) et l'esprit (*mind*), si pauvres que soient certes souvent les mots « en regard de la substance résistante, du matériau existentiel, du monde et de notre vie intérieure », comme le dit excellemment encore George Steiner⁹². Le problème est que ce qui prend le dessus alors c'est la célébration narcissique du « pouvoir de déconstruction lui-même, le pouvoir prodigieux de la subjectivité » (Charles Taylor), au détriment de tout contenu et de toute pensée, et sans égard à l'humain. Les mots « grandeur », « génie », « sagesse » sont tabous, dans ces pratiques, où l'on affectionne excessivement, en revanche, les mots « pouvoir » et « institutions »⁹³. Force est de reconnaître que travestir ainsi à nouveau le langage en prison – avec des prétentions d'ordre intellectuel, cette fois –, au lieu de l'immense libération et des splendeurs qu'il offre en réalité, est, au bas mot, un comble d'ineptie et de décadence.

À quoi [demandait Nietzsche dans une autre page prémonitoire] distingue-t-on toute *décadence littéraire* ? À ce que la vie n'anime plus l'ensemble. Le mot devient souverain et fait irruption hors de la phrase, la phrase déborde et obscurcit le sens de la page, la page prend vie au détriment de l'ensemble : le tout ne [63] forme plus un tout. Mais cette image vaut pour tous les styles de la *décadence* : c'est, chaque fois, anarchie des atomes, désagrégation de la volonté. [...] Partout la paralysie, la fatigue, l'engourdissement, *ou bien* l'inimitié et le chaos [...]. Le tout n'a plus aucune vie : il est composite, calculé, factice, un artefact.

⁹² George Steiner, *Réelles présences*, p. 140 ; cf. p. 121 sur la « rupture de l'alliance entre mot et monde [...] qui définit la modernité elle-même ». Dans *Représentation et réalité* (trad. Claudine Engel-Tercelin, Paris, Gallimard, 1990), Hilary Putnam retrace l'association du mot à un « concept » (plutôt qu'à une chose), au *De Interpretatione* (Peri Hermeneias) d'Aristote suivi en cela, avec des variantes, par John Stuart Mill, Bertrand Russell, Gottlob Frege, Rudolf Carnap et « tant d'autres philosophes importants » (p. 48).

⁹³ Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989, p. 489 ; David Lehman, *Signs of the Times*, p. 112 et 147-148.

Le projet initial de déconstruction aura été prometteur, mais en faisant dans le scepticisme banal, cette dernière a subi le sort de la conscience sceptique, « ce radotage dépourvu de conscience » (Hegel) : la dérive dans le mauvais infini de l'accidentel et la constante contradiction de l'agir ⁹⁴.

Moins décadente et bien plus féconde, malgré les apparences, pourrait se révéler la réduction cybernétique, mais son potentiel totalitaire n'est pas moins considérable.

— Avez-vous cessé de battre votre femme, oui ou non ?

— Monsieur le juge, je n'ai pas de femme et je n'ai jamais battu personne.

— Accusé, vous digressez. Répondez à ma question. Est-ce oui ou non ?

On aura reconnu le paralogisme de la question multiple (*fallacia plurium interrogationum*), qu'Aristote pouvait rapprocher du paralogisme tenant à l'homonymie ou à l'amphibolie. La faute dans tous ces cas, où les termes sont équivoques (source principale des sophismes), serait d'accorder une interrogation sans effectuer de distinction, tout uniment ⁹⁵. Être prévenu contre cette faute, c'est l'enfance de l'art lorsqu'on argumente. La méthode mécanique n'est jamais à la hauteur d'une chose aussi vivante qu'une argumentation – encore moins en devenant binaire comme dans le nouvel ordre informatique, le langage se réduisant alors à oui ou non, 0 ou 1. Il n'est pas d'argumentation véritable qui n'oblige à des digressions appa[64]rentes – d'autant plus nombreuses que la matière sera profonde, vitale, complexe. Le simple fait élémentaire de définir ce qu'on dit a l'air d'une digression. De même les différents sujets que toute argumentation authentique ne

⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *Der Fall Wagner*, 7, Kritischen Studienausgabe, Berlin et New York, Deutscher Taschenbuch Verlag et de Gruyter, 1988, vol. 6, p. 27 ; trad. Jean-Claude Hémerly légèrement modifiée. Le mot « décadence » est en français dans le texte. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, IV B, p. 235-236.

⁹⁵ Cf. Aristote, *Les réfutations sophistiques*, chap. 17, 175 b 29 sq., trad. Louis-André Dorion, Paris, Vrin et Québec, pul, 1995.

manque pas de soulever rapidement et dont les explications nécessaires auront d'ailleurs à nouveau couleur de digression. L'avènement des sophistes de l'Antiquité a servi à mettre en relief combien l'inexpérience en matière de mots et de raisonnements rend vulnérable aux paralogismes, que seules les digressions apparentes d'un Socrate peuvent réfuter. La raison principale en est la multiplicité de sens que revêtent les mots les plus cruciaux. Plus une langue est riche, plus elle se fait polysémique, nuancée, mieux elle sert, en un mot, la pensée.

Or la révolution cybernétique, en universalisant le langage par oui ou non, 0 ou 1, crée une novlangue d'un autre type que celle de 1984, mais non moins appauvrie et totalitaire. Comme l'écrit Denis Duclos : « L'idéologie binariste transforme l'homme en logiciel pour qu'il devienne facteur de sûreté, de diagnostic, de production. En se faisant machinal au côté de la machine, non plus dans ses gestes comme sous le taylorisme, mais dans son esprit, par la novlangue partagée avec ses congénères, l'individu se civiliserait en ne posant plus de problème de confiance à l'intégration sociotechnique. [...] Il se joue là un dressage de chacun à la machine de communication universelle. »⁹⁶

6. L'imagination et l'imaginaire

[Retour à la table des matières](#)

Tout monde réduit à l'immédiateté est une prison ; pire encore qu'une prison si on n'imagine rien en dehors de celle-ci. Car, grâce à son imagination, même le prisonnier peut [65] s'échapper au-delà des murs, jouir encore d'une certaine liberté, accéder à d'autres vérités que celles des sens, si bonnes et belles que puissent être déjà ces dernières. L'imagination n'est pas limitée aux choses et n'a pas à se laisser gouverner par l'empirique, elle joue et s'amuse avec des images

⁹⁶ Denis Duclos, « Haine de la pensée. Le nouvel ordre informatique », dans *Le Monde diplomatique*, janvier 1999. L'auteur remarque également : « Pour autant qu'il s'informatise, le capitalisme ne produit pas plus intelligemment. Il s'endort dans une comptabilité propre et infinie qui n'a d'autre objet qu'elle-même. [...] C'est que nous nourrissons, en nous la cachant, une passion d'inactualité, de somnolence subjective assurée par la boucle linéaire, par le retour sans fin du même. »

qu'elle construit, elle nous affranchit de l'immédiat, fait découvrir de nouvelles dimensions de la réalité. Elle rend possible l'ubiquité, la sortie même du temps, de tout ce qui confine ; elle peut contribuer à créer d'autres mondes, d'autres cohérences, à pressentir d'autres vérités, à donner « corps aux choses inconnues », comme dit Shakespeare. Sans l'imagination, point de métaphores : il n'y aurait que la lettre bête comme une machine, celle qui tue. Point non plus de théories scientifiques. Elle permet de dépasser l'immédiat sensible pour mieux le connaître lui-même, mais aussi pour s'élever vers ce qui le dépasse, pour appréhender « ce que la froide raison ne pourra jamais comprendre »⁹⁷. En réalité, comme l'écrit Jean-Jacques Wunenburger, « l'activité imaginative n'a jamais de fin, parce que l'image se dérobe à l'objectivation, à l'inventaire, à l'arrondissement. L'imagination représente ce par quoi l'homme fait l'expérience de l'autre, de l'ailleurs, de l'illimité, et, en fin de compte, du sacré ». Ainsi que l'a bien marqué Kant au § 49 de la *Critique de la faculté de juger* : « L'homme n'est peut-être jamais davantage au faite de lui-même que lorsqu'il touche à ce qui le dépasse ; or l'imagination est précisément cette instance par laquelle l'esprit transgresse ses limites, tout en ne pouvant jamais se représenter l'illimité que dans la figure de sa propre finitude. »⁹⁸

Que l'on songe aussi bien, ne fût-ce qu'un instant, aux immenses trésors d'images que contiennent les champs et « les palais de la mémoire », dont parle si éloquemment saint Augustin au livre X des *Confessions* (X, viii, 12 sq.), conser[66]vant les innombrables réalités de toutes sortes livrées par les sens au cours des jours. Or il y a en ces palais bien plus que les couleurs, les sons, les odeurs, les goûts, les impressions tactiles, si infiniment variées qu'elles soient déjà. Toutes les images que nous avons pu construire, les pensées mêmes que nous avons pu avoir et que nous pouvons susciter à nouveau comme d'un puits rempli de richesses momentanément oubliées. Certaines reviennent tout de suite, d'autres doivent y être recherchées longtemps. Parfois nous cherchons une chose et une autre nous revient soudain à la

⁹⁷ Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream*, V, i, 14-15 ; V, i, 6 (*Le Songe d'une nuit d'été*, trad. François-Victor Hugo).

⁹⁸ Jean-Jacques Wunenburger, « La "Bildung" ou l'imagination dans l'éducation », dans *Écrits en l'honneur d'Olivier Reboul*, dir. Renée Bouveresse, Paris, PUF, 1993, p. 68 et 60.

même occasion ; petit à petit le brouillard se dissipe et voici que des choses qu'on croyait perdues, qui y étaient comme cachées en quelque sorte, réapparaissent, une lumière les séparant des ténèbres. Marcel Proust a décrit cela mieux que personne sans doute. Il est proprement merveilleux, ce pouvoir que nous avons de susciter en nous, dans la nuit et le silence, les couleurs, les sons sans les confondre, et toute la panoplie de l'expérience humaine, voire, dans le cas des grands artistes, de créer à partir de cela des œuvres inédites, splendides, chargées de sens et mystère à la fois.

Hegel rend bien le caractère étonnant de cette présence des êtres dans l'imagination humaine même lorsqu'elle n'est pas en exercice.

Cette image appartient à *l'esprit* ; il est en possession de celle-ci, il en est le maître ; l'image est conservée dans le *trésor* de l'esprit, dans la *nuit* de l'esprit ; elle est *inconsciente*, c'est-à-dire qu'elle n'a pas à être exposée comme objet devant la représentation. L'homme est cette nuit, ce néant vide qui contient tout dans la simplicité de cette nuit, une richesse de représentations, d'images infiniment multiples dont aucune précisément ne lui vient à l'esprit ou qui ne sont pas en tant que présentes ⁹⁹.

Le ciel étoilé, la mer, la terre sont là, disponibles, en moi, en chacune et chacun de nous. Dans un passage des *Confessions* (X, viii, 15) qui a beaucoup ému Pétrarque, saint Augustin faisait remarquer que « les hommes vont admirer les cimes des monts, les vagues de la mer, le vaste cours des fleuves, le circuit de l'Océan et le mouvement des astres et ils s'oublient eux-mêmes » ¹⁰⁰. On ne s'étonne pas devant le fait que toutes ces choses dont nous venons de parler nous ne les voyions pas alors avec nos yeux, cependant que nous n'aurions pourtant pu en parler si ces montagnes, ces océans, ces étoiles, nous ne pouvions les voir au-dedans de nous (pour les avoir vus auparavant au-dehors, certes) avec les mêmes dimensions qu'elles peuvent avoir

⁹⁹ G. W. F. Hegel, *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie* 1805, trad. Guy Planty-Bonjour, Paris, puf, « Épiméthée », 1982, p. 13.

¹⁰⁰ Cf. Pétrarque, *L'ascension du mont Ventoux*, trad. du latin Denis Montebello, édition Maeght, revue Argile (1978), repris dans Joachim Ritter, *Paysage. Fonction de l'esthétique dans la société moderne*, trad. Gérard Raulet, Paris, Imprimeur, 1997, p. 50.

au-dehors. Il y a « l'édifice immense du souvenir » (Proust) de ce que l'on a fait et subi, tout ce dont on a fait l'expérience ou dont on nous a parlé. Il y a les habiletés acquises, comme l'art d'écouter ou de parler, et les notions apprises qui font que lorsque vous m'expliquez quelque chose je puisse dire : oui, c'est vrai, non c'est faux. Il y a les nombres (le nombre de ceci ou de cela, mais aussi les nombres au moyen desquels nous comptons) et les figures géométriques (ce triangle-ci et cet autre, qui naissent et s'évanouissent à volonté, lorsque par exemple on démontre les propriétés du triangle, lequel échappe, lui, à la représentation). Il y a les émotions, les passions, les affections. Joie, peine, peur, angoisse, amour. Je puis en parler sans nécessairement éprouver au même moment ces passions, parler de la tristesse, par exemple, sans être pour autant triste ; ce qui prouve que les images sont distinctes des expériences elles-mêmes. Le fait que je puisse parler de la douleur sans la confondre avec le plaisir ni la subir, montre bien qu'ils sont alors présents tous deux en moi de quelque façon, mais autrement que lorsque je les éprouve.

En nous également, en notre imagination, se trouve ce que nous aimerions faire, ce que nous avons l'intention de faire, nos plans, nos rêves, nos espoirs. La quête de sens suppose de l'imagination et de la mémoire. De même que tout [68] exercice de l'intelligence ¹⁰¹. Gaston Bachelard et Gilbert Durand ont bien marqué le « dynamisme organisateur » de l'imagination, « facteur d'homogénéité dans la représentation » que l'intelligence est appelée à soumettre au discernement sans lequel il n'y a pas de véritable pensée : « L'unité de la pensée et de ses expressions symboliques se présente comme une constante correction, comme un perpétuel affinement. » Jacqueline de Romilly l'a magnifiquement montré : un monde foisonnant de « savoirs oubliés », d'élan affectifs suscités par une connaissance et l'autre et qui, « peu à peu, dessinent nos goûts et nos aspirations », ont transformé nos vies,

¹⁰¹ Cf. Cornelius Castoriadis, « La découverte de l'imagination », dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986, p. 327-363 ; Aristote : « L'âme ne pense jamais sans images » (*De anima*, III, 7, 431 a 16-17) ; il n'y a pas non plus de désir sans imagination (*ibid.*, III, 10, 433 b 28-29) ; saint Augustin, *De Trinitate*, XI, vii, 11 - xi, 18.

notre agir même, en profondeur, et continuent de le faire jusqu'à la mort, la plupart du temps à notre insu ¹⁰².

C'est assez dire que les images de chaque instant de nos vies ne cessent d'affecter la qualité de nos pensées et de nos désirs. Aussi, écrit Iris Murdoch : « Le dommage causé à la vie intérieure, à la solitude et au calme, par l'imposition d'images banales ou pornographiques ou violentes à la télévision, est une blessure profonde. » Ce qui fait « fantasmer » l'imagination de tous ceux que figurent les prisonniers au fond de la caverne de Platon, est à vrai dire à l'opposé du dynamisme libérateur dont nous venons de parler. Car il s'agit de fantasmes qui emprisonnent littéralement l'esprit : fantasmes vaniteux, névrosés, vengeurs, mégalomanes. Ils empêchent les nouvelles idées, les nouveaux intérêts et les nouvelles affections, toute possibilité d'actions fécondes et vertueuses, suscitent l'ennui, la vie morne, dépressive. Peut-être est-ce là le sens de la question de Shakespeare : « O hateful error, melancholy's child, / Why [69] dost thou show to the apt thoughts of men / The things that are not ? » ¹⁰³

Aussi bien le rôle de l'imaginaire est-il fondamental pour toutes les sociétés, qui ne peuvent se passer de l'imaginaire collectif, de mythes, de rites et de symboles. « Les acteurs se rassemblent dans l'imaginaire et se donnent ainsi des raisons de vivre ensemble. Ils équilibrent le monde et le mettent en ordre » (Gilbert Laroche). Le rêve individuel n'est pas moins essentiel à la vie de chacun, et l'œuvre de fiction, qui permet d'éprouver d'autres imaginations et d'autres imaginaires, joue un rôle capital. Or l'invasion des images que nous subissons aujourd'hui – « reçues plus passivement, à travers des écrans, et plus solitairement » – provoque une confusion de ces trois pôles de l'imaginaire, comme l'a bien mis en relief Marc Augé, faisant état d'un « nouveau régime de fiction qui affecte aujourd'hui la vie sociale, la contamine, la pénètre, au point de nous faire douter d'elle, de sa réalité, de son sens et des catégories (l'identité, l'altérité) qui la cons-

¹⁰² Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1984, p. 26. Jacqueline de Romilly, *Le trésor des savoirs oubliés*, Paris, Fallois, 1998, p. 7-27, 107-112.

¹⁰³ *Julius Caesar*, V, 3, 67-68 : « Ô erreur haïssable, enfant de la mélancolie, pourquoi montres-tu aux pensées impressionnables des hommes les choses qui ne sont point ? », Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Londres, Chatto & Windus, 1992 ; Penguin Books, 1993, p. 308 sq.

tituent et la définissent ». C'est dire que « l'ennemi est en nous, déjà au cœur de la place, intra plutôt qu'extra-terrestre ». Qui plus est, la consommation passive des images qui circulent est « un puissant facteur de désintégration collective et d'aliénation individuelle » ¹⁰⁴.

Dans ces conditions, loin de libérer et de rendre créatif comme ils le devraient, voilà que l'imagination et l'imaginaire auraient bien plutôt pour effet d'enfermer et d'assoupir.

7. Le ressentiment

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons à nouveau de l'entrevoir à propos de certaines images, la pire des abstractions réductrices reste celle que « fabrique » la passion, comme l'a marqué Gabriel Marcel [70] dans les pages qu'il a consacrées à « l'esprit d'abstraction, facteur de guerre ». S'inspirant des analyses de Nietzsche et surtout de Max Scheler, Marcel fait ressortir que « toute réduction dépréciatrice est à base de ressentiment, c'est-à-dire de passion, et correspond au fond à une sorte d'attentat dirigé contre une certaine intégrité du réel, à laquelle seule une pensée résolument concrète peut espérer faire droit ». Ces « dessous passionnels de l'esprit d'abstraction » aident à comprendre comment dans une action de guerre on puisse perdre conscience de la réalité individuelle de l'être qu'on peut être amené à supprimer et « le convertir en abstraction : ce sera le communiste, ou l'antifasciste ou le fasciste, etc. ».

Ces observations de Marcel s'avèrent d'autant plus justes pour peu que l'on considère l'homme du ressentiment dans ce qu'il a de plus caractéristique. Ce dernier se déprécie à un tel degré qu'il ne saurait voir ce qui a de la valeur autour de lui. Il lui faut absolument déprécier tout ce qui est excellent, dont la présence l'écrase et attise son envie. Ramener les autres à sa propre médiocrité, en ne voyant chez eux qu'erreurs et défauts, est dès lors pour lui une tâche de tous les instants, appelée à restaurer un semblant d'équilibre indispensable à sa survie. Voilà donc l'homme du ressentiment bien près du nihiliste et

¹⁰⁴ Gilbert Laroche, *L'imaginaire technocratique*, Montréal, Boréal, 1990, p. 13 ; Marc Augé, *La guerre des rêves*, Paris, Seuil, 1997, p. 39, 11, 19, 42.

du barbare tels que décrits à la fin du chapitre précédent. Sous l'empire d'une haine de soi profonde, tous trois – peut-être se confondent-ils en un seul d'ailleurs – font leur pain d'abstractions réductrices.

Une colère incontrôlée nous fait voir rouge, dit-on, comme obnubilés par l'appétit de vengeance, isolant, abstrayant ce seul aspect : il m'a insulté (ou quelque autre offense) ; de même toute passion animée par l'intérêt égoïste, ou plus radicalement par l'envie et la haine. Les réductions technocratiques, le mépris de l'humain dont il a été question plus haut comme symptomatique de la corruption du pouvoir, ressortissent à la même pathologie. Adorno observait que « le caractère manipulateur – chacun peut le contrôler dans les sources dont nous disposons à propos des chefs nazis – se distingue par la manie de l'organisation, l'inaptitude à faire directement l'expérience de la relation à autrui, une certaine forme d'insensibilité, un réalisme disproportionné ». Ceux qui « ont tendance à fétichiser la technique » sont tout simplement des « gens qui sont incapables d'aimer », ajoutait-il ; « demain, ce peut être le tour d'un groupe autre que les Juifs, par exemple les vieux, que le III^e Reich a encore ménagés, ou les intellectuels, ou simplement des groupes marginaux ¹⁰⁵ ».

Ce mépris de l'équité est pure violence : il consiste à mutiler le concret, ici la réalité humaine, au nom d'une uniformité abstraite. On parle à juste titre de méthode « à la Procuste », évoquant ce brigand grec fabuleux appelé Procuste, qui soumettait les voyageurs à un sup-

¹⁰⁵ Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain*, nouv. éd., dir. Jeanne Parain-Vial, préface de Paul Ricœur, Paris, Éditions Universitaires, 1991, p. 14, 99 ; Theodor W. Adorno, loc. cit., p. 213, 215, 218 ; on a affaire, précise-t-il, à « un agrégat de gens complètement froids, qui ne supportent pas leur propre froideur, mais sont incapables d'y changer quelque chose. Aujourd'hui, tout homme sans exception se sent trop peu aimé, parce que chacun est insuffisamment capable d'amour » (p. 216) ; « [C]'est là ce qui s'appelle avoir la pensée abstraite : ne voir dans l'assassin rien d'autre que cette qualité abstraite qu'il est un assassin et détruire en lui, à l'aide de cette simple qualité, tout le reste de son humanité » (cf. G. W. F. Hegel, « *Wer denkt abstrakt ?* », dans *Hegel Studien Ausgabe*, éd. Karl Löwith et Manfred Riedel, Frankfurt, Fischer, 1968, I, p. 79).

plique consistant à les allonger sur un de ses deux lits : les grands sur le plus petit des deux, les petits sur le plus grand ; il coupait ensuite les pieds des plus grands et tirait les membres des petits pour les conformer chaque fois aux dimensions de chaque lit. Toute méthode érigeant une règle abstraite au-dessus de la réalité humaine concrète singulière – cette femme ou cet homme-ci de l’agir quotidien –, ne fait pas moins violence. Ainsi le fait de substituer à la personne concrète l’appartenance sociale, ethnique, idéologique, religieuse et le reste. Méthode qui peut se faire collective et emprunter les voies du média de toujours : « Rumour is a pipe / Blown by surmises, jealousies, conjectures, / And of so easy and so plain a stop / That the blunt monster with uncounted heads, / The still-discordant wavering multitude, / Can play upon it. » ¹⁰⁶

[72]

« Nous courons sans souci dans le précipice, après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir », écrit Pascal. Ce quelque chose à notre époque aura été avant tout l’idéologie (toujours bien présente, quoi qu’on dise, l’idéologie du marché le montre assez). Dans les termes inoubliables de Soljenitsyne, « c’est elle qui apporte la justification recherchée à la scélératesse, la longue fermeté nécessaire aux scélérats. C’est la théorie sociale qui aide le scélérat à blanchir ses actes à ses propres yeux et à ceux d’autrui, pour s’entendre adresser non pas des reproches ni des malédictions, mais des louanges et des témoignages de respect ». En un mot, « c’est l’idéologie qui a valu au XX^e siècle d’expérimenter la scélératesse à l’échelle des millions ». Il y a une limite que ne peut franchir un scélérat de Shakespeare – Macbeth, par exemple, vite rongé de remords – « mais que franchit un scélérat armé d’une idéologie :

¹⁰⁶ Shakespeare, *The Second Part of King Henry the Fourth*, Introduction, 15-20 : « La Rumeur est une flûte où soufflent les soupçons, les jalousies, les conjectures : instrument si aisé et si simple que le rude monstre aux innombrables têtes, la discordante et indécise multitude, peut en jouer » (trad. François-Victor Hugo).

tout en gardant le regard clair »¹⁰⁷. Il faut pour cela un puissant opium, certes, mais avant tout les conditions culturelles qui créent la dépendance.

¹⁰⁷ Pascal, *Pensées*, 183 (Brunschvicg), 166 (Lafuma). Alexandre Soljenitsyne, *L'archipel du goulag*, Paris, Seuil, 1974, t. I, p. 131-132. Sur les goulags chinois, cf. *Le livre noir du communisme*, p. 544-560 ; avec le laogai, on a affaire au « système carcéral le plus peuplé de tous les temps » : quelque chose comme 50 millions d'individus jusqu'au milieu des années quatre-vingt, « sous le soleil radieux du maoïsme ».

[73]

**La nouvelle ignorance
et le problème de la culture.**

Chapitre III

LA CULTURE DE L'ESPRIT

« Si apprendre c'est faire naître,
empêcher d'apprendre c'est tuer »
(Plutarque).

« Lilies that fester smell far worse than weeds »
(Shakespeare).

« We live in the mind »
(Wallace Stevens) ¹⁰⁸.

1. LES MOTS ET LES CHOSES

[Retour à la table des matières](#)

La confusion risque toujours d'être grande autour du mot « culture » et de ses proches, si on peut dire. Sans nous aventurer dans l'immense littérature spécialisée, rappelons-en brièvement les sens les plus élémentaires et fondamentaux.

« On ne mesure pas les corps vivants comme on mesure, grossièrement, les choses », remarquait Goethe. « Une chose vivante ne peut être mesurée par rien de ce qui lui est extérieur, mais si elle devait

¹⁰⁸ Plutarque, *La vertu peut-elle s'enseigner ?*, 2, 439 c, trad. Jean Dumortier, dans *Œuvres morales*, t. VII, 1^{re} partie, traité 27, Paris, Belles Lettres, 1975 ; Shakespeare, Sonnet 94 ; Wallace Stevens, « From the Notebooks », dans *Collected Poetry and Prose*, New York, The Library of America, 1997, p. 904.

l'être un jour, elle devrait fournir elle-même l'aune de cette mesure. Celle-ci, spirituelle au suprême degré, ne peut être trouvée par les sens ». L'excellent mot « culture » nous renvoie justement, d'emblée, à la vie, plutôt qu'à quelque modèle artificiel. Il suggère la continuité de croissance propre à la vie, l'autodéveloppement, mais aussi une certaine fragilité et la dépendance par rapport au milieu ¹⁰⁹. [74] La vie concernée est ici celle de l'âme, selon la formule classique, due à Cicéron, de *cultura animi* – c'est-à-dire le plein épanouissement, non plus de l'arbre seulement, mais de l'esprit humain lui-même au meilleur de ses potentialités. Elle inclut l'éthique et la politique, l'amour de la beauté aussi, évidemment ; car Cicéron dit bien *animi* plutôt qu'*animae*, ce qui suggère toutes les valeurs que nous associons à ce qu'on appelle « le cœur » – et pas seulement l'intelligence. Une autre manière d'énoncer la même vérité capitale est de dire qu'elle engage l'être humain tout entier.

De là vient du reste que Cicéron puisse établir sans équivoque une équation entre la culture et la philosophie elle-même. « Un champ, si fertile qu'il soit, ne peut être productif sans culture, et c'est la même chose pour l'âme sans enseignement [*doctrina*], tant il est vrai que chacun des deux facteurs de la production est impuissant en l'absence de l'autre [*utraque res sine altera debilis*]. Or la culture de l'âme, c'est la philosophie [*cultura autem animi philosophia est*]. » Un des signes les plus positifs de notre temps est la redécouverte obligée de cette universalité de la philosophie : « Prenons acte d'un fait qui apparaîtrait aujourd'hui indéniable : la pensée philosophique se trouve à

¹⁰⁹ J. W. Goethe, *Studie nach Spinoza*, dans *Sämtliche Werke*, Zürich, Artemis-Ausgabe, 1949, 1977, vol. 16, p. 840-841. Cette remarque est capitale. Il importe de voir clairement qu'il ne s'agit donc pas en l'occurrence de métaphores confuses (cf., à ce sujet, Judith Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, 1971). La forme logique est ici tout autre ; il s'agit de « l'exemple » (paradeigma) tel qu'analysé par Aristote dans les Premiers Analytiques, II, 24, 68 b 37 - [74] 69 a 19, où l'argument va de partie à partie. Rien ne manifeste une forme de vie mieux qu'une autre, même si les artefacts et la modélisation peuvent être de quelque secours (cf. Jean Ladrière, « L'organisme et la personne », dans *Figures de la finitude. Études d'anthropologie philosophique*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1988, p. 115-141). Autrement, selon le mot célèbre du poète, « Our meddling intellect / Misshapes the beauteous forms of things : – / We murder to dissect » (Wordsworth).

l'œuvre dans toute pratique humaine, par le sens que nous lui attribuons » (Dominique Lecourt) ¹¹⁰.

Quoi qu'il en soit, on voit bien que, ainsi comprise, la culture est ce qui définit la vie humaine proprement dite. « Le genre humain vit d'art et de raisons » (*kai technê kai logis*[75]mois), constatait Aristote dès la première page de sa *Métaphysique* (A, 1, 980 b 27-28). Il nous est en fait, à nous les humains, impossible de vivre sans culture. La pluralité même des cultures s'enracine dans cette commune nécessité. « L'humanité est faite pour vivre en état de culture. La culture n'est point un heureux accident ou un luxe : c'est la définition même de l'homme. Se faire une fausse idée de la culture, c'est méconnaître l'homme » (Jean Lacroix) ¹¹¹.

L'étymologie du mot « culture » met en relief au moins trois autres notions capitales, celle du lieu où l'on se meut habituellement, que l'on « habite », celle de soigner, former, s'occuper de, veiller sur, et celle de « culte », de respect, d'égards ¹¹². Tous à vrai dire nous habitons des cultures, en des sens manifestement multiples du mot « habiter », comme le montre assez toute tentative d'approfondissement du propos célèbre de Hölderlin, *dichterisch wohnt der Mensch*, « c'est poétiquement qu'habite l'homme » : il y a les langages et les symboles au sein desquels se déploient et s'expriment nos pensées et nos choix, mais aussi nos vies mêmes dans ce qu'elles ont de plus profond, savoir ce lieu invisible que nous appelons l'imaginaire et dont l'essence est affective ¹¹³. Le thème du souci, du soin et de la formation de l'âme qu'illustre la figure de Socrate, est au cœur de la philo-

¹¹⁰ Cicéron, *Tusculanes*, II, 4, 13, trad. Jean Humbert, Paris, Belles Lettres, 1960. Animus désigne plus strictement l'esprit et s'applique au « cœur », en tant que siège du courage, des passions, du désir, ajoutant la dimension affective et morale à la dimension intellectuelle. Pour la philosophie, cf. pseudo-Plutarque, *De liberis educandis* : « [...] l'on doit révéler [presbeuein] la philosophie » (7 c), qui est « le couronnement de l'ensemble de l'éducation » (7 d) (trad. Jean Sirinelli) ; Dominique Lecourt, *Déclarer la philosophie*, Paris, puf, 1997, p. 6.

¹¹¹ Jean Lacroix, *Les sentiments et la vie morale*, Paris, PUF, 1976, p. 102.

¹¹² Cf. A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1959, s.v. colo.

¹¹³ Cf. le poème « En bleu adorable... », trad. André du Bouchet, dans Hölderlin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1967, p. 939.

sophie platonicienne et, à vrai dire, de toute la tradition philosophique jusqu'à nos jours. Tous, d'autre part, nous rendons un ou des cultes à un « dieu » ou un autre (qui pourrait être certes une idole comme l'argent ou le pouvoir) : la question est de savoir à quoi nous faisons honneur en premier lieu, ce que nous cultivons d'abord en ce sens. Il est aisé de voir que, sans se confondre avec elle, la question du culte, de la religion (ou de sa négation soit affichée, soit implicite), ne peut pas non plus être séparée de celle de la culture. Ce dernier aspect est spécialement mis en relief en allemand par le mot *Bildung* (« formation »), terme d'origine [76] médiévale que le XIX^e siècle vénère et qui fait référence à la tradition mystique selon laquelle l'être humain, étant en son âme à l'image et à la ressemblance de Dieu, doit cultiver en lui cette image. Dans le mot *Bildung*, il y a *Bild* (image), « qui inclut manifestement ses deux faces, celles de la copie (*Nachbild*) et du modèle (*Vorbild*) » (Gadamer)¹¹⁴.

Que la culture ne soit pas moins nécessaire que la nature, Saint-Exupéry l'a dit mieux que personne, sans doute, à la fin de *Terre des hommes*. Si Mozart avait grandi dans un milieu de musique pourrie, même Mozart aurait été assassiné, si prodigieux qu'ait été son talent naturel. Un minimum de culture musicale est nécessaire même pour qui a une nature aussi douée que celle de Mozart. Or cette observation se transpose dans tous les ordres, voire pour la vie humaine tout entière. Quand dans les jardins naît une rose nouvelle, les jardiniers s'émeuvent, dit Saint-Exupéry. « On isole la rose, on cultive la rose, on la favorise. Mais il n'est point de jardinier pour les hommes. Mozart enfant sera marqué comme les autres par la machine à emboutir. Mozart fera ses plus hautes joies de musique pourrie, dans la puanteur des cafés-concerts. Mozart est condamné. [...] Ce qui me tourmente, c'est le point de vue du jardinier. [...] C'est un peu, dans chacun de ces hommes, Mozart assassiné ¹¹⁵. »

En un mot, l'épanouissement de chacun dépend profondément de la culture ambiante, qui peut assassiner, le mot n'est pas trop fort,

¹¹⁴ Cf. T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, Londres, Faber & Faber, 1948 ; paperback, 1962, chap. I, p. 21-34 ; Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. Étienne Sacre, revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 25-31.

¹¹⁵ Antoine de Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1953, p. 260-261.

puisqu'il s'agira de ce qui fait sens, donne le goût de vivre une vie humaine, du désir de dépassement, de la soif d'apprendre, de comprendre, de contempler. Il n'y aura pas d'efforts plus tard « sans au fond, au fond de soi, le merveilleux et le miraculeux placé par l'enfance » (Paul Valéry). Si le balourd (*the dullard*, dit Whitehead) qui tue l'émerveillement mérite d'être maudit comme le plus honteux [77] des assassins, c'est que sa victime est ce que nous avons chacune et chacun de meilleur, de plus déterminant en nous : le souffle même de vie qui donne sens ou à tout le moins permet d'en chercher un, et qui est l'esprit ¹¹⁶.

Cela étant, la différence capitale entre la culture de l'être humain et celle des autres vivants de ce monde, y inclus tous les autres animaux, est que ces derniers sont « préprogrammés » à un degré infiniment plus grand que nous ; la nature non rationnelle est déterminée *ad unum*, constataient les médiévaux à la suite des Grecs, cependant que l'être humain est *ad multa, ad opposita, ad infinita*. Les animaux sont d'emblée des spécialistes. Chaque espèce d'insectes n'a qu'une manière de faire les choses, et s'y conformera toujours, car tel est son « programme ». S'il mûrit avant l'être humain, le chimpanzé « est atteint beaucoup plus vite par cette irréversible vieillesse : l'incapacité de rien apprendre de nouveau », fait observer avec finesse Fernando Savater. Nous, les humains, sommes au départ les plus indéterminés, potentiels, des êtres – nus, vulnérables à tant d'égards ¹¹⁷.

Cela dit, l'infinité virtuelle de la main, « organe des organes », « outil des outils », reflète en revanche l'infinité de l'intelligence, une polyvalence virtuelle sans limites qu'illustre également l'infinité de la

¹¹⁶ Paul Valéry, *Cahiers*, II, éd. Judith Robinson, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1974, p. 1555. Entre huit et treize ans la vie des enfants est empreinte d'émerveillement, observe Whitehead, qui ajoute : « [...] and cursed be the dullard who destroys wonder » (A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, New York, Macmillan, 1929 ; Mentor Books, p. 42). Dans le passé, certaines méthodes « assassinaient l'intérêt » (p. 45).

¹¹⁷ Fernando Savater, *El valor de educar*, Barcelone, Editorial Ariel, 1997, p. 24 (trad. Hélène Gisbert, Paris, Payot, 1998, p. 33) ; cf. Platon, *Protagoras*, 320 c - 322 d ; Jasmin Boulay, « Le rôle de la musique dans l'éducation », dans *Laval théologique et philosophique*, 17, 2, 1961, p. 262-274 (sur Jasmin Boulay, cf. *Honneur aux maîtres*, présenté par Marguerite Léna, Paris, Critérian, 1991, p. 133-136).

langue et qu'on se plaît à souligner aujourd'hui à propos du « monde virtuel » ; celui, par exemple, « de l'art, de la fiction, de la culture », qui, selon cette acception du mot « virtuel », n'a rien à voir avec un monde qui s'opposerait au réel, mais est bien plutôt à l'image [78] de « l'intelligence vivante ou du psychisme » 118. Aspirer à la culture, savoir s'émerveiller devant la totalité du concret, cultiver l'amour passionné de l'essentiel, c'est aussi bien ce qui a donné pour toujours son nom à toute « philosophie » 119.

En d'autres termes, notre incalculable puissance, si manifeste dans la main et dans la langue, a même origine que notre liberté : les possibilités de l'intelligence, mais aussi – ce point est capital – les possibilités du désir, de l'appétit. Ce qui doit faire ressortir du même coup combien les déterminations que nous recevons et que nous nous donnons – appelées vertus et vices – tirent à conséquence. Le plus difficile des problèmes, dira Kant, est que « l'homme est un animal qui [...] a besoin d'un maître. [...] Mais où prend-il ce maître ? Nulle part ailleurs que dans l'espèce humaine. Mais ce maître est, tout comme lui, un animal qui a besoin d'un maître ». En d'autres termes, tradition – l'acte de transmettre – et discipline sont nécessaires pour que nous puissions devenir ce que nous sommes et parvenir à des sociétés civiles justes. Cette tâche est la plus difficile de toutes parce que « le bois dont l'homme est fait est si courbe qu'on ne peut rien y tailler de bien droit », ajoute Kant dans une formule célèbre. La possibilité du meilleur entraîne la possibilité du pire ; *corruptio optimi pessima* ; « la plus profonde difficulté de toute la doctrine de la liberté », c'est qu'elle est « un pouvoir du bien et du mal » (Schelling) 120.

118 Cf. Aristote, *De partibus animalium*, IV, 10, 687 a 21 : organon pro organon ; *De anima*, III, 8, 432 a 1-3 ; 431 b 21. Pierre Lévy, *Qu'est-ce que le virtuel ?*, Paris, La Découverte, 1998, p. 80-81 ; 106 et passim ; Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, puf, « Épiméthée » : « Le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel » (p. 269 ; souligné dans le texte).

119 Cf. Max Scheler, *L'homme et l'histoire*, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier/Montaigne, 1955, p. 103-106.

120 E. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite* (1784), trad. Luc Ferry, dans Kant, *Œuvres philosophiques*, II, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1985, p. 195 [AK VIII, 23] : « Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden » ; F. W. J. Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la li-*

[79] L'importance de l'éducation, à cet égard, a été bien rendue par Jean-Jacques Rousseau dans *Du contrat social* :

Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant. [...] Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentimens s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point, que *si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti*, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme¹²¹.

Ces précisions permettent d'entrevoir une amorce de réponse à la difficulté posée au début à propos de l'innommable, tel Auschwitz. Dans la mesure où les crimes contre l'humanité violent l'éthique la plus élémentaire, ils sont profondément incultes. Ceux qui commettent ces crimes ignorent leur propre humanité et ignorent qu'ils l'ignorent, double ignorance qui définit proprement l'*apaideusia*, l'inculture, nous l'avons dit, et, en dernière analyse, puisqu'il s'agit de l'humain, la barbarie.

L'action présente, quelle qu'elle soit, a toujours la nature d'un commencement par rapport à ce qui suit, à l'avenir. Ortega a une belle image – celle du naufrage – pour décrire la vie humaine telle que consciemment vécue, du dedans pour ainsi dire (par opposition à la perspective du botaniste quant à la plante)¹²². Au moment d'un nau-

berté humaine et les sujets qui s'y rattachent (1809), trad. Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, dans *Œuvres métaphysiques* (1805-1821), Paris, Gallimard, 1980, p. 139 (S. W. VII, p. 352). Cf. Aristote : « [...] si l'homme, à son point de perfection, est [79] le meilleur des animaux, il est aussi, quand il rompt avec la loi et avec la justice, le pire de tous » (Politique, I, 2, 1253 a 31-33) ; et Platon, *Lois*, VI, 766 a ; *République*, VI 491 d.

¹²¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I, chap. VIII, introduction, notes et commentaire de Maurice Halbwachs, Paris, Aubier/Montaigne, 1943, p. 114 ; souligné par nous.

¹²² Cf. José Ortega y Gasset, « Goethe desde dentro » (1932), dans *Obras Completas*, IV, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 397 sq. Cf. Platon, *Phè-*

frage, on laisse de côté tout l'inessentiel, tout le superflu, pour s'en tenir au [80] minimum vital. Or la vie humaine doit faire sans cesse face au naufrage. Afin d'éviter de sombrer dans les flots, nous devons toujours nager, répéter les mêmes mouvements de nos bras. Cette réaction contre sa propre destruction, ce retour perpétuel au commencement pour survivre, c'est la culture. Il est bon d'éprouver ce danger de naufrage, qui est la vérité de la vie, et qui permet de se sauver, par la culture justement. De voir que sans elle on sombre. Des siècles de culture pourraient parfois donner un sentiment illusoire de sécurité et charger dès lors d'un poids parasitaire et lymphatique. Aussi est-il salutaire de soumettre la culture elle-même à l'épreuve du naufrage. Car ce qui, dans la culture, permet d'éviter le naufrage, c'est l'essentiel, ce qui donne sens aux choix, à la liberté de chacune et de chacun. C'est-à-dire avant tout, l'éthique.

La *cultura animi* n'est en somme rien de moins que l'éducation de la liberté, dont l'exercice plénier, effectif, exige une discipline morale et du discernement, une intégration des connaissances supposant une formation. Mais elle implique tout aussi bien l'affectivité ¹²³. Or justement, l'effectivité évolue, bien ou mal, est soumise elle aussi à un apprentissage. Certes il y a une disposition innée au départ, plus ou moins grande même, comme pour toutes choses, en nous. Mais cette disposition peut être assassinée, de même que Mozart peut être assassiné, que même un talent musical aussi immense que le sien peut être tué dans l'œuf, comme nous venons de le redire à la suite de Saint-Exupéry. Car cette disposition, la « sensibilité » même qui nous définit et dont le rôle dans la vie de chacune et chacun est si primordial, au point de la colorer toute entière et de lui donner toute sa saveur, sa vivacité première, cette dimension la plus fondamentale de notre être qui nous engage tout entiers, est parfaitement indéterminée au départ. Aussi indéterminée que l'intelligence, on l'oublie facilement. Un des drames de notre temps pourrait bien être que ce Mozart-là, on ne l'assassine que trop.

dre (245 c sq.) ; Jean-Louis Chrétien, *L'effroi du beau*, Paris, Cerf, 1987, p. 44 sq.

¹²³ Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1963, 1990, p. 580 et passim.

[81] Quoi qu'il en soit, à supposer qu'on accorde que « philosopher c'est être bien réveillé », et qu'on accorde en outre que « culture » et « philosophie » prises au sens fort ne font qu'un, le sens de la culture sera de donner à vivre de la manière la plus éveillée, responsable, possible. Que serait-ce alors que cet éveil et comment y parvenir ?

Avant même de poser cette question toutefois, une objection évidente surgit : pareilles conceptions de la philosophie et de la culture ne relèveraient-elles pas plutôt de visions nostalgiques et dépassées, donc indignes de la sagesse ? Autrefois le monde était, après tout, autrement plus simple que le nôtre. Et plus simple aussi la panoplie du savoir. Même si elle s'est déployée une première fois chez les anciens Grecs, et davantage encore dès l'aube de la modernité, ce qui la caractérise de plus en plus aujourd'hui, c'est la complexité et, en contrepartie, la spécialisation. Voyons cela de plus près.

2. Travailler sur l'intelligence : l'utilité de la culture

[Retour à la table des matières](#)

Quelle peut bien être l'utilité de la culture de l'esprit ? S'interroger sur cette utilité, c'est comme s'interroger sur l'utilité de la santé, cette dernière étant manifestement désirable pour elle-même. Les bienfaits et les avantages d'une bonne santé sont si grands, si variés, si évidents, que jamais dans la vie concrète nous ne les contesterions sérieusement, même si nous ne saurions, la plupart du temps, lui assigner quelque utilité immédiate ou particulière. Il en va de même de la culture de l'esprit : on la désire pour elle-même d'abord. Ainsi la culture ne trouve-t-elle guère sa première raison d'être de ce qu'elle rendrait possibles telle fonction, telle profession, telle tâche, si prestigieuses soient-elles, pas plus que ce ne serait en délimitant tel travail du corps, telle tâche manuelle, qu'on définirait ce qui est bon pour le corps humain.

L'intellect humain peut évidemment se spécialiser, s'orienter dans une direction plus étroite, de même que le [82] corps peut s'asservir à des corvées particulières. Mais exercer d'abord son intelligence pour qu'elle puisse atteindre son plein épanouissement est comparable à

donner à son corps le soin et l'exercice dont il a besoin pour jouir tout simplement d'une bonne santé. Plus nous sommes en forme physiquement, plus les tâches physiques les plus diverses nous sont facilitées et nous sommes en mesure de les accomplir de manière beaucoup plus satisfaisante. De même, une véritable culture permet à chacun de s'acquitter bien mieux et plus aisément de toute tâche, quel que soit le domaine – sciences, arts, métiers, professions. Qui a appris à penser, raisonner avec justesse, bien discerner, qui a développé son imagination, sa sensibilité esthétique et éthique, l'esprit de finesse comme l'esprit de géométrie, assume forcément, avec d'autant plus de bonheur et de succès, la conduite générale de sa vie, mais aussi, moyennant l'entraînement spécifique nécessaire, toute tâche particulière qui lui sera dévolue.

Supposons qu'au contraire nous nous limitons très vite à un domaine spécifique d'expertise. Dans la meilleure hypothèse, plus nous y concentrerons nos aptitudes, plus nous y deviendrons habiles. À mesure même que le champ se réduira, nous serons davantage aptes à le remplir, voire à l'épuiser, en apparence à tout le moins. Mais il en ira forcément de même de nos aptitudes et de nos habitudes mentales : à mesure que leur champ d'exercice aura été réduit, elles iront se rétrécissant et s'amenuisant, faute d'application à autre chose, de manière proportionnelle. L'expertise ira progressant, et, partant, le domaine concerné (toujours dans la meilleure des hypothèses), mais il est évident que l'expert, lui, en tant qu'individu humain, marquera une nette régression, de plus en plus grande, à mesure qu'iront s'atrophiant, faute d'exercice, ses autres facultés, ses autres talents, et tout ce qui, chez lui, aura été laissé pour compte. Seule la culture, pourvu qu'il en ait et qu'il l'entretienne, pourrait à vrai dire sauver l'expert de son expertise.

Qu'on nous comprenne bien. Il ne s'agit pas de faire l'apologie du « généraliste » sans plus. Rien de plus déficient, à vrai dire, qu'un esprit « généraliste » qui serait dépourvu de l'expé[83]rience humaine véritable qu'un métier peut procurer. Seul qui possède un métier sait en réalité quelque chose, et donc peut savoir ce que c'est que savoir, grâce à l'expérience des difficultés réelles, de la rigueur des démarches, bref du travail authentique. Comme le rappelle avec à-propos Pierre Bourdieu, renvoyant à Aristote,

[...] le désir de découvrir la vérité qui est constitutif de l'intention scientifique reste totalement dépourvu d'efficacité pratique s'il n'est pas actualisé sous la forme d'un « métier », produit incorporé de toutes les recherches antérieures qui n'a rien d'un savoir abstrait et purement intellectuel : ce métier est une véritable « disposition à poursuivre la vérité » [*hexis tou alêtheuein*, comme dit Aristote dans sa *Métaphysique*], qui dispose à improviser sur-le-champ, dans l'urgence de la situation [...].

Dans les excellents termes de Whitehead, il faut des êtres « possédant à la fois de la culture et une connaissance experte en quelque direction spéciale ». L'ennemi par excellence, ce sont les idées « inertes », c'est-à-dire simplement reçues par l'esprit sans être utilisées, mises à l'épreuve, jointes à d'autres en des synthèses ou des agencements nouveaux. Comme l'explique fort bien ce philosophe, c'est parce que la pensée est utile que l'éducation intellectuelle est utile. Il importe au plus haut degré d'être soi-même constamment conscient de cette utilité si on veut pouvoir la faire pressentir aux autres, en particulier aux jeunes. La pensée s'exerce toujours de manière effective dans le présent, la seule dimension du temps qui soit jamais réellement à notre disposition. Il n'est dès lors pas de pire tort envers de jeunes esprits que celui de leur faire déprécier, voire fuir, le présent, car ce n'est qu'en lui que sont jamais effectivement donnés tant le passé (mémoire et réminiscence) que l'avenir (attente, prévision, pressentiment ¹²⁴).

En d'autres termes, s'agissant par exemple de la formation pratique, il est clair que c'est au contact des questions concrètes et des problèmes que se forme l'intelligence, pas en apprenant les solutions. Le choc de la réalité est un levier essentiel, comme le rappelle Michel Crozier, dans son remarquable ouvrage, *La crise de l'intelligence*. L'apprentissage quantitatif des connaissances qui méconnaît l'intelligence créative est mal adapté à un monde de la responsabilité ayant à faire face à des situations de plus en plus inédites. Cela a toujours été vrai, mais jamais autant que maintenant, où les défis sont ceux d'une plus grande complexité et d'une plus grande liberté. De plus, « le monde change de telle sorte que la part de l'exploration, du diagnostic et du choix de problème devient beaucoup plus impor-

¹²⁴ Pierre Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Paris, Seuil, « Points », 1993, p. 1415 ; cf. A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, p. 13 sq.

tante que celle de leur solution. L'absurdité française, c'est de croire que la formation des ingénieurs comme machines à trouver des solutions est la bonne formule pour recruter des dirigeants qui auront surtout comme tâche de déterminer quels sont véritablement les problèmes ». On pourrait citer à l'appui cette remarque de Paul Valéry : « L'action réelle n'a que faire de bons élèves. Encore moins de brillants sujets ; lesquels retiennent surtout de leurs débuts une présomption de supériorité. » ¹²⁵

Les impératifs pratiques, pourvu qu'on accepte d'y faire face, rappellent en somme la nécessité de la vraie culture. Hegel est à ce sujet spécialement éclairant. Aux § 41 et 42 de la première partie de sa *Propédeutique philosophique*, il marque lui aussi le fait que l'être humain n'est pas d'emblée, « de nature », ce qu'il doit être. La culture l'élève à l'universel, ce qui lui permet alors de voir véritablement les choses : « L'homme sans formation reste au niveau de l'intuition immédiate. Il n'a pas l'œil ouvert et ne voit pas ce qui est à ses pieds. Sa vision et sa saisie demeurent subjectives. Il ne voit pas la chose ». Un jugement précipité, qui se fonde sur un point de vue unilatéral, « laisse échapper, de la sorte, le vrai concept de la chose, les autres points de vue ». La marque d'un homme cultivé est qu'il sera conscient des « *limites de son aptitude à juger* ». Sa science est désintéressée : « [...] le désir [85] de tirer quelque utilité des choses de la nature aboutit à leur destruction ». De même son intérêt pour les beaux-arts sera-t-il dépourvu d'égoïsme : il s'agit de voir « les choses dans leur vivante indépendance », de les dépouiller « du caractère mesquin et rabougri que leur imposent les circonstances extérieures ». Outre l'universel, c'est donc le regard sur le réel, « *la chose même* dans sa vérité, hors de tout intérêt égoïste » qui définit la culture authentique ¹²⁶.

La première condition qui s'impose pour connaître les autres points de vue, pour éviter le jugement précipité et le point de vue unilatéral – en un mot l'abstrait au sens péjoratif dont il a été question

¹²⁵ Cf. Michel Crozier, *La crise de l'intelligence. Essai sur l'impuissance des élites à se réformer*, Paris, InterÉditions, 1995, p. 158, 38, 100. Paul Valéry, Cahiers, II, p. 1571.

¹²⁶ G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, I, 41 et 42 (dans Studienausgabe III, éd. Karl Löwith et Manfred Riedel, Frankfurt, Fischer, 1968, p. 88-90) ; trad. Maurice de Gandillac, Paris, Minuit, 1963, p. 67-70.

plus haut – est celle de l’écoute. Plutarque faisait déjà observer qu’une majorité de gens croient qu’il importe d’abord d’apprendre à parler alors qu’on doit apprendre à écouter pour commencer, et à écouter de manière attentive, active. Aussi la participation de l’élève à l’enseignement est-elle importante ; savoir bien interroger, après avoir écouté, est un art essentiel qu’il faut apprendre également. L’esprit humain n’est pas comparable à un vase qu’on remplit, mais bien plutôt à une matière combustible qu’une étincelle peut enflammer. Se contenter d’admirer passivement une raison à l’œuvre est comme aller chez le voisin pour lui emprunter de quoi allumer un feu chez soi, puis préférer ensuite se réchauffer longuement devant son feu à lui. C’est au contraire sa propre originalité ainsi que son propre désir de penser et de découvrir le vrai qu’il importe d’éveiller.

Il nous faut aujourd’hui apprendre à maîtriser la complexité du monde moderne, ce qui exige un approfondissement de la pensée, une coopération accrue des intelligences, plus de solidarité interpersonnelle active. Dans tous les domaines – en particulier ceux qui concernent l’humain – l’accès au réel passe obligatoirement par une écoute interactive, ou n’aura pas lieu. Michel Crozier voit, avec raison, dans l’apprentissage de l’écoute et dans l’analyse qui enrichit [86] l’écoute, ce qui manque le plus de nos jours, en particulier parmi les « élites » appelées à gouverner. « Seul celui qui sait écouter pourra faire de sa parole un acte de communication. L’écoute est le premier acte du respect et de la tolérance qui rend possible le débat démocratique ». Non pas une écoute passive et hiérarchique, du type de celle où « les élèves n’écoutent que le maître et n’apprennent pas à s’écouter les uns les autres, donc à débattre avec tolérance ». Le message des manifestants qui descendent dans la rue n’est plus celui des grèves classiques de type revendicatif et il est pourtant clair : « Écoutez-nous ! ». Face aux problèmes inédits qui se présentent aujourd’hui, l’écoute est irremplaçable¹²⁷. Dans le même ordre d’idées, sont plus que jamais essentiels

¹²⁷ Respectivement, Plutarque, *De recta ratione audiendi* (« Comment il faut ouïr », traduisait Jacques Amyot), 38 e ; 48 c-d ; 42 f - 43 d ; 48 c-d ; Plutarque pense manifestement au savoir dont parle Platon, dans la *Septième Lettre* (341 c-d), qui est impossible à formuler comme les autres savoirs et qui, « à la façon de la lumière qui jaillit d’une étincelle qui bondit, se produit dans l’âme et s’accroît désormais tout seul » (trad. Luc Brisson) ; et Michel Crozier, *La crise de l’intelligence*, p. 41-42, 49 sq., 53-55, 129.

à la cité des lieux de convivialité, de conversation véritable, où toutes et tous, sans distinctions de classes, d'origines et le reste, puissent échanger librement. L'essence de la vie civique est la conversation, disait Emerson, et le suprême mérite de Paris, celui d'être la « ville de la conversation et des cafés ». Un obstacle de plus à la démocratie est la disparition graduelle – en Amérique du Nord notamment – de lieux comme les cafés et les pubs authentiques qui remplissent la fonction essentielle de « troisième lieu » (outre le cercle familial et le milieu de travail) indispensable à l'épanouissement des vertus politiques¹²⁸.

Les « maximes du sens commun » telles que résumées par Kant au § 40 de la *Critique de la faculté de juger* rendent admirablement l'idéal à viser : « 1. Penser par soi-même ; 2. Penser en se mettant à la place de tout autre être humain ; 3. Penser toujours en accord avec soi-même. » L'ouverture d'esprit, préconisée par la seconde maxime, se révèle lorsqu'un être [87] humain « est à même de s'élever au-delà des considérations subjectives, d'ordre privé, du jugement, dont restent en quelque sorte prisonniers tant d'autres, et lorsqu'il réfléchit sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel (qu'il ne peut déterminer qu'en se mettant à la place des autres) ».

En d'autres termes, les deux parties de la contradiction doivent être prises en considération si on veut qu'une décision ou un jugement soient bons. La rhétorique, disait Aristote, est « l'antistrophe de la dialectique » ; les deux rendent apte à conclure les contraires (cf. *Rhétorique*, I, 1, 1354 a 1 ; 1355 a 29-38). Ce serait un piètre avocat qui ne saurait pas formuler à l'avance le plus éloquemment possible, en même temps que le sien propre, le plaidoyer de la partie adverse, afin sans doute d'être en mesure de le réfuter s'il est injuste, mais avant tout pour y voir plus clair. Et que penser d'une décision ou d'un jugement qui se fixerait d'entrée de jeu sur une des deux positions opposées sans prendre l'autre en considération un seul instant ? (C'est pourtant ce qui se passe chaque fois qu'un homme politique s'asservit d'emblée – asservissant du même coup toutes les personnes concernées – à un technicien qui lui donne une conclusion toute faite, comme il arrive de plus en plus fréquemment.) Il ne saurait y avoir de dis-

¹²⁸ Cf. Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, New York, W. W. Norton, 1995, chap. 6 : « Conversation and the Civic Arts », p. 117-128.

cernement juste sans la considération expresse des opposés. Rien de plus formateur à cet égard que d'assister en quelque sorte « à l'opération de la pensée et de la découverte ». La raison pour laquelle Lessing est un remarquable éducateur, lit-on dans les *Conversations de Goethe avec Eckermann*, est qu'« il ne va pas droit au résultat, mais commence toujours à nous mener sur la voie philosophique en nous faisant passer par l'affirmation, la négation et le doute, avant de nous permettre d'en arriver à une sorte de certitude ¹²⁹ ».

[88] Ainsi donc, la première tâche doit être, plus que jamais aujourd'hui, celle de tenter de remédier à la double ignorance, ce qui n'est guère possible si on en est affligé soi-même. On doit viser toujours l'équivalent du *pepaideumenos* (« l'être humain cultivé »), en l'adaptant, bien évidemment, à notre temps : l'explosion des connaissances rend cet idéal plus difficile qu'autrefois, mais d'autant plus nécessaire. Cela implique qu'on ait appris à distinguer les différents ordres de discours et de réalité ; entre ce qui est vraiment su et ce qui ne l'est pas encore, ou ne peut l'être par les méthodes habituelles ; qu'on sache que loin d'être univoques, les critères de validité ou de pertinence diffèrent parfois du tout au tout : ainsi, par exemple, dans le domaine éthique au regard de l'univers mathématique. Qu'on se connaisse soi-même, en tant qu'agent moral, certes, mais plus radicalement encore en tant qu'être sentant et pensant, ce qui n'est accessible que par le sentir et le penser eux-mêmes tels qu'éprouvés par chacune et chacun, jamais comme quelque chose qui serait là, devant soi. L'inculture se trahit le plus souvent une première fois par un sot réductionnisme, avec son cortège d'intolérances et d'inerties. « Qui pense abstrait ? L'homme inculte, non pas l'homme cultivé », insistait Hegel ¹³⁰.

¹²⁹ Respectivement, Kant, *Critique de la faculté de juger*, I, *Analytique du sublime*, § 40, trad. de Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay et Jean-Marie Vaysse, dans *Œuvres philosophiques*, II, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1985, p. 1073-1074 ; *Goethes Gespräche mit Eckermann*, I, 11 avril 1827, Wiesbaden, Insel, 1955, p. 228-229 ; trad. Jean Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, p. 170-171.

¹³⁰ G. W. F. Hegel, *Wer denkt abstrakt ?*, dans *Studienausgabe* I, éd. Karl Löwith et Manfred Riedel, Frankfurt, Fischer, 1968, p. 77-81 ; Sur le *pepaideumenos*, cf. Richard Bodéüs, *Le philosophe et la Cité*, Paris, Belles Let-

3. Les études, la recherche et l'université

[Retour à la table des matières](#)

Ce qu'il s'agit de former avant tout, avons-nous vu, c'est le jugement critique ; lui seul rend autonome, lui seul rend libre. Ainsi le défi principal de l'enseignant est-il de susciter une autonomie culturelle suffisante chez l'étudiant pour qu'il puisse exceller en ce qu'il fera et surtout puisse vivre dans la richesse du *concret* – du latin *concrecere*, « croître avec », on ne [89] le redira jamais assez : l'arbre concret, c'est l'arbre individuel en toutes ses composantes et ses conditions, en sa vie même – par opposition aux nuages de l'abstraction et des réductionnismes. Que, bien plus profondément encore, cette étudiante ou cet étudiant puisse s'éveiller à la vie dans ses manifestations les plus riches, éprouver la vie elle-même en ce qu'elle a de meilleur, par l'affectivité, qui, pour n'être jamais accessible de l'extérieur, est pourtant au cœur de la vraie vie.

Maria Montessori a fait observer avec une rare sagacité qu'« on se trompe si l'on veut corriger l'enfant en supprimant directement ses défauts. On ne peut le corriger qu'en l'«élargissant», en lui donnant de l'espace, en lui donnant des moyens pour dilater sa personnalité, en suscitant chez lui des centres d'intérêt situés au-delà de ce que font les autres [...] ». Ce qui permet de dissiper certains défauts moraux de l'enfant, c'est « une éducation d'«immensité» ». La première démarche de l'éducation doit être d'«agrandir le monde» dans lequel il s'ennuie, de «le libérer des chaînes qui l'empêchent d'avancer». Ainsi, par exemple : «Mettre à sa portée de multiples centres d'intérêts satisfaisant les tendances les plus profondes enfouies dans son psychisme. L'inviter à conquérir l'illimité au lieu de réprimer son désir d'obtenir ce que ses voisins possèdent. C'est sur ce plan, ouvert à tous les possibles, que l'on peut et que l'on doit enseigner le respect de toutes les lois extérieures établies par cette autre puissance naturel-

tres, 1982, p. 194-214 ; Aristote, *De Partibus Animalium*, I, 1, 639 a 1 sq., et *Politique*, III, 11, 1282 a 3-7.

le qu'est la société des hommes ». L'éducation doit être, en ce sens, « dilatatrice » ¹³¹.

Aussi bien (on l'aura pressenti dans notre discussion de l'imagination au chapitre précédent) le soin accordé à l'éveil de l'imagination est-il de première importance – pour l'épanouissement de la liberté comme de la connaissance, de l'habileté à voir plus clairement, plus justement devant soi, à considérer de nouvelles possibilités et à retrouver, comme le note Iris Murdoch, des attaches et des désirs bons qui auraient pu s'éclipser sous l'empire de facteurs tels que ceux [90] que nous avons relevés, en particulier l'ennui ou la tristesse extrêmes entretenus par l'invasion d'images sans contenu, générant la violence contre autrui et contre soi-même. « Un milieu d'images substantielles, fait de mythes et d'œuvres d'art, loin de pousser à un mimétisme sclérosant, permet d'assurer le métabolisme des images personnelles et des fantasmes obsédants, pour en extraire l'architecture et l'énergie libératrices » (Jean-Jacques Wunenburger). L'imagination est manifestement au cœur de l'expérience esthétique. Au contact des œuvres d'art, des métamorphoses de la peinture ou de la sculpture, de la musique, de la poésie, « le sujet est affecté par un nouveau monde, filtré par la beauté, médiatisé par un sens humanisé ». Baudelaire remarque qu'en outre « elle joue un rôle puissant même dans la morale ; car, permettez-moi d'aller jusque-là, qu'est-ce que la vertu sans imagination ? Autant dire la vertu sans la pitié, la vertu sans le ciel : quelque chose de dur, de cruel, de stérilisant [...] ». Avoir de la compassion, disait René Char, c'est « avoir l'imagination d'autrui ». De plus, toute la relation ludique est régie par elle. Or le jeu stimule la créativité ; comme le remarque Jean-Jacques Wunenburger, il n'est « pas tant fuite du réel que mode d'exploration de la polymorphie des choses, qui permet d'échapper aux seules conditions empiriques, nécessairement limitées, de l'expérience individuelle » ¹³².

¹³¹ Maria Montessori, *La formation de l'homme*, trad. Michel Valois, préface de Renilde Montessori, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 54-55.

¹³² Jean-Jacques Wunenburger, « La "Bildung" ou l'imagination dans l'éducation », dans *Écrits en l'honneur d'Olivier Reboul*, dir. Renée Bouveresse, Paris, puf, 1993, p. 68, 66, 65, 64 ; Baudelaire, *La reine des facultés. Salon de 1859*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont, 1980, p. 751. Cf., d'autre part, B. Duborgel, *Imaginaire et pédagogie*, Paris, Privat, 1992,

Ce qu'on a appelé la « querelle des impostures » a ravivé dans l'esprit de certains l'opposition factice entre les deux prétendues cultures de C. P. Snow jadis, la littéraire et la scientifique. Il s'agit plutôt de conflits de priorités (voire d'exclusivités) à l'intérieur de la culture, entre les Lettres et les Sciences – comme si la culture pouvait se passer des unes ou des autres sans se couper de la réalité. « Sciences opposées aux Lettres par des sots qui ne conçoivent que ce [91] qui est d'usage », notait déjà Valéry dans ses *Cahiers sur l'enseignement* ¹³³.

La littérature nous met sous les yeux et nous fait revivre les problèmes essentiels de la liberté, du bien et du mal tels qu'ils sont vraiment vécus, dans le maquis de la contingence, au sein de circonstances toujours inédites, d'une infinie variété ; elle nous aide à vivre l'ineffable de notre condition, à nous libérer de l'angoisse en nous faisant mieux voir ce qu'elle a d'universel, et de partagé par conséquent. Elle fait appel au discours humain, aux symboles les plus parfaits, les plus expressifs, les plus nuancés, que nous ayons : les mots. Elle signifie non pas telles ou telles choses comme peuvent le faire d'autres symboles, mais des pensées humaines et des sentiments humains, au service desquels elle met le style, le rythme, la grammaire, l'idiome, l'éloquence, les métaphores, la panoplie considérable de moyens dont elle dispose. Toutes les dimensions d'un génie aussi inclassable et personnel à la fois que Shakespeare sont d'une certaine manière toujours présentes dans l'intensité unique, l'immense richesse, la profondeur et la vivacité incomparables de sa langue et de son style. Les mots ne peuvent pas plus être séparés de la pensée que ne peuvent l'être l'un de l'autre le concave et le convexe d'une courbe. Rien ne saurait par conséquent remplacer la littérature. On ne saurait au reste remplacer aucun des autres arts, chacun ayant une signification humaine propre comme nous l'entreverrons mieux plus loin.

Quant à la « science » au sens moderne du terme, il suffit de considérer l'immensité et la profondeur des problèmes et des questions que provoquent les magnifiques progrès accomplis ces dernières décen-

et les autres ouvrages indiqués dans notre discussion antérieure de l'imagination au chapitre II.

¹³³ Paul Valéry, *Cahiers*, II, éd. Judith Robinson, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1974, p. 1560. Cf. Alain Sokal et Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997 : [URL](#).

nies, pour voir qu'elle ne fait à l'évidence que débiter. Elle offre ainsi une aventure exaltante à laquelle il faut initier les jeunes sans tarder. Le cas des mathématiques est patent. En théorie des nombres, par [92] exemple, il faudrait expliquer sans délai la conjecture de Christian Goldbach, ou celle touchant les nombres premiers jumeaux, voire, mieux encore, l'hypothèse de Riemann énoncée en 1859 (concernant la localisation des zéros non triviaux de la fonction zêta de Riemann), qui semble encore bien loin de sa solution, comme d'ailleurs d'innombrables problèmes mathématiques tous plus passionnants les uns que les autres ¹³⁴. Ce qu'on connaît, en mathématiques, est infiniment petit à côté de ce qu'il y a à connaître. Or il en va de même dans toutes les sciences (« pures » ou « dures » comme « humaines »).

S'agissant de physique, il faudrait s'empresse d'éveiller les jeunes à l'étrangeté du monde ouvert par la théorie des quanta, aux énigmes impondérables de la cosmologie. Les défis de la biologie ne sont pas moins colossaux. Quand on aura fini d'établir la séquence du génome humain, le travail ne fera que commencer. Le magnifique essor des neurosciences permet d'entrevoir enfin plus nettement combien peu nous en savons encore en ce domaine ¹³⁵. Les questions de fond, celle notamment du hasard, reçoivent un relief nouveau des théories de l'évolution des espèces et de la biologie moléculaire, mais il y a aussi les prodiges révélés par l'embryologie, par la génétique, le mystère à

¹³⁴ La conjecture de Christian Goldbach (1742) se lit : « Tout nombre pair supérieur à 2 est, d'au moins une façon, la somme de deux nombres premiers. » La conjecture des nombres premiers jumeaux s'énonce ainsi : « Il existe une infinité de nombres premiers p tels que $p+2$ est aussi premier. » L'hypothèse de Riemann est la suivante : « Tous les zéros non triviaux de la fonction zêta se trouvent sur l'axe $x = 1/2$. » Cf. Jean-Marie De Koninck et Claude Lévesque (éd.), *Conférence internationale de théorie des nombres* (Université Laval, 1987), Berlin et New York, de Gruyter, 1989.

¹³⁵ Ce n'est que depuis la seconde moitié du XX^e siècle qu'on a découvert que la synapse chimique est le principal moyen de communication dans le système nerveux central (J. C. Eccles, P. Fatt, K. Koketsu, *Journal of Physiology*, Londres 126, 1954, p. 524 sq.). Voir en outre l'ouvrage du prix Nobel Sir John Eccles, *The Physiology of Nerve Cells*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1957, et la mise au point récente de Michael W. Salter et Yves De Koninck, dans *Nature neuroscience*, 2, 1999, p. 199 sq., dont la phrase initiale résume d'ailleurs bien notre propos : « Science, at least the kind of science that makes us sit up and take notice, is revolution – controlled and hopefully nonviolent, but revolution nonetheless ».

vrai dire croissant – contrairement à ce que fait accroire la *popular science* – de la « vie » bio[93]logique, la découverte de la double hélice et de l'ADN n'étant manifestement qu'une étape initiale – à preuve le cancer et toutes les nouvelles et anciennes maladies incurables à ce jour, mentionnées plus haut ; 10 000 chercheurs n'ont toujours pas percé l'énigme du sida, et quantité de maladies analogues, encore inconnues, sont à prévoir devant lesquelles on demeure et demeurera pratiquement démuni tant qu'on refusera de favoriser la recherche vraiment fondamentale (donc non « finalisée ») et d'accorder à celle-ci l'absolue priorité qui lui revient dans l'intérêt du bien commun. « La recherche est un processus sans fin dont on ne peut jamais dire comment il évoluera, note François Jacob. L'imprévisible est dans la nature même de l'entreprise scientifique. Si ce que l'on va trouver est vraiment nouveau, alors c'est par définition quelque chose d'inconnu à l'avance. Il n'y a aucun moyen de dire où va mener un domaine de recherche donné [...]. Il est donc vain d'espérer prévoir la direction que peut emprunter une science. » C'est ce qui est inconnu qu'il faut découvrir, en partant de ce qui est encore mal connu. Un minimum d'information juste relativement à l'histoire des sciences et un minimum de sens commun, font assez voir qu'en dépit de ses merveilleuses découvertes, la biologie a un avenir bien plus grand encore devant elle si la recherche nécessaire est rendue possible¹³⁶.

Lewis Thomas, éminent homme de science lui-même, résume mieux que personne la situation véritable du savoir « scientifique » :

Le seul morceau solide de vérité scientifique à propos duquel je sois totalement confiant, c'est que nous sommes profondément ignorants de la nature. À vrai dire, je considère cela comme la découverte majeure des dernières cent années de biologie. [94] [...] C'est cette soudaine confrontation avec la profondeur et l'étendue de l'ignorance, qui constitue la contribution la plus significative de la science du XX^e siècle à l'intellect hu-

¹³⁶ François Jacob, *Les souris, la mouche et l'homme*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 25 ; cf. Claude Debru, *Philosophie de l'inconnu : le vivant et la recherche*, Paris, PUF, 1998. Pour être plus exact, François Jacob l'a rappelé dans *La logique du vivant*, on n'étudie pas en laboratoire la « vie » biologique, mais plutôt des processus physico-chimiques qui y sont associés ; cf. Charles De Koninck, « The Lifeless World of Biology », dans *The Hollow Universe*, Oxford University Press, 1960 (p. 79-114).

main. Nous y faisons enfin face. [...] Maintenant que nous avons commencé à explorer pour de vrai, en faisant de la science sérieuse, nous entr'apercevons combien énormes sont les questions et combien loin nous sommes encore d'avoir trouvé les réponses.

Il s'agit de concentrer l'attention sur ce qui n'est pas connu, sur le degré insoupçonné d'ignorance où nous étions et sommes encore et dont la science justement nous a fait prendre conscience au xx^e siècle, d'éveiller aux perplexités diverses dont la science véritable est faite pour la plus grande partie et qui ne cadrent guère ensemble pour le moment. Il convient, en un mot, de célébrer l'ignorance où nous voilà enfin parvenus – car elle fait partie maintenant de l'ignorance connue (la simple ignorance, dans le vocabulaire platonicien), par opposition à l'ignorance ignorée (la double ignorance) – grâce aux neurosciences, à l'océanographie, à l'astrophysique, mais aussi grâce à la psychologie des profondeurs, à l'histoire des religions (pour ne citer que deux des « sciences humaines » avancées) et à tant d'autres disciplines qui ont spécialement progressé à notre époque. La célébrer par l'émerveillement et la perplexité (*bewilderment*), qui sont toujours le *sine qua non* de toute découverte ¹³⁷.

Cette prise de conscience est donc, à la vérité, un facteur considérable d'espoir. Si elle doit nous inciter à tout mettre en œuvre pour remédier à notre ignorance scientifique (comme aux autres formes d'ignorance), au lieu de nous reposer avec suffisance dans le peu que nous savons, elle permet en outre d'apprécier désormais plus nettement encore combien les visions totalisantes simplistes, « systèmes » philosophiques y inclus, s'avèrent à leur tour entachées de réduc[95]tionnisme. On a eu raison de dénoncer les « grands récits » modernes, idéologiques ou autres. Une fois élargie, pareille prise de conscience – d'autant qu'elle provient principalement du domaine encore largement mythique, pour beaucoup, de la science – entraînerait

¹³⁷ Lewis Thomas, *The Medusa and the Snail*, New York, The Viking Press, 1979, p. 73-74 ; et *Late Night Thoughts on Listening to Mahler's Ninth Symphony*, New York, The Viking Press, 1983, p. 150 ; cf. 151-163. Cf. aussi Loren Eiseley, *The Star Thrower*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1978, p. 191 et 272 sq. ; et Michel Serres, *Le tiers instruit*, Paris, François Bourin, 1991 ; Gallimard, « Folio », 1992.

un progrès inespéré, sans parler des améliorations tant attendues dans la manière d'enseigner les sciences.

Un défi merveilleux s'offre dès lors plus que jamais, dans les faits, à l'enseignant, pour peu qu'il ait lui-même souci de culture et qu'il éprouve vraiment la passion de connaître. Une certaine expérience, au moins minimale, de la recherche paraît ici essentielle, dans la mesure où une vive conscience de ce qu'on ne sait toujours pas, des questions par conséquent se posant *réellement*, s'acquiert avant tout par le vécu de la recherche elle-même. Comme le répètent différents savants contemporains dans une publication récente, l'univers « ruisselle d'intelligence ». L'expérience de penser elle-même constitue « un formidable mode d'excitation » (Whitehead). Or, qui n'a rien éprouvé de cela à son propre compte, ne peut guère le communiquer ¹³⁸.

Encore qu'en un sens différent du sien, car il était poète, chacun pourrait en outre dire, comme Phémios chez Homère ΑΥΤΟΔΙΔΑΚΤΟΣ εἶμι , « Je suis autodidacte ». Cela vaut pour l'étudiant comme pour le professeur avant lui. Il importe d'éveiller chez l'élève la passion de connaître, le sens de l'urgence des questions de fond, en attirant, suivant un ordre réaliste, son regard d'être pensant vers des réalités dignes de lui, et en l'instruisant des arts qui lui seront utiles afin de pouvoir mieux penser par lui-même. Newman osait avancer même que « l'auto-éducation sous n'importe quelle forme, au sens le plus strict, est préférable au système d'enseignement qui, tout en professant tellement, fait en réalité si peu pour l'esprit ». Nous rencontrons ici l'idée, fondamentale [96] entre toutes, de la maïeutique (mieux rendue par le sens ordinaire du mot en grec : « l'art de faire accoucher »), rejoignant celle de l'autodéveloppement inhérent à toute vie. Sa forme concrète par excellence n'est autre que la question – point de départ de toute la vie de l'esprit ¹³⁹.

¹³⁸ Cf. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minit, 1979 ; *Le savant et la foi* (éd. Jean Delumeau), Paris, Flammarion, « Champs », 1991, p. 9 et 37 ; A. N. Whitehead, *Modes of Thought*, New York, Free Press, 1968, p. 36.

¹³⁹ Homère, *Odyssée*, XXII, 347 ; J. H. Newman, *The Idea of a University*, VI, 10, éd. I. T. Ker, Oxford, 1976, p. 131. Au sens le plus strict, évidemment, peu pourraient être pleinement autodidactes, comme Kant le marque bien. Aussi précise-t-il que pour la formation de la raison on doit utiliser la méthode socratique (cf. *Über Pädagogik*, AK IX, 477) ; sur cette méthode, le

Comment s’y prendre, toutefois, afin d’assurer la continuité d’un pareil éveil ? Il faut avant tout, nous semble-t-il, cultiver par tous les moyens l’intérêt, susciter la délectation et la joie de la découverte. Paul Valéry notait : « Pour apprendre quelque chose à quelqu’un, il faut avant tout provoquer en lui le besoin de cette connaissance. Cela suffit. Le reste n’est rien. » Il ajoutait : « Le moyen capital d’un enseignement “secondaire” est : *l’éveil de l’intérêt* pour les choses qui demandent effort. Créer le désir – obtenir l’effort – et toujours faire sentir sa récompense. Jamais effort sans but net et désirable. » Et encore : « Tout enseignement est vicieux qui ne commence pas par exciter le besoin auquel il est destiné à répondre. » Le défaut de « l’usage obligatoire des examens » est qu’il « produit une habitude du nécessaire et suffisant – qui est contraire à la valeur ». Simone Weil exprime clairement le principe : « L’intelligence ne peut être menée que par le désir. Pour qu’il y ait désir, il faut qu’il y ait plaisir et joie. L’intelligence ne grandit et ne porte de fruits que dans la joie. La joie d’apprendre est aussi indispensable aux études que la respiration aux coureurs. Là où elle est absente, il n’y a pas d’étudiants, mais de pauvres caricatures d’apprentis qui au bout de leur apprentissage n’auront même pas de métier. » Si l’on en croit Lewis Thomas, « la pire chose qui soit arrivée à l’enseignement de la science, c’est que tout le plaisir [*the great fun*] en est parti [...]. Fort peu voient la science comme la haute aventure qu’elle est en réalité [...]. Ils deviennent tôt dérou[97]tés, et on les trompe en leur faisant croire que la déroute est simplement le résultat de ne pas avoir appris tous les faits ». On leur fait accroire que les vrais chercheurs de pointe ne sont pas tout aussi dérou[97]tés qu’eux. « Une bonne moitié de nos connaissances actuelles sera sans doute fausse dans deux ou trois ans. L’ennui est qu’on ne sait pas de quelle moitié il s’agit » (Michel Jouvét) ¹⁴⁰.

texte de base est le Théétète de Platon, 148 e - 151 d ; cf. 160 e - 161 b ; sur la primauté de la question, cf. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, p. 344 sq.

¹⁴⁰ Paul Valéry, *Cahiers*, II, éd. Judith Robinson, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1974, respectivement, p. 1556, 1558, p. 1567, 1559 ; Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Livre de Poche, 1963, p. 91 ; Lewis Thomas, *Late Night Thoughts on Listening to Mahler’s Ninth Symphony*, p. 154 ; Michel Jouvét, cité par Claude Debru, *Philosophie de l’inconnu : le vivant et la recherche*, p. 2.

Il faut en outre s'efforcer de maintenir une certaine fraîcheur dans la connaissance traitée. Si celle-ci n'est pas nouvelle, quelque nouveauté d'application aux temps nouveaux doit lui être découverte. « La connaissance ne se conserve pas mieux que le poisson », écrit Whitehead. Il s'agit de raviver « une sagesse et une beauté qui, sans la magie de l'enseignant, demeureraient perdues dans le passé ». Il revient en somme à l'enseignant de faire naître l'enthousiasme, « le désir tumultueux de fondre la personnalité en quelque chose qui la dépasse [...] ». La manifestation la plus pénétrante de cette force, ajoute-t-il, est le sens de la beauté, le sens esthétique d'une perfection réalisée ». Bref si, pour l'homme du ressentiment, le beau a quelque chose d'irréel, c'est tout le contraire chez ceux qui ont l'expérience de la vie de l'esprit, comme le montrent les attestations multiples de grands savants, de génies artistiques et de philosophes. Autant dire à une amante ou à un amant qu'ils ne vivent pas ¹⁴¹.

Ici comme ailleurs, pour citer à nouveau Shakespeare, « la sécurité est la plus grande ennemie des mortels » (*Macbeth*, III, v, 32-33). La responsabilité de l'éducateur ou de l'éducatrice, parents inclus, est à cet égard, nous l'avons vu, incalculable, car la vie ultérieure du jeune qui lui est confié est engagée là en ses dimensions les plus essentielles, celles qui [98] d'abord en font une personne : sentir, penser, aimer ; sans parler du choix d'horizons devant commander le reste de son existence. Pour reprendre l'image précitée d'Einstein, faute d'avoir su activer l'intelligence et toutes les facultés impliquées et d'en maintenir l'éveil avec toute l'ingéniosité qu'on sera en mesure de déployer, on ne risque rien de moins que les formes d'autodestruction ou les morts prématurées dont nous parlions au début. Apprendre à éprouver l'extraordinaire beauté de la vie de l'esprit et la délectation correspondante, en mathématiques ou en poésie, par exemple, est un fruit naturel de l'éducation dont on n'a nul droit de priver ceux qui les attendent, parfois à leur insu. Donner un sens étroitement utilitaire au droit universel à la culture est non seulement une contradiction dans les termes, mais une insulte à l'humain, à la liberté.

¹⁴¹ A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, p. 42-45, 49 ; citation, p. 98 ; cf. S. Chandrasekhar, *Truth and Beauty. Aesthetics and Motivation in Science*, University of Chicago Press, 1987.

On le voit, il suit de ce qui précède que nous devons miser plus que jamais sur la diversité, sur les disciplines premières et sur la recherche fondamentale. À l'argument esquissé un peu plus haut contre l'expertise exclusive, on peut ajouter des exemples tirés d'autres formes de vie et d'activité qui toutes illustrent le même principe.

La même leçon nous vient de la biologie. Sans la diversité biologique, l'espèce ne peut pas évoluer. Ce qui vaut pour l'avenir de l'espèce au point de vue biologique, vaut, *mutatis mutandis*, pour l'être humain (dont on ne rappellera jamais assez l'indétermination initiale) : son avenir et son épanouissement dépendent en bonne part de sa polyvalence, de la diversité des talents cultivés. La complexité de l'être humain fait que le concept de normes est, dans son cas, dépourvu de sens. L'apport de celle ou de celui qui s'éloigne le plus de la moyenne peut être d'autant plus important. La réussite immédiate est rarement celle qui fait progresser. Elle n'est même guère conforme aux lois naturelles, telles du moins que nous commençons à les entrevoir.

Pour en revenir toutefois à la formation, et pour nous en tenir un moment à l'exemple des sciences, il va de soi que ceux qui ont bénéficié d'une formation générale de base, en physique, en mathématiques ou en biologie, par exemple, [99] sont de toute évidence bien mieux préparés que ceux qui n'ont qu'une formation technique spécialisée. Ils auront de toute manière ensuite à se spécialiser, mais c'est la qualité de leur formation de base qui les servira avant tout. Vis-à-vis des pressions sélectives du milieu du travail, leurs chances de percer et de se maintenir sont beaucoup plus grandes. Ils sont manifestement les plus aptes à s'adapter aux changements, aux révolutions, aux nouvelles exigences technologiques, voire à créer à leur tour. D'autant plus que c'est en réalité le progrès de ces sciences qui en demeure l'origine première. Avant 1978 on n'était pas en mesure de coder des messages de façon indéchiffrable (comme aujourd'hui dans les banques, ou sur Internet, par exemple). C'est le petit théorème de Fermat, de 1640, qui permet de le faire, et qui a trouvé ainsi une application inédite 340 ans plus tard. (Ne pas confondre avec le grand « théorème » de Fermat, qui dut attendre 350 ans pour être enfin démontré, de

manière originale, par Andrew Wiles en 1994)¹⁴². Les techniciens sont en tant que tels prisonniers de leur spécialité ; ils ne le sont plus dans la mesure où ils peuvent posséder par ailleurs une véritable culture scientifique.

La même loi saute aux yeux dans les sports et les jeux. Il suffit qu'une équipe se spécialise pour s'affaiblir : aussitôt sa « spécialité » découverte, il devient trop facile de la contourner, et partant, de la battre. Dans sa dernière victoire sur l'ordinateur *Deep Blue*, le champion du monde des échecs Kasparov avait su détecter le modèle auquel obéissait la stratégie de ce dernier et adopter aussitôt une stratégie complètement différente. On sut en tirer leçon et par suite rendre l'ordinateur beaucoup plus puissant et si bien l'enrichir de stratégies diverses qu'on – les programmeurs, pas la machine ! – put l'emporter sur Kasparov lui-même, marquant ainsi une nouvelle victoire de l'esprit humain.

[100] Il est impossible de prévoir quel sera demain le principe de sélection, quels seront les emplois, ce que seront les demandes. Ce qu'on peut prévoir, c'est que les chances iront aux plus polyvalents, à ceux qui auront le plus de recul – ainsi les mathématiciens, par opposition à ceux qui sont d'emblée prisonniers d'une application ou l'autre des mathématiques, l'actuariat, par exemple. Si d'aucuns se plaignent aujourd'hui qu'ils ont du mal à trouver de bons chercheurs diplômés, la conclusion à tirer est à l'opposé de la conclusion imbécile qu'en tirent ceux des leaders politiques qui crient aussitôt à l'inutilité des exigences intellectuelles et vouent aux géhennes la recherche fondamentale ou les études supérieures. Car le problème est alors qu'il y a manque, pas qu'il y a pléthore, et la solution évidente n'est pas de former moins, mais de former davantage et mieux. L'ineptie de leur conclusion leur apparaîtrait mieux peut-être dans le domaine plus manifeste du sport, que nous venons d'évoquer pour cette raison. Elle consisterait à déduire, devant la faiblesse d'une équipe : jouons moins, ayons moins de joueurs, simplifions la stratégie au maximum ! Si les

¹⁴² La preuve, d'une très grande complexité, repose sur nombre de théorèmes et d'idées élaborées par d'éminents mathématiciens de la seconde moitié du xx^e siècle. Cf. Amir D. Aczel, *Fermat's Last Theorem. Unlocking the Secret of an Ancient Mathematical Problem*, New York / Londres, Four Wall Eight Windows, 1996.

choses vont mal, on fera jouer davantage et mieux, et un plus grand nombre.

Bref, il est dans le meilleur intérêt des sociétés de stimuler désormais les études à tous les niveaux – en particulier les études supérieures et la recherche fondamentale – plus qu’elles ne l’ont jamais fait, et par-dessus tout dans les domaines les plus fondamentaux, dont les retombées, moins immédiatement apparentes, sont cependant toujours les plus déterminantes et porteuses d’avenir. Leur financement adéquat doit être une absolue priorité, malgré qu’on en ait. Comme l’écrit Roger Chamberland, l’éducation étant « le noyau dur de toute civilisation ; c’est sur la formation scolaire et civique qu’elle repose plus que sur les cotes de la bourse, la valeur de la monnaie et les investissements. Les coupures ont eu des effets dévastateurs sur notre système d’éducation et il serait inutile de revenir sur toutes les conséquences qu’elles ont entraînées » ¹⁴³. La [101] nouvelle ignorance fait partie de ces conséquences, même si elle a en outre bien d’autres causes.

Appliquées à l’université, ces réflexions permettent les conclusions initiales suivantes.

La justification d’une université est qu’elle préserve le lien entre la connaissance et l’appétit de vivre, en réunissant jeunes et aînés dans la considération imaginative du savoir. L’université fournit de l’information, mais elle la fournit avec imagination. Du moins, telle est la tâche qu’elle devrait accomplir pour la société. Une université échouant à cet égard n’a pas de raison d’exister. Cette atmosphère d’exaltation, provenant d’une considération imaginative, transfigure la connaissance. Un fait n’est plus un simple fait : il est investi de toutes ses possibilités.

Bref, « une université est imaginative ou n’est rien – du moins rien d’utile » ¹⁴⁴.

¹⁴³ Roger Chamberland, dans *Québec français*, hiver 1999. Même s’ils visent en l’occurrence le Québec, on conviendra sans peine de la portée universelle de tels propos.

¹⁴⁴ A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, p. 93 et 97.

Le fait que nous donnions plus souvent des exemples tirés des arts et des sciences ne saurait être interprété comme voulant exclure les disciplines plus immédiatement pratiques : l'administration, par exemple. En ce cas, la fonction principale de l'étude est de former des administrateurs plus dynamiques, aptes aux affaires, aux relations personnelles, imaginatifs, créateurs, constructifs. Dans l'organisme social complexe du monde moderne, l'aventure de la vie et l'aventure intellectuelle vont de pair. Ces disciplines pratiques illustrent d'ailleurs de manière exemplaire une difficulté tout à fait centrale confrontant l'éducation. Aux jeunes débutants au travail, on tend à confier des tâches subordonnées ne faisant pas appel tout de suite aux qualités qui seront essentielles plus tard et à quoi seule peut préparer une bonne formation ; lesquelles qualités risquent cependant d'être dévaluées et étouffées à l'étape initiale de l'emploi ¹⁴⁵.

Les imposteurs sont donc invariablement ces épigones parasites qui figent le savoir de ceux dont ils se prétendent faussement les disciples, comme on fit des millénaires durant [102] pour Aristote lui-même, en matière de science surtout, au mépris de son propre exemple. Certes, l'élève doit d'abord croire ce qu'on lui présente – il n'est que de constater, apprenant la géographie, par exemple, tous les actes de foi nécessaires –, mais dans le dessein de poursuivre, se donnant en même temps les moyens de vérifier et de découvrir, en vue d'être à son tour fécond.

Quant aux Lettres, pourquoi ne pas faire confiance à l'intelligence et à la sensibilité de l'étudiante ou de l'étudiant en encourageant de toutes les façons possibles sa lecture personnelle, active, donc animée de questions, des grandes œuvres elles-mêmes, plutôt que de s'évertuer par tous les moyens à les en éloigner, à la manière de censeurs de jadis, s'employant à les occulter à coup de « non-lectures préfabriquées qui transforment un texte en prétexte », comme le dit si justement George Steiner ? En un mot, les inciter à vivre eux-mêmes au contact direct de chefs-d'œuvre de Sophocle, Shakespeare (*Œdipe Roi* et *King Lear* sont indépassables), Dante, Cervantès, Molière, Dostoïevski, tant d'autres encore. (D'autres cultures offrent d'autres exemples. Là encore la diversité s'impose. Ce qui est inadmissible

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 94-96 ; cf. aussi *Dialogues of Alfred North Whitehead, as Recorded by Lucien Price*, New York, Mentor Books, 1956, p. 206.

c'est la bigoterie, le maintien forcé dans les ligues mineures, la peur de l'excellence, que jamais on n'admettrait ailleurs – dans le sport, par exemple, ou en matière de santé, pour peu que celle-ci soit en péril.) Les jeunes ont d'excellentes chances d'y reconnaître leur propre questionnement le plus profond, sous une forme sans doute mieux articulée au départ. Les immenses questions existentielles, celle du bien et du mal par exemple, que ces œuvres posent de façon concrète, n'échappent guère aux jeunes qui n'ont pas été tenus trop longtemps à distance, voire endoctrinés (pour ne pas dire terrorisés) à leur encontre. L'expérience ne laisse pas de démontrer qu'ils en sortent stimulés, agrandis sur le plan intellectuel et affectif, si on a bien voulu leur accorder la chance et la liberté qui leur revient ¹⁴⁶.

[103] Le principe de la diversité s'applique aussi bien, de toute évidence, à la diversité des cultures elles-mêmes. Une des richesses indéniables de notre temps est l'accès croissant à d'autres cultures. Dans les termes de Claude Lévi-Strauss,

Chaque culture représente un capital de richesse humaine considérable. Chaque peuple a un capital de croyance et d'institutions qui représente dans l'ensemble de l'humanité une expérience irremplaçable. Alors que l'humanité se sent menacée d'uniformisation et de monotonie, elle reprend conscience de l'importance des valeurs différentielles. Nous devrions renoncer complètement à chercher à comprendre ce qu'est l'homme si nous ne reconnaissons pas que des centaines, des milliers de peuples ont inventé des façons originales et différentes d'être humain. Chacune nous apporte une expérience de la condition d'homme différente de la nôtre. Si nous n'essayons pas de la comprendre, nous ne pouvons pas nous comprendre ¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Cf. J. H. Newman, *The Idea of a University*, p. 131 ; George Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, trad. Michel R. de Pauw, Paris, Gallimard, 1991, p. 12.

¹⁴⁷ Claude Lévi-Strauss, dans *Le Devoir*, 24 décembre 1998. On sait maintenant qu'une des menaces principales pour la vie sur notre planète, sur le plan biologique, c'est la perte de la diversité des espèces – ainsi par exemple la destruction de la forêt tropicale ; cf. Rodolphe De Koninck (dir.), *Le défi forestier en Asie du Sud-Est*, Québec, Université Laval, 1994, et, sur Internet : conservation.org. Non moins grande, sur le plan de la vie humaine, est la menace importante d'une perte de diversité culturelle, par homogénéisation des cultures (sans parler de l'intolérance qui s'ensuit, comme nous l'avons relevé plus haut).

Aussi cette diversité de la culture et des cultures devra-t-elle être maintenue si on ne veut pas, par l'effet d'Internet entre autres, tomber sous le couperet de l'uniformisation et de la monotonie dont parle Lévi-Strauss. Les nouvelles technologies de l'information de l'ère Internet offrent d'immenses possibilités, mais la question est : dans quelle direction poursuivre ce processus de création culturelle ? Un certain fétichisme de la technique, observait Adorno, fait que d'aucuns prennent « la technique pour la chose elle-même, comme fin en soi, possédant sa force propre, et ils oublient ainsi qu'elle est le prolongement du bras de l'homme ». Les moyens sont fétichisés, « parce que les fins, une vie digne de l'homme, sont cachées et séparées de la conscience de l'homme ». Certains [104] iront jusqu'à « imaginer un système de transport conduisant les victimes aussi rapidement que facilement à Auschwitz, mais à oublier ce qui leur adviendra une fois là-bas ». La question n'est pas la vitesse ou l'efficacité du système de transport, mais à quel usage il sera mis.

Certes le rêve d'une communauté humaine harmonieuse, planétaire, où l'on puisse perfectionner ses connaissances, aiguïser son intelligence, échanger et fraterniser avec des personnes de toutes cultures, travailler pour la paix, est-il on ne peut plus louable et à cultiver par tous les moyens, dont Internet. De même le rêve de nouvelles solidarités entre les humains et les cultures, contre les tyrannies et les totalitarismes de toutes sortes. La facilité d'accès à des documents, à des informations et à des enseignements à distance, parfois de qualité, affranchis des barrières des institutions, des lourdeurs administratives, de contraintes de toutes sortes, d'ordre financier notamment, les services inappréciables aux handicapés, aux malades, aux délaissés, même pour l'apprentissage, ce sont là autant de progrès magnifiques qui ouvrent des possibilités dont on doit chercher à tirer le maximum dans les meilleurs délais.

Mais pour que ces rêves deviennent réalité, ils devront passer par la culture. La lutte contre les totalitarismes, par exemple, ne peut pas être menée autrement, comme nous l'avons indiqué déjà ; car elle suppose avant tout du jugement, des connaissances, une maîtrise du langage, une volonté articulée (la seule solution de rechange étant la violence aggravant la violence de manière insensée) ; on est donc reconduit au point de départ : qu'en est-il de la culture, de la formation

et de l'éducation ? De même qu'une éducation aux médias s'impose, de même pour Internet, qui exigera de plus en plus de discernement. Il faut noter d'autre part qu'à peine 3 % de la population du globe a accès à un ordinateur ; et encore moins utilisent Internet, l'immense majorité de nos contemporains ignorant en fait jusqu'à l'existence de ces nouvelles technologies. Aussi, « l'essor d'Internet crée une nouvelle inégalité entre les *inforiches* et les *infopauvres* » (Ignacio Ramonet).

[105] José Saramago exprime des réserves qui doivent être prises en compte :

L'information ne nous rend plus savants et plus sages que si elle nous rapproche des hommes. Or, avec la possibilité d'accéder, de loin, à tous les documents dont nous avons besoin, le risque augmente d'inhumanisation. Et d'ignorance. Désormais la clé de la culture ne réside pas dans l'expérience et le savoir, mais dans l'aptitude à chercher l'information à travers les multiples canaux et gisements qu'offre Internet. On peut ignorer le monde, ne pas savoir dans quel univers social, économique et politique on vit, et disposer de toute l'information possible. La communication cesse ainsi d'être une forme de communion. Comment ne pas regretter la fin de la communication réelle, directe, de personne à personne ?

À quoi s'ajoute l'assaut d'Internet par les marchands et par les grands mastodontes de la communication. Si donc Internet permet les plus grands espoirs, ce ne saurait être par la grâce d'une magie subite. La culture, l'éthique, la façon de les communiquer et leurs exigences, demeurent les mêmes quel que soit le système de transport. Non la moindre de ces exigences est celle de la langue dont l'appauvrissement systématique menace toujours gravement la vie de l'esprit et les libertés, comme nous l'avons rappelé au chapitre précédent ¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Cf. Pierre Lévy, *Qu'est-ce que le virtuel ?*, p. 84, 114, 143 ; Theodor W. Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, trad. M. Jimenez, E. Kaufholz, Paris, Payot, 1984, p. 215-216 ; Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée, 1997, p. 141-153 ; José Saramago, « À quoi sert la communication ? », dans *Le Monde diplomatique*, décembre 1998.

Un médecin ignare, distrait ou impatient, est parfois la cause de graves souffrances et de morts indignes. Les maladies *iatrogènes*, la *iatrogenèse* (de *iatros* : médecin) font partie des fléaux aujourd'hui reconnus. Cela étant, comment l'ignorance, active ou passive, touchant la culture, l'humain proprement dit, ne tirerait pas, elle, à conséquence ? Peut-on prétendre que l'inconscience et l'incompétence de certains responsables politiques ou de certains éducateurs face à la vie de l'esprit et à la vie humaine tout court, à cette quête de [106] significations définissant avant tout les personnes, n'auraient pas, elles, d'impact ? Il est à craindre que pareille prétention ne procède bien plutôt de cette envie décelée au cœur de l'époque par Kierkegaard, et dont l'effet, écrivait-il, est double : « [...] elle est égoïste chez l'individu et elle entraîne l'égoïsme de la société autour de lui, qui travaille dès lors contre lui » ¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Sören Kierkegaard, *The Present Age*, trad. Alexander Dru, New York, Harper Torchbooks, 1962, p. 47-48. Cette envie, explique Kierkegaard dans les pages suivantes, dégénère en ressentiment. Le mot danois est *Misundelse*. L'essai traduit sous le titre *The Present Age* est de 1846 et précède donc de quarante ans les œuvres de maturité de Nietzsche.

[107]

**La nouvelle ignorance
et le problème de la culture.**

Chapitre IV

L’AFFECTIVITÉ ET LES ARTS

« How with this rage shall beauty hold a plea,
Whose action is no stronger than a flower ? »
(Shakespeare, Sonnet 65).

« Where art thou, Muse, that thou forget’st so long
To speak of that which gives thee all thy might ? »
(Sonnet 100).

« O learn to read what silent love hath writ ;
To hear with eyes belongs to love’s fine wit »
(Sonnet 23).

1. L’ÉDUCATION PREMIÈRE

[Retour à la table des matières](#)

L’être de possibilités infinies que nous sommes n’est d’abord qu’une ébauche, avons-nous vu. Mais ceci est vrai tout autant du désir et de l’affectivité que de l’intelligence. Or l’affectivité engage, elle, l’être tout entier, qui ne peut donc croître et s’épanouir sans l’approfondissement de ses relations avec ses proches, à l’intérieur de la famille, sans ce développement de l’estime de son vrai soi que seul l’amour personnel reçu dans la première enfance peut assurer. Richesse qui prime sur toutes les autres richesses, la possession de soi fait naître le souci d’exister « qui est ou qui devient souci d’exister pour

l'autre, souci d'exister de l'autre » (Barbara Walter). La toute première expérience des relations personnelles passe par la tendresse, par le sens du toucher. La psychologie des profondeurs nous a rendus plus sensibles aux déviations, aux problèmes de personnalité, aux abîmes où risque d'entraîner toute carence grave d'amour personnel dans l'enfance. Aussi, les dramatiques conséquences, déjà évoquées, du délaissement des enfants ne sauraient-elles trouver d'autre forme de [108] prévention ou d'autre remède que l'amour lui-même. Elles démontrent la justesse de l'observation de Jean Lacroix selon laquelle l'éducation est « avant tout atmosphérique » 150.

L'amour s'apprend, par l'amour reçu d'abord, qui le premier donne le goût de vivre en donnant sens à l'existence. « C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe : nous sentir justifiés d'exister » (Sartre). L'amour déclare : « il est bon que tu existes » ; la haine cherche au contraire l'exclusion, l'élimination, elle est aveugle et homicide. Le désir de reconnaissance (*Anerkennung*), si profond en chaque être humain, trouve sa forme la plus parfaite dans le désir d'être aimé et d'aimer en retour. Témoignant du « bonheur métamorphosant de la bienveillance et de la compassion », Bertrand Besse-Saige, tétraplégique depuis dix ans, ajoute : « Certes, ce n'est pas à la mode, mais tous les phénomènes de mode sont régis par la peur et le besoin de se sécuriser en groupe, en se protégeant par des stéréotypes qui figent l'évolution vraie 151 ».

Certes invisibles sont ces immenses réseaux d'amour et de haine, de passions de toutes sortes, d'indifférence aussi, entre nous tous, humains. Ils sont pourtant tellement réels et omniprésents qu'ils motivent, d'une manière ou d'une autre, à des degrés divers, toutes nos actions, individuelles et collectives. On dit que les personnes qui souff-

150 Barbara Walter, *La famille peut-elle encore éduquer ?*, Toulouse, Érès, 1997, p. 128-129 ; Jean Lacroix, *Force et faiblesses de la famille*, Paris, Seuil, p. 88. Cf. les ouvrages d'Alice Miller cités supra, et Bruno Bettelheim, *La Forteresse vide. L'autisme infantile et la naissance du Soi* (1967), trad. Roland Humery, Paris, Gallimard, 1969.

151 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 439 ; Bertrand Besse-Saige, *Le guerrier immobile ou la métamorphose de l'homme blessé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993. Sur la cécité complète qu'engendre la haine, Oscar Wilde, De Profundis, dans *Selected Letters of Oscar Wilde*, éd. Rupert Hart-Davis, Oxford University Press, 1979, 1989, p. 152-240.

frent d'un handicap mental ou intellectuel sont spécialement sensibles à cet univers inapparent, qu'elles possèdent une « conscience d'amour » (Jean Vanier). Ce sont ces émotions, ces motifs, ces mouvements de notre être intime que la musique fait revivre et qui expliquent en partie l'importance si grande de [109] la musique dans l'expérience humaine, comme nous le verrons plus loin.

Malaisée à discerner est, en outre, la part de nos désirs qui sont en réalité des désirs mimétiques, suscités par des modèles, donc des désirs *selon l'Autre* plutôt que *selon Soi*, « triangulaires », comme dit René Girard, qui a su montrer de manière convaincante à quel point nous choisissons en fonction d'un tiers ¹⁵². La découverte du *double bind*, de la « double contrainte », par Gregory Bateson et l'école de Palo Alto, fait de son côté vivement ressortir, de manière inédite, la contingence de notre condition. Le cas exemplaire est celui des mères (ou des familles) qui multiplient les déclarations d'amour et de dévouement, mais qui chaque fois que leurs enfants répondent à ces avances, les repoussent inconsciemment en faisant preuve, parfois malgré elles, d'une froideur extrême. Voilà l'enfant pris dans l'étau de deux messages contradictoires quant à la réalité vitale par excellence. Le langage d'amour ne fait pas sens, puisque son seul lieu de vérification est l'amour même et que cet enfant ne le trouve pas. Incapable encore de parler, l'enfant n'a alors d'autre issue qu'un dédoublement pathologique, une fuite dans la schizophrénie. De même, dans la mesure où la société tient un discours (logos) que contredit son comportement (*ethos*), elle crée elle-même, à son tour, une situation de double contrainte ¹⁵³. Une des plus remarquables œuvres romanesques modernes, *What Maisie Knew*, de Henry James, a réussi à représenter, en revanche, la corruption de parents irresponsables, à travers les yeux d'une enfant innocente, incroyablement lucide, qui ne se laissera pas corrompre.

Le narcissisme qui peut aller jusqu'à la schizophrénie est le narcissisme appelé secondaire, dangereux pour la cohérence de la personna-

¹⁵² Cf. René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961 ; Livre de Poche, « Pluriel », p. 15-67.

¹⁵³ Cf. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Ballantine Books, 1972, p. 200-278 ; René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, p. 316 sq. ; Christian Delacampagne, *Antipsychiatrie ou les voies du sacré*, Paris, Grasset, 1974.

lité parce qu'il incite à « désinvestir les objets extérieurs pour ramener tout son intérêt sur soi », à se « réfu[110]gier dans l'imaginaire » et dans des « positions régressives ». Nous avons tenté de montrer plus haut, justement, qu'il y a un narcissisme secondaire de la culture, spécialement florissant de nos jours. Le narcissisme primaire, au contraire, est essentiel et salutaire puisqu'il commence lorsque l'enfant se prend comme objet d'intérêt et établit aussi une relation aux autres. Il s'occupe alors de lui-même et peut « investir d'autres objets d'amour dans des productions sociales et culturelles jusqu'au sentiment réellement amoureux, où l'autre est connu pour lui-même ». Ainsi que le fait remarquer Hegel, il faut un climat d'amour et de confiance pour que la vie éthique elle-même puisse s'enraciner dans les enfants « sous la forme d'un sentiment immédiat qui ne connaît pas encore d'opposition », leur permettant par la suite de sortir de « l'immédiateté naturelle » pour les faire « accéder à l'indépendance et à la personnalité libre ». Un des acquis indéniables de la psychanalyse freudienne est d'avoir démontré à neuf le succès du processus interactif d'extériorisation et d'intériorisation de l'amour, dont témoigne l'autonomie de l'individu humain qui en a bénéficié ¹⁵⁴.

Il n'est pas jusqu'au développement même du cerveau qui ne dépende de la première éducation. Il convient de donner ici la parole à un biologiste ; Christian de Duve écrit :

Les connaissances récemment acquises sur le développement du cerveau sont d'une importance capitale et devraient être martelées aux oreilles de tous les futurs parents. La manière dont vous traitez vos enfants façonne littéralement leur cerveau. Si vous voulez qu'ils développent un réseau neuronal riche, qui est la condition d'une riche personnalité, vous devez leur parler dès la naissance, leur chanter des chansons, les caresser, attirer leur attention visuelle, leur donner des jouets aux formes et couleurs diverses ; en somme, vous devez leur apporter une multitude de stimulations sensorielles grâce auxquelles ils pourront construire les innombrables circuits neuronaux qui sous-tendent l'épa[111]nourissement de la vie mentale.

¹⁵⁴ Tony Anatrella, *Non à la société dépressive*, Paris, Flammarion, 1993 ; « Champs », 1995, p. 89-92 ; G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 175 et addition, trad. Robert Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 208-209. Jonathan Lear, *Love and its Place in Nature*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1990, p. 207 sq.

Priver un enfant de telles stimulations revient à enrayer définitivement son développement psychique, comme l'atteste l'étude de nombreux cas ¹⁵⁵.

Plus les sensations seront diverses chez l'enfant, plus son intelligence s'éveillera. Les éducateurs ont ainsi à veiller sur la diversité et la qualité même des sensations, d'autant qu'elles sont essentielles, on vient de le voir, au développement du système neuronal. Il est évident que, si l'on n'y prend garde, la technologie génère une paresse et un endormissement des facultés du corps. Les Anciens accomplissaient des prodiges techniques avec très peu de moyens et une habileté manuelle par conséquent plus grande que la nôtre. Nous accomplissons des prodiges techniques nettement supérieurs, mais au moyen d'instruments de notre fabrication qui se substituent à nos mains, devenues souvent moins habiles. Le sport, le développement des habiletés manuelles, l'entraînement du regard, de l'écoute, sont d'un grand secours. Tout passe d'une certaine manière par l'attention, l'esprit alerte, observateur, entraîné. L'œil exercé du coureur des bois voit et entend dans la forêt infiniment plus et mieux que le citadin, il voit de manière distincte ce que les autres – comme nous – voient aussi mais sans le voir, entend ce que les autres entendent également sans l'entendre. De même le vrai marin en mer, l'alpiniste en montagne. (On laisse à penser ce que peuvent donner, en lieu et place, les écrans de télévision ou de jeux vidéo.)

À des yeux aveugles ou fermés, on présenterait en vain le plus éblouissant des spectacles. Mettez une page écrite sous les yeux d'un analphabète, il ne verra rien d'autre que des traces dénuées de sens. Or les analphabétismes sont multiples. L'être humain sans formation ne voit pas ce qu'il a sous les yeux, avons-nous dit à la suite de Hegel. Ce sont en premier lieu les arts qui lui permettent de voir ce qu'il ne verrait pas autrement. L'art de lire, par exemple, lui découvre le monde immense, prodigieux, tout intérieur pourtant, de la lecture. Sans les lectures [112] que nous proposent à leur tour la culture et l'éthique nous ne voyons guère le monde et nous voyons encore moins nous-mêmes, en notre humanité. Encore faut-il s'entendre sur ce que signifie ici le mot de lecture. Valéry dénonçait ce qu'il appelait « un ensei-

¹⁵⁵ Christian de Duve, *Poussière de vie. Une histoire du vivant*, trad. Anne Bucher et Jean-Mathieu Luccioni, Paris, Fayard, 1996, p. 401.

gnement élémentaire des Sciences – qui laisse un médecin, un avocat moins instruit du système du monde qu’un contemporain de Thalès – (écliptique, saisons) ». Proust écrit : « J’avais assez fréquenté de gens du monde pour savoir que ce sont eux les véritables illettrés, et non les ouvriers électriciens ». Ceux ou celles qu’on appelle à tort primitifs « lisent » bien davantage que ces illettrés, dans la mesure où, familiers de la nature, ils en admirent l’ordre et la beauté, sont aptes à en déchiffrer maints messages, et sont aussi plus près d’eux-mêmes, moins encombrés d’objets les éloignant de leur être intime comme le fait avec une efficacité croissante l’environnement technologique qui assure si bien notre confort. La sorte d’« animal urbain » que beaucoup d’entre nous risquent de devenir (ou sommes déjà) est en péril d’abstraction, d’enfermement, d’irréalité entretenue, d’« anorexie » (René Girard) intellectuelle et affective à un degré encore jamais vu dans l’histoire, ainsi que le montrent à l’envi les insoutenables statistiques évoquées au tout début du présent essai.

Le plus grand danger [écrivait Bettelheim] d’une prospérité due à la machine vient de ce que nous vivons pour la première fois à une époque où le confort matériel est accessible à presque tous. Si, de ce fait, nous le recherchons non pas en surcroît de satisfactions affectives mais comme leur substitut, nous risquons d’en devenir esclaves ; nous aurons besoin d’un progrès technologique toujours accru pour masquer notre insatisfaction affective et notre malaise ¹⁵⁶.

[113] Et pourtant la vie « ordinaire » sollicite la première l’éveil de la conscience (awareness) à un niveau bien plus profond encore. Il faudrait être singulièrement aveugle pour ne point voir la vie, ne point voir l’esprit sur un visage, dans un geste ou une parole, pour être fermé à l’émotion, la bonté, la joie, l’angoisse, la colère, l’admiration, la

¹⁵⁶ Marcel Proust, *Le temps retrouvé, À la recherche du temps perdu*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1987, vol. 3, p. 719 ; Paul Valéry, *Cahiers*, II, éd. Judith Robinson, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1974, p. 1561 ; Bruno Bettelheim, *Le cœur conscient*, trad. Laure Casseau et Georges Liébert-Carreras, Paris, Robert Laffont, 1972 ; Livre de Poche, « Pluriel », p. 101. Dans ses *Conversations avec Eckermann*, III, mercredi 12 mars 1828 (trad. J. Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, p. 478-479), Goethe remarquait la supériorité du peuple des campagnes, et la décadence de « nous autres vieux Européens » dont les « conditions de vie sont trop artificielles et trop compliquées ».

tendresse, la compréhension sur un visage. L'esprit n'a rien à voir avec le fantôme qu'ont inventé les dualismes sommaires. Rien n'est en réalité plus concret, plus vivant, plus manifeste que l'esprit ; nous l'éprouvons dans l'expérience d'aimer ou celle de penser, nous le saisissons (et pouvons le contempler) chaque jour dans l'expression réelle du corps humain. Ainsi, selon les mots de Proust, chez nos « humbles frères » même lorsqu'ils sont peu instruits, « dans la lueur impossible à méconnaître de leurs yeux où pourtant elle ne s'applique à rien ¹⁵⁷ ». Pour le nier, il faudrait faire fi de la vie humaine à son niveau le plus élémentaire.

Il n'empêche que la cécité soit possible là aussi, même collectivement, à l'instar de celle des yeux du corps comme en la magnifique nouvelle de H. G. Wells, *Le pays des aveugles*, où l'on pressent qu'il est faux qu'au royaume des aveugles les borgnes soient rois.

Depuis quatorze générations, ces gens vivaient aveugles et séparés de l'univers visible et voyant. Tous les termes concernant la vue étaient tombés en désuétude ; les souvenirs de l'extérieur s'étaient atténués et transformés en histoires enfantines, et les habitants avaient cessé de s'intéresser à ce qui existait en dehors des pentes rocheuses dominant leur mur d'enceinte. Des aveugles de génie étaient nés parmi eux, qui avaient révoqué en doute les lambeaux de croyances et de traditions remontant à l'époque où leurs ancêtres voyaient, et qui avaient écarté tout cela comme autant de rêveries illusoire, et l'avaient remplacé par de plus saines explications ¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, *À la recherche du temps perdu*, vol. 1, p. 539.

¹⁵⁸ H. G. Wells, *Le pays des aveugles*, trad. Henry-D. Davray et B. Kozakiewicz, Paris, Mercure de France, 1914 ; Gallimard, « Folio », 1987, p. 22-23. Cf. José Saramago, prix Nobel de littérature 1998, *L'aveuglement*, trad. Geneviève Leibrich, Paris, Seuil, 1997.

2. L'affectivité

[Retour à la table des matières](#)

[114] Il n'y a pas plus sourd, dit le proverbe, que celui qui ne veut pas entendre, pas plus aveugle que celui qui ne veut pas voir. La toute première condition de la vision et de l'écoute des personnes et des choses est l'affectivité. L'importance extraordinaire, le rôle si déterminant et profond des émotions, des passions, de la dimension affective de l'expérience humaine, sont trop souvent sous-estimés à nos plus grands dépens. Combien pauvres seraient nos vies sans la vivacité, les transports, sans la variété infinie des tonalités affectives, les nuances multiples que nous vaut à chaque instant notre affectivité. Les états affectifs recèlent des intentions dans leur dynamisme intérieur. L'affectivité concentre notre attention sur les valeurs que l'autre fait naître en nous. Il y a une découverte émotive de la valeur de telle personne, par exemple, une présence de l'autre dans l'émotion. Mais une présence aussi à soi-même en même temps. La nostalgie en l'absence de l'être aimé, la joie en sa présence, ces deux moments essentiels de l'amour, le montrent à l'évidence ¹⁵⁹.

Un travail considérable s'est accompli en philosophie française depuis les traités classiques des passions, et Maine de Biran, jusqu'aux méditations de Gabriel Marcel, de Merleau-Ponty, de Michel Henry surtout, sur ce que Paul Ricœur appelle « toute la sphère de passivité intime ». On a ainsi fortement marqué le rôle de l'affectivité dans la constitution du soi, de l'ipséité ¹⁶⁰. Merleau-Ponty parlait d'une essence affective, au sens d'une figure singulière, unique, incomparable (qui n'a bien entendu rien à voir avec l'essence des logiciens, à savoir

¹⁵⁹ Cf. Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective*, trad. M. Lefebvre, Paris, Petite Bibliothèque Payot (173), 1971.

¹⁶⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 371 Le mot « ipséité » fait référence ici à l'identité-ipse, telle que redéfinie par Paul Ricœur dans cet ouvrage (p. 12-14), par opposition à la simple « mêmété » (c'est-à-dire l'identité-idem, manifestée, par exemple, en la seule permanence dans le temps).

un caractère général qui serait commun à une multi[115]plicité d'individus). L'exemple de Paris est célèbre et rend bien cette réalité de l'expérience.

Paris n'est pas pour moi un objet à mille facettes, une somme de perceptions, ni d'ailleurs la loi de toutes ces perceptions. Comme un être manifeste la même essence affective dans les gestes de sa main, dans sa démarche et dans le son de sa voix, chaque perception expresse dans mon voyage à travers Paris – les cafés, les visages des gens, les peupliers des quais, les tournants de la Seine, – est découpée dans l'être total de Paris, ne fait que confirmer un certain style ou un certain sens de Paris. Et quand j'y suis arrivé pour la première fois, les premières rues que j'ai vues à la sortie de la gare n'ont été, comme les premières paroles d'un inconnu, que les manifestations d'une essence encore ambiguë mais déjà incomparable. Nous ne percevons presque aucun objet, comme nous ne voyons pas les yeux d'un visage familier, mais son regard et son expression. Il y a là un sens latent, diffus à travers le paysage ou la ville, que nous retrouvons dans une évidence spécifique sans avoir besoin de le définir ¹⁶¹.

On définit l'affectivité comme la *capacité d'éprouver des sentiments*. Elle est, comme l'indique le mot lui-même, *la capacité d'être affecté*. Par elle nous sommes faits dépendants des autres, du monde, exposés, passifs. Cette passivité est à la fois ouverture et dépassement. Heidegger a montré le pouvoir qu'a l'existence humaine de dépasser, dans l'angoisse, par exemple, tous les objets particuliers, d'éprouver en quelque sorte l'étant en totalité, le monde même, comme cet horizon infini sur le fond duquel nous apparaissent tous les objets et toutes les situations mais qui n'est pas lui-même quelque chose – qui n'est « rien » en ce sens-là. Mais c'est un autre aspect de l'affectivité, plus profond et plus radical, excellemment marqué par Michel Henry, puis par Jean Ladrière, qui nous retiendra ici.

Schopenhauer a mis de l'avant cette force aveugle, antérieure à tout, qui explique que la mémoire, la perception et la folie rejettent certaines choses avant même tout « contenu [116] représentatif ». Il

¹⁶¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 325.

l'appelle la volonté et l'oppose à la représentation. Il découvre l'aporie lorsqu'il écrit, au chapitre XXXII du Supplément au troisième livre du *Monde comme volonté et comme représentation* : « [...] certains événements, certains détails sont ainsi entièrement soustraits à l'intellect parce que la volonté n'en peut supporter l'aspect ». Schopenhauer a de la sorte découvert l'idée de refoulement. « L'essence du refoulement, déclare Freud, « ne consiste que dans le fait d'écarter et de maintenir à distance du conscient », et « la volonté de Schopenhauer équivaut aux instincts de la psychanalyse ». Il n'empêche que pour écarter la représentation il faut préalablement la connaître afin de vouloir l'écarter, ce qui suggère, écrit Michel Henry, « une forme de connaissance étrangère à la conscience représentative », de l'ordre de l'affectivité ¹⁶².

Le sentiment ne se manifeste pas, en somme, sous la forme d'une représentation, d'une idée, mais plutôt comme une épreuve concrète. Il est toujours et nécessairement tel sentiment particulier – la joie, telle joie, la tristesse, telle tristesse, la peur, telle peur –, avec par suite une tonalité qui n'est que de lui et qui ne peut se saisir que dans le moment même où on l'éprouve. La tristesse n'est pas, si on veut, le monde, mais une modalité de ma présence à moi-même, où le monde apparaît comme triste « d'abord et essentiellement parce que je suis triste » (Ladrière). Tant et si bien que je me reçois ainsi à tout instant dans ma contingence même. La vie n'est pas présente devant nous. Le soi est affectivité, il est possibilité d'être affecté par lui-même. Il s'éprouve dans le sentiment. À cet égard, nous le voyons, notre être est essentiellement passif.

Il s'agit en même temps d'une passivité, d'une ouverture, d'un dépassement, d'une disposition à subir, à recevoir « le monde même [...] ». Mais en même temps, et du même coup, c'est la révélation de l'existence ». Notre moi n'est pas donné d'un seul coup. « Le moi est une suite mélodique d'états [117] affectifs » (Ladrière). Pas une « sommation d'instant discontinus », mais plutôt « un enchaînement fondu, continu ».

[162] Michel Henry, « La question du refoulement », dans *Présences de Schopenhauer*, dir. Roger Pol Droit, Paris, Grasset et Fasquelle, 1989 ; Livre de Poche, « Biblio/Essais », p. 269-286 ; cf. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, puf, « Épiméthée », 1985.

Dans toutes les modalités affectives se découvrent deux tonalités fondamentales : l'angoisse face à la contingence de nos vies, l'imminence en elles de la mort ; mais aussi l'exaltation, la joie, « devant la promesse qui traverse nos vies » : joie de la vie, joie de l'esprit (beauté), joie du cœur. On peut comparer cela à la saisie d'un visage. Quand on analyse un visage, on ne le saisit plus, ainsi que l'a bien rappelé Levinas. Que saisit-on donc d'un visage ? On saisit l'expression. Qu'est-ce à dire ? Le visage se révèle à la manière d'une mélodie, où chaque moment exprime un tout qui n'est aucunement une addition de parties mais une « manifestation progressive de soi ». De même pour la perception d'une personne, qui est celle d'une présence où se livre la vie même, porteuse de possibilités infinies. Le visage, la mélodie et la vie sont, en d'autres termes, des tous dynamiques. Chaque personne a une « essence », une figure unique, incomparable – non pas « intelligible », mais « affective ». Dans cet ordre d'expérience, « *tout comprendre est affectif* » (Michel Henry).

Aussi peut-on définir l'affectivité dans les termes suivants : « Ce qui se sent, sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens, est dans son essence affectivité. » Ce qui se sent, c'est-à-dire ce qui s'éprouve, se subit. Mais il ne s'agit pas ici d'une passivité comme celle de la perception sensorielle : lorsque nous tendons l'oreille pour recevoir des sons qui nous viennent d'ailleurs ; notre oreille reçoit alors l'autre, préalablement à distance de soi. Dans le sentiment, au contraire, il y a une auto-affection, une relation que le sujet entretient avec soi-même sans médiation et sans altérité. « C'est l'amour, bien plutôt, ou l'ennui, *c'est le sentiment lui-même qui se reçoit et s'éprouve lui-même, de telle manière que cette capacité de se recevoir, de s'éprouver soi-même, d'être affecté par soi, constitue précisément ce qu'il y a d'affectif en lui, et ce qui fait de lui un sentiment [...]. L'affectivité comme telle n'est jamais sensible*¹⁶³. »

[118] Il n'y a par conséquent plus lieu de distinguer en elle l'objet ou la situation externe qui nous affecte et puis nous-mêmes en tant qu'affectés. « S'il y a affection, ce ne peut être que l'affection du soi – ce que Michel Henry appelle l'essence – par lui-même. Mais l'auto-

¹⁶³ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1963, 1990, § 52-55, p. 573-622 ; les phrases soulignées le sont dans le texte.

affection, c'est l'immanence, c'est ce qui fait précisément qu'il y a un soi. Ou, plus précisément, c'est la structure même du soi », de l'ipséité (Ladrière). Ainsi donc, l'idée du sentiment comme révélation du monde, évoquée il y a un instant à partir de Heidegger, apparaît plutôt, par rapport à la compréhension du sentiment en tant qu'auto-affection, comme une sorte de conséquence. La première est enveloppée dans la seconde, qui est plus radicale, dans la mesure où elle nous transporte au cœur même de l'ipséité ¹⁶⁴.

La prise de conscience du degré d'intimité, d'immanence à soi, que nous vaut notre affectivité, et du caractère profondément dynamique de celle-ci, fait deviner la place capitale qui revient à l'affectivité dans l'éducation et la culture. Elle est essentielle pour y comprendre, en particulier, la place des arts.

3. Les arts

[Retour à la table des matières](#)

On comprend mieux, dès lors, que certains des traits les plus profonds de la subjectivité humaine ne soient portés au jour que par la musique, que cette même subjectivité soit à son tour touchée, affectée, suscitée (émue, dit-on) avant tout par la musique, et d'autre part profondément marquée, *formée* par la musique. On comprend que la musique ait pu être déclarée « le mystère suprême des sciences de l'homme » (Claude Lévi-Strauss), pour peu qu'on ait entrevu à quel point notre vie affective lui ressemble.

On est en effet frappé par l'immédiateté de la musique, par son caractère « existentiel ». « Par une irruption massive la musique s'installe dans notre intimité et semble y élire domi[119]cile », écrivait Vladimir Jankélévitch, faisant écho au propos de Platon, dans *La République* (410 d) : « [...] elle pénètre à l'intérieur de l'âme et s'empare d'elle de la façon la plus énergique ». La culture musicale est d'une excellence d'autant plus souveraine qu'elle fait l'économie de la représentation. Schopenhauer observait avec profondeur que la

¹⁶⁴ Jean Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 151-154.

musique « est l'expression directe de la volonté elle-même. De là provient l'action immédiate exercée par elle sur la volonté, c'est-à-dire sur les sentiments, les passions et les émotions de l'auditeur, qu'elle n'a pas de peine à exalter et à transformer ». Selon Hegel, sa tâche est de faire résonner « la manière dont le Soi le plus intérieur est mû en lui-même [...]. Ce qu'elle sollicite est l'ultime intériorité subjective comme telle ; elle est l'art de l'être intime qui s'adresse immédiatement à l'être intime lui-même ¹⁶⁵ ».

Au moins deux manifestations de l'intériorité sont évidentes : d'abord la signification intelligible des choses que nous « saisissons », non pas sur la table au moyen de nos mains, mais en nous. « Ah, je vois ! », disons-nous, lorsqu'on nous explique quelque chose. Grâce à quoi voyons-nous ? Évidemment pas avec les yeux du corps. La seconde façon consiste à exprimer des réalités en les faisant vivre dans l'âme. Non plus abstraitement, en des universaux comme ceux de la pensée, mais concrètement, reproduisant leur temporalité propre. Les émotions ne sont pas statiques, elles sont des mouvements, des « motions ». Le meilleur « traité » des passions est à cet égard la musique – *the music of men's lives*, « la musique des vies humaines » (*Richard II*, V, 5, 44). Tristesse, douleurs, angoisses, soucis ; sérénité, joie, allégresse, adoration, prière, amour ; tous ces mouvements de l'âme renaissent en nous grâce à elle, avec d'infinies nuances ; ces dimensions essentielles de notre être intime nous sont en quelque sorte révélées [120] en leur vie même. Chaque modalité affective s'y exprime d'une manière originale, elle éclaire le rapport obscur de la subjectivité à elle-même en y découvrant les configurations variées de sa présence à elle-même, la gamme et le registre de l'affectivité. Épanchement libre de la passion et de l'imagination qui élève l'âme, en lui permettant de se distancer d'elle-même pour mieux saisir son être le plus profond, en son dynamisme même, la musique est on ne peut plus essentielle à la connaissance de soi. Narcisse n'aurait que faire de la musique. « The man that hath no music in himself, / Nor is not moved

¹⁶⁵ Vladimir Jankélévitch, *La musique et l'ineffable*, Paris, Seuil, 1983, p. 7 ; Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, supplément au livre III, chap. XXXIX, trad. A. Bureau, revue et corrigée par Richard Roos, Paris, puf, 1966, 1978, p. 1189. G. W. F. Hegel, *Cours d'esthétique* I-III (Édition Hotho), trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Paris, Aubier, 1995-1997, vol. III, p. 123.

with concord of sweet sounds, / Is fit for treasons, stratagems and spoils ; / The motions of his spirit are dull as night, / And his affections dark as Erebus : / Let no such man be trusted » (*The Merchant of Venice*, V, 1, 83-88)¹⁶⁶.

Le mot *mousikê* évoque le festival des Muses dans la mythologie grecque, signifiant l'inspiration de tous les arts, tous conviés à la célébration, spécialement le chant poétique. Par tous les arts, mais d'abord par la musique, l'être humain chante l'acceptation amoureuse de la splendeur du monde, de la grâce du don de beauté. La fête, la jubilation, la supplication, l'indicible, l'amour trouvent en elle une expression qu'ils ne sauraient trouver ailleurs – *cantare amantis* est (saint Augustin) ; « If music be the food of love, play on ; / Give me excess of it [...] » (*Twelfth Night*, I, 1, 1-2)¹⁶⁷. Notre vie concrète en ce monde est perpétuel devenir en son essence même, croissance et dépérissement à la fois, constamment menacée autant sur le plan spirituel que sur le plan physique, comme le figurait l'image du naufrage dans nos réflexions antérieures autour de la culture. Les images du voyage (ainsi le retour d'Ulysse en sa patrie dans l'*Odyssée* d'Homère), du pèlerin cheminant (non sans humour, s'il s'agit d'un Don Quichotte) [121] vers un but donnant sens à sa démarche, à la voie choisie, à la « méthode » (le mot grec *methodos* renvoie à *hodos* : chemin, voie) : ces images et d'autres semblables s'appliquent aux vies diverses (intelligence, imagination, mémoire, affectivité, par exemple) que nous menons parallèlement, de manière largement inconsciente, où le discernement se fait souvent insensiblement, mais dont la croissance, l'autodéveloppement, trouvent un reflet unique dans les arts. Proust le notait, à propos de la Sonate de Vinteuil : « Chaque artiste semble ainsi comme le citoyen d'une patrie inconnue, oubliée de lui-même, différente de celle d'où viendra, appareillant pour la terre, un autre grand artiste. Tout au plus, de cette patrie, Vinteuil dans ses dernières œuvres semblait s'être rapproché. » Aussi bien, « quand la vision de

¹⁶⁶ Shakespeare, *Le marchand de Venise*, V, 1, 83-88 : « L'homme qui n'a pas de musique en lui et qui n'est pas ému par le concert des sons harmonieux est propre aux trahisons, aux stratagèmes et aux rapines. Les mouvements de son âme sont mornes comme la nuit, et ses affections noires comme l'Érèbe. Défiez-vous d'un tel homme !... » (trad. François-Victor Hugo).

¹⁶⁷ Shakespeare, *Le Soir des Rois*, I, 1, 1-2 : « Si la musique est l'aliment de l'amour, jouez toujours, donnez-m'en à l'excès [...] »

l'univers se modifie, s'épure, devient plus adéquate au souvenir de la patrie intérieure, il est bien naturel que cela se traduise par une altération générale des sonorités chez le musicien comme de la couleur chez le peintre ».

C'est que la musique est, comme tous les arts, médiatrice de sens (ce qui peut consister parfois à montrer au non-sens son vrai visage, comme l'ont fait à notre époque de grands artistes tel Kafka). « Elle regorge de significations qui ne sauraient se traduire dans des structures logiques ni dans des mots ». C'est dans la musique « que se situe l'essentiel dans toute analyse de l'expérience humaine de la forme comme sens », écrit George Steiner. Et Adorno : « Le langage musical est d'un tout autre type que le langage signifiant. En cela réside son aspect religieux. Ce qui est dit est, dans le phénomène musical, tout à la fois précis et caché. Toute musique a pour Idée la forme du Nom divin. Prière démythifiée, délivrée de la magie de l'effet, la musique représente la tentative humaine, si vaine soit-elle, d'énoncer le Nom lui-même, au lieu de communiquer des significations ». Elle est médiatrice de sens plus que tout autre art, sans doute, pour autant qu'elle est, dans son déploiement même, mouvement vers du sens. Un sens toujours imminent qui jamais ne se révèle pleinement : « Sans relâche, la musique indique ce qu'elle veut dire, et le précise. Mais l'intention ne cesse, en même temps, [122] de rester voilée », ajoute Adorno. Pour Borges, bien plus : « [...] tous les arts aspirent à la condition de la musique. La musique, les états de félicité, la mythologie, les visages travaillés par le temps, certains crépuscules et certains lieux veulent nous dire quelque chose, ou nous l'ont dit, et nous n'aurions pas dû le laisser perdre, ou sont sur le point de le dire ; cette imminence d'une révélation, qui ne se produit pas, est peut-être le fait esthétique » ¹⁶⁸.

Il y a en nous à tout instant une vie latente des sons. Le son, écrit Hegel, est une extériorisation qui « se fait aussitôt disparaître à nouveau. À peine l'oreille l'a-t-elle perçue qu'elle se tait ; l'impression

¹⁶⁸ Marcel Proust, *La prisonnière, À la recherche du temps perdu*, vol. 3, p. 209-211 ; George Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, trad. Michel R. de Pauw, Paris, Gallimard, 1991, p. 258 ; 210 ; Theodor W. Adorno, *Quasi una fantasia*, trad. Jean-Louis Leleu, Paris, Gallimard, 1982, p. 4-5 ; Jorge Luis Borges, « La Muraille et les Livres », dans *Enquêtes*, trad. Paul et Sylvia Bénichou, Paris, Gallimard, 1967 ; « Folio », 1992, p. 18-19.

qui doit être produite ici s'intériorise aussitôt ; les sons font seulement entendre leur écho au plus profond de l'âme, saisie et mise en mouvement dans sa subjectivité idéale ». Le rapport de la musique au temps réel de la vie, à la durée, le fait bien ressortir. Elle nous fait vivre à neuf le temps, tout en agissant sur nos émotions, sur notre désir. « La musique est en réalité le temps libéré de la temporalité » (George Steiner). En nous faisant perdre la notion du temps, elle nous fait perdre celle de la fatigue (cette dernière étant engendrée par le mouvement, lié au temps), observe Al-Farabi. Le son s'évanouit, comme chaque instant de la vie, mais dans l'écoute d'une mélodie il est conservé par la mémoire ; l'attente du son à venir, et qui n'est pas encore, en fait tout autant partie, de même que l'attention au présent pourtant perpétuellement autre. Le temps s'y retrouve en somme sous une forme ordonnée, évanouissante et conservée à la fois, dans une *Aufhebung* continue. Rien, en musique, ne reste isolé, « chaque détail ne devient ce qu'il est que par le lien qui le rattache – concrètement – à ce qui l'entoure et – par l'esprit – à ce qui est loin de lui : par le souvenir et l'attente » (Adorno). On le voit, cet art du temps qu'est la [123] musique est spécialement adapté à donner à l'affectivité, si impossible qu'elle soit à représenter, une existence néanmoins concrète et significative, grâce au matériau privilégié qu'est le son ¹⁶⁹.

Le maître entre tous ici est saint Augustin, comme il ressort des trois tomes de l'étude remarquable de Paul Ricœur, *Temps et récit* ; en particulier le « joyau du trésor » (*Confessions*, XI, xxviii, 38), suivant l'expression de Ricœur, qui dit avoir construit tout son ouvrage autour de ce joyau. Augustin y fait appel au chant récité par cœur afin de tenter de cerner le mystère du temps. Car le temps semble de prime abord constitué d'inexistants, puisque ce qui est passé n'est plus, ce qui est à venir n'est pas encore, et que le présent est toujours autre, insaisissable. Augustin constate que la mémoire, l'attention, et l'attente – c'est-à-dire les trois tensions de l'âme concordant à constituer le temps sous sa seule forme achevée, celle donc de la conscience, de l'âme – sont toutes trois essentielles à l'expérience de la mélodie. Il démontre que l'extension du temps est en réalité une distension de l'âme en un triple

¹⁶⁹ G. W. F. Hegel, *Cours d'esthétique* III, p. 124 ; George Steiner, *Réelles présences*, p. 48 ; Al-Farabi, « Grand Traité de la Musique », trad. Baron Rodolphe d'Erlanger, dans *La musique arabe*, t. I, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1930, p. 18 ; T. W. Adorno, *Quasi una fantasia*, p. 7.

présent : le présent du futur, le présent du passé et le présent du présent – en une triple discordance, par conséquent. Voici le joyau :

Je me prépare à chanter un chant que je connais. Avant que je commence, mon attente se tend vers l'ensemble de ce chant ; mais, quand j'ai commencé, à mesure que les éléments prélevés de mon attente deviennent du passé, ma mémoire se tend vers eux à son tour ; et les forces vives de mon activité sont distendues, vers la mémoire à cause de ce que j'ai dit, et vers l'attente à cause de ce que je vais dire. Néanmoins mon attention est là, présente ; et c'est par elle que transite ce qui était futur pour devenir passé. Plus cette action avance, avance [*agitur et agitur*], plus s'abrège l'attente et s'allonge la mémoire, jusqu'à ce que l'attente tout entière soit épuisée, quand l'action tout entière est finie et a passé dans la mémoire.

[124] Or, pour Augustin, cet exemple du chant sert également de paradigme pour d'autres actions « dans lesquelles l'âme en se tendant souffre distension » (Ricœur). Augustin ajoute donc : « Ce qui se produit pour le chant tout entier se produit pour chacune de ses parties et pour chacune de ses syllabes ; cela se produit pour une action plus ample, dont ce chant n'est peut-être qu'une petite partie ; cela se produit pour la vie entière de l'homme, dont les parties sont toutes les actions de l'homme ; cela se produit pour la série entière des siècles vécus par les enfants des hommes, dont les parties sont toutes les vies des hommes ». On pressent ainsi la puissance du paradigme musical, d'allure pourtant bien modeste au départ ¹⁷⁰.

La dimension intellectuelle extraordinaire de la musique, sa dimension architecturale si évidente chez un Jean-Sébastien Bach, ne laisse pas en outre d'étonner. Elle ressort en particulier de la saisie simultanée des contraires, un propre de l'intelligence, dans la consonance et le contrepoint, par exemple. Ses fondements mathématiques fascinaient déjà les Pythagoriciens, qui ont découvert l'octave (*harmonia*, en grec, fait référence en premier lieu à l'octave), la quarte et la quinte, contribuant à faire de la musique une « arithmétique secrète de l'âme qui ne sait pas qu'elle est en train de compter » (Leibniz).

¹⁷⁰ Saint Augustin, *Confessions*, XI, xxviii, 38, trad. É. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque augustinienne », XIV, 1962, p. 337, et Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I, Paris, Seuil, 1983, chap. I : « Les apories de l'expérience du temps », p. 19-53.

Nous ne cessons, souvent inconsciemment, de mettre de l'ordre dans l'expérience (en fredonnant des airs, par exemple). L'identité du moi à travers l'évanescence du son et du temps, est respectée et exprimée, assurée, par la mesure. Les intervalles du temps sont ainsi ramenés à un nombre concret et, par un retour constant, à une unité déterminée, à l'instar de la propre unité du moi au sein de l'incommensurable diversité de l'expérience. Les mouvements du corps, la danse et le ballet, rendent plus manifestes encore l'emprise de la musique sur toute notre personne.

[125] Poser la question : « Qu'est-ce que la musique ? » pourrait bien être une façon de demander : « Qu'est-ce que l'homme ? » (George Steiner). L'affinité entre l'âme et le son faisait l'admiration des Pythagoriciens encore, qui croyaient, pour cette raison, que l'âme devait être une harmonie. (L'affinité entre les deux est évidente du fait que la musique émeut en nous la joie, la tristesse, et le reste. Il ne s'agit certes pas, encore une fois, de « représentation » au sens d'« image », ou de « portrait ». L'imitation, la *mimêsis*, vise en réalité l'effet sur nous, comme le gant s'adaptant à la main.) Même après de nombreuses années d'éloignement et à distance, la seule voix d'une personne la rend présente tout de suite d'une manière unique. On voit bien que la voix humaine est l'expression naturelle des émotions et contient tous les sons qu'assumeront séparément tels et tels instruments, qu'elle est le plus libre et le plus parfait des instruments, que, dans le chant, l'âme tire pour ainsi dire les sons du corps propre plutôt que de corps étrangers comme dans la musique instrumentale ¹⁷¹.

Rien d'étonnant dès lors à ce que les Anciens, Platon et Aristote en tête, aient accordé la toute première place à la musique dans la formation des jeunes – pour un triple motif : l'éducation des passions, ses vertus thérapeutiques (« cathartiques »), et la forme, le sens, qu'elle donne au loisir. Son influence sur le caractère moral est un thème récurrent. « Pourquoi, demande l'auteur de la section XIX des *Problèmes*, la sensation auditive est-elle la seule à avoir un caractère moral ? En effet, même exécuté sans paroles, un air a néanmoins un caractère moral ». Une part de sa réponse consiste à noter que « les mouve-

¹⁷¹ George Steiner, *Réelles présences*, p. 24 ; DK 58 B 41 (Aristote, Politique, VIII, 5, 1340 b 18) ; saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XI, xiii ; Jean-François de Raymond, *L'improvisation*, Paris, Vrin, 1980, p. 67 sq.

ments qui accompagnent les sensations auditives entraînent à l'action, et les actions révèlent l'état moral ». Plotin dit que « la musique dans les choses sensibles est créée par une musique qui leur est antérieure » (*Ennéades*, V, 8, 1). L'importance de la musique dans l'édu[126]cation dès la première enfance est réaffirmée avec vigueur aujourd'hui ¹⁷².

Les arts du beau ont, à vrai dire, une valeur infiniment plus éducatrice – vitale pour tous, par conséquent – que la technique et la technoscience. Ils concernent, encore une fois, l'être humain tout entier, et sont désirables déjà pour eux-mêmes, c'est-à-dire font sens et donnent sens par eux-mêmes, cependant que ces dernières sont confinées au statut de moyens, et incompétentes quant aux fins qui les commandent. Ils contribuent à élever la raison au-dessus de la simple détermination des moyens (où la technique est reine), jusqu'à celle, autrement plus difficile et plus cruciale, des fins. (Ainsi la vitesse des trains des camps de concentration nazis, pour reprendre l'exemple d'Adorno, ou celle, si on préfère, des armes de mort qui détruiront la planète, par opposition à la vitesse de communication d'informations médicales permettant de sauver des vies humaines.) Piaget a bien fait voir que « l'intelligence sensori-motrice ne recherche que l'adaptation pratique, c'est-à-dire qu'elle vise seulement à la réussite ou à l'utilisation, tandis que la pensée conceptuelle tend à la connaissance comme telle ». Le passage de l'enfant à la « pensée verbale ou conceptuelle » présente de nombreuses difficultés. Aussi longtemps que l'enfant en reste à des assimilations sensori-motrices « et quelle que soit la précision de l'accommodation dont elles font preuve », il y a toujours « la notion d'un résultat pratique à atteindre : par le fait même que l'enfant ne peut pas traduire ses observations en un système de jugements verbaux et de concepts réflexifs, mais simplement les enregistrer au

¹⁷² Aristote [ou pseudo-Aristote], *Problèmes*, XIX, 27, trad. Pierre Louis, Paris, Belles Lettres, 1993. Cf. Platon : *République*, III, 401 d sq. ; Lois, II, 653 a sq. ; Aristote, *Politique*, VIII, chap. 3 à 7 ; Jasmin Boulay, « Le rôle de la musique dans l'éducation », dans *Laval théologique et philosophique*, 17, 2, 1961, p. 262-274 ; Anthony Storr, *Music and the Mind*, New York, Free Press, 1992, spécialement p. 42-45 ; Roger Scruton, *The Aesthetics of Music*, Oxford University Press, 1997, p. 457-508 ; Gabor Csepregi, « L'actualité de la philosophie de l'éducation de Kodály », dans *Science et Esprit*, XLV, janvier-avril 1993, p. 93-105.

moyen de schèmes sensori-moteurs, c'est-à-dire en esquisant des actions possibles, il ne [127] saurait être question de lui attribuer la capacité de parvenir à de pures constatations ou à des jugements proprement dits ». En tant que telle, une formation purement technique ne permet pas d'accéder au plan réflexif, mais maintient le sujet au stade infantile du sensori-moteur, dans la nuit qui recouvre l'activité technique tant qu'elle n'a pas été éclairée par la réflexion ¹⁷³.

Certains bienfaits de la technologie sont trop évidents pour qu'on y insiste. Elle permet notamment d'espérer qu'on puisse résoudre certains des problèmes flagrants d'inégalités dont il a été question au chapitre premier, grâce à l'organisation sociale qu'elle pourrait mieux assurer à condition d'être mise entre les mains de personnes éthiquement intègres. Il reste qu'à son plus bas, la mentalité technicienne s'associe à l'esprit de puissance et s'avère incapable de voir qu'il y a une question du sens. C'est bien ce que veut dire au reste le mot insensé. « Sans la beauté de l'esprit et du cœur, écrit Hölderlin, la raison est comme un contremaître que le propriétaire de la maison a imposé aux domestiques : il ne sait pas mieux qu'eux ce qui doit résulter de leur interminable travail, et se contente de crier qu'on se dépêche ; encore est-ce tout juste s'il ne regrette pas que le travail avance : celui-ci terminé, il n'aurait plus d'ordres à donner, et son rôle serait joué. » L'action technicienne a des objectifs à court terme (fabriquer des engins de destruction massive par exemple), pas des finalités proprement dites ; l'effort du technicien devient alors au contraire sa propre finalité et trouve sa justification dans la [128] simple réalisation de

¹⁷³ Jean Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1963, p. 315-316 ; cf. Alain, « Entendre », dans *Les passions et la sagesse*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1960, p. 144 ; Gilbert Hottois, *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, 1984. La question des fins et des moyens ne doit pas être vue de manière simpliste : « Il existe un curieux mouvement propre à la technique : son accroissement autonome causal tend à produire l'illusion d'un progrès appelé par des fins qui ne sont en fait que des justifications après coup d'une croissance aveugle » (ibid., p. 123). Jacques Ellul a stigmatisé à juste titre, en ce sens, l'idée qu'il n'y aurait pas à juger des moyens mais seulement des fins, comme « l'une des erreurs les plus graves et les plus décisives au sujet du progrès technique et du phénomène technique », ajoutant que la technique « ne se développe pas en fonction de fins à poursuivre mais en fonction des possibilités déjà existantes de croissance » (cité dans ibid., p. 124).

ce qui est techniquement possible. Il n'est aucune raison technique pour ne pas fabriquer autant que faire se peut des armes de mort. À pareil niveau, le nihilisme implicite dans la mentalité technicienne ne reconnaît plus même la détresse qui l'habite. Cette mentalité entraîne la disparition du sacré, puisque le transcendant, le religieux, échappent complètement au langage technologique, et elle entraîne la dévaluation du symbole, du signe, puisque ce dernier renvoie à autre chose, à du non-visible. C'est dans ce sens que nous comprenons la prédiction suivante de Dostoïevski : « La beauté est plus importante, la beauté est plus utile que le pain ! Non seulement on ne peut, on ne doit pas vivre, on doit rejeter la vie parce qu'il n'y a rien à faire. Les chemins de fer gâtent. On ne remplira pas la vie avec ça, la beauté seule est le but en vue duquel l'homme vit et la jeune génération périra si elle se trompe ne fût-ce que sur les formes de la beauté. » ¹⁷⁴

Il ne faut pas craindre de constater ici encore la « trahison des clercs », comme le fait avec une exemplaire lucidité Laurent Laplante. C'est très exactement cette mentalité technicienne qui est à l'œuvre dans l'université quand elle fait le silence devant les « assauts sans précédent » que subit la langue de la part de ce que l'auteur appelle avec bonheur « la pensée immédiate ». L'université y contribue même d'ailleurs en plaçant toutes les techniques, novlangues incluses, sur le même pied. « De même que l'enseignement du karaté n'est civilisé que si le professeur élimine de son cours les machistes violents, de même on aimerait croire que l'université, quand elle s'aventure dans l'enseignement des techniques de persuasion de foules, s'interroge un instant sur l'utilisation qui sera faite de ces techniques. Si l'université estime ne pas avoir à se poser de telles questions, interprétons sa réponse comme un aveu : elle n'est plus qu'une dispensatrice de techniques. Elle ressemble au fabricant de véhicule[129]les tout-terrains qui préfère ignorer les morts que ses engins provoquent ¹⁷⁵. »

¹⁷⁴ Hölderlin, *Hypérion*, trad. Philippe Jaccottet, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1967, p. 205. Dostoïevski, *Carnets des Démons*, trad. Boris des Schloezer, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1955, p. 974.

¹⁷⁵ Laurent Laplante, *La personne immédiate*, Montréal, L'Hexagone, 1998, p. 228-229 ; cf. 230. « Depuis vingt ans qu'a paru l'ouvrage que je réédite aujourd'hui, la thèse que j'y soutenais – à savoir que les hommes dont la fonction est de défendre les valeurs éternelles et désintéressées, comme la justice et la raison, et que j'appelle les clercs, ont trahi cette fonction au pro-

Or, pourtant, nous l'avons entrevu, l'intelligence proprement dite vit dans les signes, elle vit de ce qui fait sens (ou le nie), et dans la recherche de sens. Dans les termes si justes d'Alain, nous allons « à la chose déjà tout pourvus de signes, on dirait presque armés de signes. Tout notre travail de recherche est à vérifier des signes ; et c'est l'inflexion imprimée au signe par la chose, c'est cela que nous appelons idée. On remarque que celui qui manie les choses seulement, et en quelque sorte sans leur parler, n'a pas d'idées ». L'étape de l'écriture est évidemment essentielle, car « c'est par l'autorité des choses écrites que l'enfant est soumis plus ou moins à cette condition de renoncer à sa propre langue et de prendre celle qu'on nomme si bien maternelle ». L'étape de la lecture aussi bien, dont le premier effet est de « subordonner le ramage enfantin à un certain objet que l'on ne peut fléchir ». Mais l'art véritable offre, de son côté, des signes qui sont des relations concrètes, voire tangibles, infiniment variées, et autant d'appels à la sensibilité et à l'intelligence. Il tient l'esprit en éveil en suscitant sans cesse à neuf en lui les questions premières, celles qui concernent la vie même. Qu'on songe à la gamme immense et somptueuse des formes et des couleurs célébrées par la peinture, à « l'énigme de la visibilité » (Merleau-Ponty) – mais aussi de l'invisible (Kandinsky, Michel Henry), de « l'invu » (Marion) – qu'elle renouvelle sans cesse, à la perception qu'offrent les portraits de l'intériorité du visage en sa présence immédiate, de l'esprit dans un corps on ne peut plus individuel, aux mille particularités contingentes. Nous y voyons de nos yeux, pour ainsi dire, le [130] caractère ineffable de l'individu humain. « Que seul le corps témoigne de l'esprit, et sans fin nous en adresse les lettres de créance, ou d'apostasie et de reniement, cela suffit pour garantir le caractère inépuisable de ses manifestations, et pour nous tenir en éveil » (Jean-Louis Chrétien). La sculpture fait intervenir davantage le toucher – même si Bernard Berenson pouvait parler des valeurs tactiles de certaines peintures – éveillant autrement au mystère du corps. La valeur symbolique extraordinaire de l'architecture – les pyramides égyptiennes, le Taj Mahal, les mosquées, les temples, les cathédrales gothiques et romanes, pour

fit d'intérêts pratiques – m'apparaît, comme à maintes des personnes qui me demandent cette réimpression, n'avoir rien perdu de sa vérité, bien au contraire » (Julien Benda, *La trahison des clercs*, préface à l'édition de 1946, Paris, Livre de Poche, « Pluriel », 1977, p. 63).

prendre des exemples peu contestables – concerne la vie humaine en ses dimensions les plus essentielles, et point telle abstraction particulière de l'esprit comme le symbole au sens mathématique ¹⁷⁶.

Le cinéma, ainsi que le remarque John Berger, nous replonge dans le mouvement, la temporalité, le mystère des accidents de la vie que l'irréflexion banalise. Il nous invite à nous étonner devant le familier, à le revoir et à y pressentir le mystère, investissant d'une multiplicité de sens possibles les aperçus les plus ordinaires : un enfant endormi, un homme montant un escalier. Pour Fellini la province de l'artiste est « quelque part entre la réalité physique et une réalité métaphysique » ; son royaume est « ce pays frontalier entre le monde tangible et l'intangible ». Selon Bergman, le film est « rêve », et « musique » : « Aucun art ne traverse notre conscience comme le fait le film. Il va directement à nos sentiments, en profondeur, jusque dans la chambre noire de l'âme ». Cependant que la peinture interroge le visible, les films, eux, nous immergent dans le monde visible présent, celui où nous sommes nés, qui nous entoure et que nous partageons tous. Le cinéma « est populaire et vagabond, écrit Berger. Au ciel du cinéma les gens apprennent ce qu'ils [131] auraient pu être et découvrent ce qui leur appartient outre leurs vies singulières. Son sujet essentiel – en ce siècle de disparitions – est l'âme, à laquelle il offre un refuge global. C'est là, je crois, la clé de sa nostalgie et de son attrait » ¹⁷⁷.

En un mot, l'art fait apparaître l'esprit tel qu'il est d'abord donné par et dans la perception sensible, ce qui explique que les grandes œuvres soient toujours aussi éloquents, émouvantes, après des siècles, voire des millénaires. Plus rien n'est banal, une fois que l'art est passé. Les chaussures de paysan du célèbre tableau de Van Gogh conti-

¹⁷⁶ Alain, « Les nourrices », dans *Les passions et la sagesse*, p. 151-154 ; Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 26 ; Michel Henry, *Voir l'invisible*, Paris, François Bourin, 1988, 191 sq. ; J.-L. Marion, *La croisée du visible*, Paris, Différence, 1991, p. 51 sq. ; Jean-Louis Chrétien, *Corps à corps. À l'écoute de l'œuvre d'art*, Paris, Minuit, 1997, p. 9. Cf. Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.

¹⁷⁷ John Berger, *Keeping a Rendez-vous*, New York, Pantheon Books, 1991, p. 12-24 ; Fellini et Bergman sont cités par Berger. Cf. aussi Gilles Deleuze, *Cinéma-1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983 ; *Cinéma-2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985 ; Jacques Serrano (dir.), *Après Deleuze. Philosophie et esthétique du cinéma*, Paris, Les Rencontres Place Publique, 1996.

neront d'émerveiller des millions de regards humains au long des âges, alors qu'elles ne sont pourtant qu'apparentes. En quoi une apparence (fausse au moins en ce sens que ces « chaussures » ne chaussent pas), et d'une chose aussi quelconque qu'une paire de chaussures, possède-t-elle une pareille valeur ? Qu'y regarde-t-on ? Plutôt qu'une production d'apparat pour des spectateurs du moment, voilà que ce tableau lui aussi, comme tant d'autres, est κτήμα ἐς αἰεὶ, un trésor pour toujours (Thucydide, I, xxii, 4). Pourquoi donc ?

La saturation d'images télévisées se compare à ces figures de cire qui ne laissent rien à l'imagination (et créent d'autant plus de vide) dont parle Schopenhauer lorsqu'il fait observer que « l'œuvre d'art ne doit pas tout livrer directement aux sens, mais juste ce qu'il faut pour mettre l'imagination en bonne voie, l'imagination doit toujours avoir quelque chose à ajouter, c'est elle qui doit même dire le dernier mot ». Si les figures de cire ne sont pas des œuvres d'art véritables, « c'est qu'elles ne laissent rien à faire à l'imagination ». La sculpture ne donne que la forme sans la couleur, la peinture la couleur et la simple apparence de la forme : « [...] toutes deux ont ainsi recours à l'imagination du spectateur. La figure de cire au contraire donne tout, couleur et forme à la fois ; il en résulte l'apparence de la réalité, et l'imagination ne trouve [132] plus ici place. – La poésie au contraire ne s'adresse qu'à la seule imagination, qu'elle met en activité par le moyen de simples mots ». Schopenhauer ajoute aussi la remarque suivante : « L'impression produite par une œuvre d'art ne nous satisfait entièrement que s'il en reste une partie qu'aucune réflexion ne peut rabaisser à la précision d'un seul concept. [...] Sans doute le poète doit penser pour combiner l'ordonnance de son œuvre ; mais seule la pensée que l'intuition a saisie avant l'intelligence conserve, dans l'exécution, la force de nous émouvoir et acquiert ainsi l'immortalité. » 178

L'art s'adresse à la dimension « ordinaire », plus « archaïque », « originaire » de l'être humain. Même Kafka doit sa puissance au fait de dégager un fantastique de l'expérience ordinaire (par opposition à de la pure fantaisie). La question du sens, celles de la mort, du bien et

178 Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, supplément au livre III, XXXIV, trad. A. Burdeau revue et corrigée par Richard Roos, Paris, PUF, 1966, p. 1140-1142.

du mal, sont les questions par excellence de la vie ordinaire. Le terrible drame de l'autodestruction des jeunes en témoigne assez aujourd'hui. De là la pertinence et la profondeur de l'art, sa vérité, c'est-à-dire sa fidélité à la vie même de tous les humains. L'être de l'homme est pour une part évidente un être dans le monde, contingent. La vie quotidienne apparaît banale et les événements de la vie n'offrent pas une trame cohérente. Au regard du « désir éperdu de clarté » (Camus) qui habite le cœur humain, ils paraissent souvent irrationnels, arbitraires, absurdes. Le singulier, constatent les philosophes depuis l'aube des temps, ne peut pas être défini et n'a pas l'intelligibilité de l'universel. Aussi faisons-nous appel à des « histoires », des « fables » (*muthoi*), qui sont, justement, autant de trames appelées à introduire dans nos vies de l'intelligibilité. Les contes de fées ou leurs équivalents offrent une première approximation du problème du bien et du mal « en situation », qui est de toute façon le thème central de toute la littérature. Le théâtre (de *theôrein*, « regarder », « contempler ») est un lieu où l'on se regarde et où on tente de cerner l'énigme.

[133] Mais s'il ouvre ainsi à la réflexion, l'art a en outre des vertus thérapeutiques permettant de mieux vivre le tragique de notre condition, de mieux assumer les émotions qui y sont liées, telles l'angoisse et la compassion, comme si l'universalisation qu'il opère nous libérait du poids de la vie et de la liberté. La puissance d'une fable, d'une intrigue, en un mot d'un *muthos*, sur nous, est étonnante. À l'intérieur de *Hamlet* il y a une mise en scène d'un meurtre au théâtre destinée en fait à forcer le roi coupable à se démasquer, ce qui donne lieu à des propos de Hamlet qui ont une portée universelle : « For murder, though it have no tongue, will speak / with most miraculous organ » (II, ii, 591-592) ; et : « The play's the thing / Wherein I'll catch the conscience of the king » (601-602). Ces mots s'appliquent à la lettre au mythe de manière plus générale : il parle sans langue avec un organe des plus miraculeux (au sens de merveilleux), et il nous saisit en notre conscience. La théorie classique de la catharsis, de la purgation de l'excès de certaines passions par la tragédie ou la comédie, ou par la musique, est aisée à vérifier. Sous une forme ou sous une autre, la libération qu'offre l'art est essentielle là encore : la vie serait insupportable autrement. « Sans le russe, sans l'anglais, notait Dostoïevski dans les *Carnets des Démons*, l'humanité peut vivre, mais sans Sha-

kespeare l'humanité ne devrait pas pouvoir vivre et il semble bien qu'elle ne puisse vivre. » Jean-François de Raymond a montré comment l'anxiété clôt les esprits et ne les rend pas seulement inaptes au nouveau, mais affecte même, par des mécanismes subtils, leur capacité mnémonique. On ne saurait trop y insister, « le témoignage ultime » des conséquences intellectuelles et émotionnelles de l'esthétique, en particulier du mot parlé et écrit, est d'ailleurs « celui de l'enfant », comme l'écrit George Steiner. « L'histoire racontée à un enfant, le conte que l'on lui lit, la ballade que, peut-être inconsciemment, il mémorise, touchent son cœur. À la lettre. Chez la plupart des adultes, cette immédiateté tend à diminuer [...] Priver un enfant de l'enchantement de l'histoire, de l'élan du poème, écrit ou oral, c'est comme l'enterrer vivant. C'est l'emmurer dans le vide. » Plus tard devra s'épanouir sa capacité d'entretenir un [134] débat à l'intérieur de lui-même, et ainsi se former son intelligence et sa conscience. À cet effet, « la lecture, la réflexion sur les textes et la pensée des auteurs sont primordiales » (Anatrella) ¹⁷⁹.

La catharsis de l'humour a l'avantage d'être plus accessible à tous. Ce dernier implique une saisie de l'ineffable : rien n'est plus profond, à vrai dire, que l'humour véritable. Rien de plus réaliste aussi bien, en un sens proche du réalisme des poètes si justement marqué par Robert Louis Stevenson : « Le véritable réalisme, toujours et partout, est celui des poètes : découvrir où réside la joie, et lui donner une voix bien au-delà du chant. Car manquer la joie, c'est tout manquer. Dans la joie des acteurs réside le sens de toute action. » Chesterton jugeait l'humour plus « divin » même que l'esprit (*wit*), du fait qu'il a davantage « le sens des mystères ». Il suppose l'humilité, la capacité de rire de soi, de pressentir autrement l'énigme de la contingence. Il fait voir, jusque dans le détail de la vie immédiate, l'incongruité de notre condition et présuppose, par conséquent, son dépassement, une perception aiguë de notre étrangeté et des formes variées du non-sens. Comme l'ironie, il « sollicite l'intellection » (Vladimir Jankélévitch), pourrait-

¹⁷⁹ George Steiner, *Réelles présences*, p. 228-229 ; Dostoïevski, *Carnets des Démons*, loc. cit. ; Tony Anatrella, *Non à la société dépressive*, p. 54. Cf. Jean-François de Raymond, *L'improvisation*, p. 47-48 ; Bruno Bettelheim, *Psychanalyse des contes de fées*, trad. Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1976 ; « Pluriel », 1990 ; Hegel, *Cours d'esthétique* III, 3, p. 494 ; Jonathan Lear, *Open Minded*, Harvard University Press, 1998, p. 191-218.

on dire, puisqu'il exige la saisie simultanée des contraires, de l'immensité intérieure au regard de la finitude du corps, par exemple. Mais il est plus pénétrant que l'ironie, d'autant qu'il implique une connaissance pratique de soi et l'équilibre de toute la personnalité. Aussi n'est-il point de plus sûr indice de bêtise, mais aussi de fanatisme, de graves déficiences caractérielles, que l'absence d'humour. La floraison exubérante d'œuvres picturales, de caricatures, de bandes dessinées, de films comiques géniaux, de même que des grandes œuvres humoristiques ou satiriques d'Aristophane, Juvénal, Rabelais, Molière, La Fontaine, Cervantès, Gogol, [135] Shakespeare, Swift, Dickens, Wodehouse et de tant de leurs pairs en toutes les cultures, est aussi essentielle à l'équilibre social et politique que les chefs-d'œuvre tragiques. Comment le ridicule si manifeste du personnage Hitler n'a-t-il pas été perçu aussitôt ? Devant l'innommable, la question n'est plus « académique » 180.

Quoi qu'il en soit, s'agissant de sens, on ne saurait exagérer l'extrême importance des poètes et des autres artistes dont le matériau principal est le mot. La raison en est simple et a été admirablement exprimée par Iris Murdoch : « Les mots sont les symboles les plus subtils que nous possédions et notre tissu humain dépend d'eux. » Ils signifient en effet de manière plus distincte que ne peuvent jamais le faire des choses. Surtout, comme nous l'avons rappelé au chapitre précédent, la pensée s'exprime avant tout par la parole, dans ce qu'on appelle le langage ordinaire. Tous les essais de construction d'un langage univoque, prétendument propre à la connaissance rationnelle, « font éclater a contrario l'originalité des langues », constate à juste titre Claude Hagège. Un des apports les plus remarquables de la science cognitive, et des travaux de Jerry Fodor en particulier, est d'avoir fait ressortir de manière originale l'existence d'un langage de la pensée (*lingua mentis*). De même, Paul Grice a su renouveler la philosophie du langage, la linguistique et les sciences cognitives, en démontrant à neuf l'antériorité des intentions de communication, du « vouloir dire » et par conséquent de la pensée sur le langage.

180 Robert Louis Stevenson, « Les Porteurs de lanterne », dans *Essais sur l'art et la fiction*, trad. France-Marie Watkins et Michel Le Bris, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1992, p. 58 ; G. K. Chesterton, « Humour », dans *Encyclopaedia Britannica*, 14^e éd., Londres, 1929, vol. 11, p. 883-885 ; Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, Paris, Flammarion, « Champs », 1964, p. 64.

De fait, même lorsqu'ils ont recours à d'autres symboles, les savants ont eux aussi besoin du langage ordinaire afin de se comprendre eux-mêmes et de communiquer leur savoir et sa signification à d'autres. Ils sont de plus, comme tout le monde, des agents moraux. Dans les excellents termes encore d'Iris Murdoch, « l'aspect le plus essentiel et le plus fondamental de la culture est l'étude de la littérature, puisqu'on éduque ainsi à [136] se représenter et à comprendre les situations humaines. Nous sommes des hommes et nous sommes des agents moraux avant d'être des savants, et la place de la science dans la vie humaine doit être discutée dans des mots. C'est pourquoi c'est et ce sera toujours plus important de connaître Shakespeare que de connaître quelque savant que ce soit ; et s'il est un "Shakespeare de la science" son nom est Aristote » 181.

Le langage qui est propre à l'animal parlant que nous sommes fait en effet référence d'emblée au juste et à l'injuste, au bien et au mal. Quand d'ailleurs les mots de cet ordre ont perdu leur sens, la barbarie n'est pas loin, nous l'avons vu, comme nous avons pu constater que seul le *logos* offre une solution de rechange à la violence. Là encore l'éthique précède la métaphysique. Dans sa célèbre *Conférence sur l'éthique*, Wittgenstein allait jusqu'à qualifier l'éthique de « surnaturelle », et son langage de non « naturel » : on y affronte « les bornes du langage », écrivait-il. « Dans la mesure où l'éthique naît du désir de dire quelque chose de la signification ultime de la vie, du bien absolu, de ce qui a une valeur absolue, l'éthique ne peut pas être science. » Le lieu de vérification de ce que l'on avance en éthique est en effet bien différent des chaises et des tables, puisqu'on y fait appel à la conscience. On ne peut communiquer, argumenter, à propos du juste et de l'injuste, du bien et du mal, sans des mots et sans les concepts universels auxquels ces mots renvoient 182.

181 Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 34 ; Claude Hagège, *L'homme de paroles*, Paris, Fayard, 1985, p. 144-145 ; cf. Jerry Fodor, *The Language of Thought*, Harvard University Press, 1975, et Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, 1989.

182 Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, suivies de *Conférence sur l'éthique*, trad. Jacques Fauve, Paris, Gallimard, « Essais », 1971, p. 155. Cf. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253 a 9 - 1253 a 12.

Le contraste entre la fluidité, l'évanescence, du monde sensible et l'invariance, en revanche, de l'universel contenu dans les mots et les mythes, ne laisse pas de susciter en tout temps l'admiration des sages et des traditions de pensée, orientales ou occidentales, jusqu'à nos jours. « Le langage naturel, j'entends purement biologique, périt dans l'action », [137] observait Alain, cependant que « l'action dévore le geste et se disperse aussitôt parmi les choses ». Il est clair que, comme le montre le superbe chapitre qui ouvre la *Phénoménologie de l'esprit*, intitulé « la certitude sensible », les mots renvoient toujours d'abord à des universaux, même lorsqu'ils tentent de désigner un singulier ; « ceci », « cet individu-ci », sont en réalité des universaux se disant d'une infinité de « ceci » et d'individus-ci possibles ; « maintenant » est un universel qui se dit de tous les « maintenant » passés, présents et à venir, et tous insaisissables pourtant (comme ce maintenant-ci qui est toujours autre, alors que le mot écrit « maintenant » demeure là, inchangé, sur la page). Pour que des expressions comme « celui-ci », ou « ceci » (*tode ti*, chez les Grecs) atteignent Coriscos il faut que j'indique Coriscos du doigt. Autrement elles se disent de tous les individus et demeurent on ne peut plus universelles. L'acte de parler a bien ainsi « la vertu divine de renverser immédiatement l'opinion » (Hegel).

De même les mythes dépassent manifestement les singuliers vers l'universel, comme s'il fallait feindre pour ne pas être emporté par le devenir, pour ne pas être prisonnier de l'apparence et de la lettre – « mentir » et se nier pour signifier l'autre, à l'instar du bon acteur. La définition classique du mythe – qui s'applique mutatis mutandis à tout art – se lit : Μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς εἰς κοινὴν ζῶν ἀληθείαν : « Le mythe est un discours faux figurant la vérité ». L'« histoire », l'intrigue, la trame d'un récit, d'une tragédie, c'est son muthos. « The truest poetry is the most feigning » « La poésie la plus vraie est celle qui feint le plus » (Shakespeare) ; ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου... λέγει : « car la poésie dit plutôt l'universel » (Aristote). L'effort d'observation intérieure du poète est « si puissant qu'il saisit le virtuel dans le réel » (Bergson) ¹⁸³¹⁸⁴.

183

184

Alain, « Les signes », dans *Les passions et la sagesse*, p. 234 ; G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Gwendoline Jarczyk et

[138] « Savoir en quoi consiste la vérité d'une œuvre, de fiction ou non, est une question notoirement difficile », écrit Nelson Goodman. Le regard de Narcisse, avons-nous vu, *s'arrête* sur le faux, sur l'idole creuse, l'*eidôlon* de Platon, le simulacre. Avec l'art, on a aussi affaire à du faux, mais tout autre. Le menteur cultivé et fascinant « est la base même de la société civilisée », déclarait Oscar Wilde dans son brillant essai sur le *Déclin du mensonge*. En « mentant » avec talent, l'acteur contribue à civiliser. La première marque de l'intelligence est bien la saisie de la valeur du signe (dont tout l'être est de faire connaître autre chose) ; la pire des hébétudes, la négation du symbole. L'acteur, le poète, tous les arts à vrai dire, mentent pour dire le vrai. Nos yeux corporels ne voient jamais Cyrano mais toujours que Gérard Depardieu, Jean-Paul Belmondo ou quiconque joue Cyrano. De même pour les autres arts, comme le remarquait Augustin dans les *Soliloques* : « [...] toutes ces choses ne sont en partie vraies qu'autant qu'elles sont fausses en partie ; ce qui contribue à les rendre vraies, c'est justement que, sous d'autres rapports, elles sont fausses. Et voilà pourquoi elles ne sauraient parvenir à ce qu'elles veulent ou doivent être, si elles craignent d'être fausses ». Soit que je « reconnaisse » un visage de Rembrandt, soit que je saisisse une signification, soit que je voie dans une peinture abstraite la peinture elle-même, soit que j'éprouve l'émotion visée, ou la vie même à l'occasion d'une œuvre, ce ne sera jamais avec ces yeux-là. Le grand artiste parle à notre sens intérieur, disait Goethe à propos de Shakespeare ¹⁸⁵.

Aussi Hegel a-t-il raison d'avancer que « l'apparence de l'art a cette supériorité qu'elle fait elle-même, à travers soi, signe vers autre chose et renvoie à partir d'elle-même [139] vers quelque chose de spi-

Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 158 ; cf. toutefois Gérard Sondag dans Duns Scot, *Le principe d'individuation*, Paris, Vrin, 1992, p. 79 sq. ; Théon d'Alexandrie, dans *Progymnasmata*, Spengel, 72 ; Shakespeare, *As You Like It*, III, iii, 16 ; Aristote, *Poétique*, chap. 9, 1451 b 6-7 ; Henri Bergson, *Le rire* (1940), Paris, PUF, « Quadrige », 1995, p. 128-129.

¹⁸⁵ Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters*, Harvard University Press, 1984, p. 124 ; Oscar Wilde, « The Decay of Lying », dans *Intentions and Other Writings*, New York, Doubleday, s. d., p. 27 ; saint Augustin, *Soliloques*, X, 18, trad. Pierre de Labriolle, dans *Œuvres*, V : *Dialogues philosophiques*, Paris, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque augustinienne », 1948, p. 121. Cf. Goethe, « Shakespeare à n'en plus finir », dans *Écrits sur l'art*, trad. Jean-Marie Schaeffer, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p. 248.

rituel qui doit par son entremise accéder à la représentation, là où au contraire la manifestation phénoménale immédiate ne se donne pas elle-même pour illusion, mais se fait bien plutôt passer pour l'effectif et le vrai, alors que pourtant le sensible immédiat altère et dissimule ce qui est véritable. La dure écorce de la nature et du monde ordinaire donne à l'esprit plus de fil à retordre que les œuvres d'art lorsqu'il s'agit pour lui de se frayer un chemin jusqu'à l'idée »¹⁸⁶. L'œuvre d'art se présente en somme d'emblée pour ce qu'elle est et nous incite donc aussitôt à la dépasser. L'œuvre d'art en tant que *muthos* (« discours faux figurant la vérité ») a la nature de signe, de « présence réelle » (George Steiner) en ce sens.

Pour Merleau-Ponty, « la signification dévore le signe ». C'est l'art qui le manifeste le mieux, comme le montrent les exemples favoris de Proust, la Sonate de Vinteuil et le jeu de la Berma.

La signification musicale de la sonate est inséparable des sons qui la portent : avant que nous l'ayons entendue, aucune analyse ne nous permet de la deviner ; une fois terminée l'exécution, nous ne pourrions plus, dans nos analyses intellectuelles de la musique, que nous reporter au moment de l'expérience ; pendant l'exécution, les sons ne sont pas seulement les « signes » de la sonate, mais elle est là à travers eux, elle descend en eux. De la même manière l'actrice devient invisible et c'est Phèdre qui apparaît. La signification dévore les signes, et Phèdre a si bien pris possession de la Berma que son extase en Phèdre nous paraît être le comble du naturel et de la facilité. L'expression esthétique confère à ce qu'elle exprime l'existence en soi, l'installe dans la nature comme une chose perçue accessible à tous, ou inversement arrache les signes eux-mêmes – la personne du comédien, les couleurs et la toile du peintre – à leur existence empirique et les ravit dans un autre monde¹⁸⁷.

[140] Avec les mêmes exemples, Gilles Deleuze va cependant plus loin encore :

¹⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Cours d'esthétique*, vol. I, p. 16.

¹⁸⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 211-213.

Quelle est la supériorité des signes de l'Art sur tous les autres ? C'est que tous les autres sont matériels. Ils sont matériels, d'abord par leur émission : ils sont à moitié engainés dans l'objet qui les porte. Des qualités sensibles, des visages aimés sont encore des matières. [...] *Seuls les signes de l'art sont immatériels*. Sans doute la petite phrase de Vinteuil s'échappe du piano et du violon. Sans doute elle peut être décomposée matériellement : cinq notes très rapprochées, dont deux reviennent. Mais il en est comme chez Platon, où $3 + 2$ n'explique rien. Le piano n'est là que comme l'image spatiale d'un clavier d'une tout autre nature ; les notes, comme « l'apparence sonore » d'une entité toute spirituelle. « Comme si les instrumentistes beaucoup moins jouaient la petite phrase qu'ils n'exécutaient les rites exigés d'elle pour qu'elle apparût... » À cet égard, l'impression même de la petite phrase est *sine materia* ¹⁸⁸.

L'exemple de la Berma permet à Deleuze de rendre encore plus explicite « l'immatérialité » de l'art : « À son tour, la Berma se sert de sa voix, de ses bras. Mais ses gestes, au lieu de témoigner de “connexités musculaires”, forment un corps transparent qui réfracte une essence, une Idée. Les actrices médiocres ont besoin de pleurer pour faire signe que leur rôle comporte de la douleur [...]. » Mais toutes les expressions de la Berma, comme chez un grand violoniste, sont devenues des qualités de timbre. Dans sa voix, « ne subsistait pas un seul déchet de matière inerte et réfractaire à l'esprit ». En un mot, là où la matière emprisonne, l'art nous affranchit une première fois : « Tant que nous découvrons le sens d'un signe dans autre chose, un peu de matière subsiste encore, rebelle à l'esprit. Au contraire, l'Art nous donne la véritable unité : unité d'un signe immatériel et d'un sens tout spirituel. L'Essence est précisément cette unité du signe et du sens, telle qu'elle est révélée dans l'œuvre d'art. »

[141] L'art véritable reconduit aux commencements, ainsi que le montre de façon lumineuse la poésie d'un René Char aujourd'hui, pour ne nommer qu'un autre grand artiste contemporain entre mille. Pierre Vadeboncœur voit juste : « l'art est partout » et « cet ordinaire-là, si présent dans la vie de tous les jours, est extraordinaire. La beauté est exceptionnelle, mais cette exception surgit à tout moment. Toute

¹⁸⁸ Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964 ; « Quadrige », 1996, p. 51 sq. ; souligné dans le texte.

beauté dans une chose ou d'une chose possède l'éclat de la singularité ». Or, toute beauté nous place « dans une relation unique avec quelque ineffable ». Car « l'objet esthétique, quel qu'il soit, appartient à un ordre qui resplendit. L'effet esthétique est spécifique. Dès qu'il existe, il est entier, indépendamment de son intensité. Il ne relève pas de notre monde. Il est de l'autre versant du réel. L'objet lui-même peut être futile. La beauté ne l'est jamais. Elle tient toujours d'un ailleurs admirable, ne serait-ce que par un fil ». Face aux prétendues morts du beau et de l'art, il faut laisser les morts enterrer leurs morts, le dernier homme de Zarathoustra enterrer les siens pour céder la place non pas au Surhomme mais à l'humain tout court. « Ils se trompent, et ils se tromperont toujours ceux qui prophétisent que l'art va se désintéresser et mourir. C'est nous qui mourrons, l'art est éternel » (Soljenitsyne) ¹⁸⁹.

Les moments d'émerveillement, d'extase même, l'expérience du beau sous l'une ou l'autre de ses multiples formes, l'art, la joie de la découverte, celle de tel ou tel accomplissement, celle de l'amitié, le ou les bonheurs en ce sens, nous rappellent qu'à l'instar de ces figures de fiction qui ont oublié jusqu'à leur nom, nous oublions aisément jusqu'au nôtre aussi. Comme l'a si bien dit Marcel Proust, l'art nous fait connaître « cette réalité loin de laquelle nous vivons, de laquelle nous nous écartons de plus en plus au fur et à mesure que prend plus d'épaisseur et d'imperméabilité la connaissance conventionnelle que nous lui substituons, cette réalité [142] que nous risquerions fort de mourir sans avoir connue, et qui est tout simplement notre vie ». Nous ne cessons d'amasser au-dessus de nos impressions vraies les buts immédiats, qui nous détournent de nous-mêmes, de notre vie profonde. Grâce à l'art, nous découvrons à neuf la beauté. Celle-ci est *ekphanestaton kai erasmiôtaton*, « ce qui est le plus lumineux et qui le plus attire l'amour », disait Platon, dont les propos sur le sujet n'ont

¹⁸⁹ Pierre Vadeboncœur, *Vivement un autre siècle !*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 8 ; Alexandre Soljenitsyne, *Discours de Stockholm* (précédé de Les droits de l'écrivain), Fondation Nobel, Paris, Seuil, 1972, p. 96. Sur les soi-disant morts de l'art et du Beau, cf. le résumé de Denise Souche-Dagues, dans *Nihilismes*, Paris, PUF, 1996, p. 169-180.

pas pris une ride. Elle éclaire et attire à la fois, elle éveille la passion, la lumière est son essence ¹⁹⁰.

Ainsi entendue, l'apparence est donc belle, en tant que principe de manifestation. Plus ce qu'elle manifeste est élevé, plus elle est belle. Car la lumière est alors plus éblouissante (sauf pour des yeux trop faibles, ou malades). Le beau, en d'autres termes, est ce qui fait sens. L'inverse est vrai également : ce qui fait sens est beau, et répond à « ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme » (Camus). On dit que le feu était ce qu'il y a de plus beau au monde selon Plotin, qui d'ailleurs demande (*Ennéades*, I, 6, 1) : qu'est-ce qui fait que l'éclair dans la nuit est beau ? « Même ici-bas, écrit-il, il faut dire que la beauté consiste moins dans la symétrie que dans l'éclat qui brille en cette symétrie, et c'est cet éclat qui est aimable [*erasmion*] » (VI, 7, 22). Il y a ici une toute première évidence : la lumière est belle parce que l'œil jouit naturellement de la lumière. De même l'intelligence jouit de ce qui fait sens, de tout ce qui éclaire, particulièrement de ce qui éblouit. Pour Augustin, il n'y a d'ailleurs « point de beauté corporelle, qu'elle réside dans l'état extérieur du corps comme la figure, ou dans son mouvement comme dans le chant, dont l'esprit ne juge ». Or cela ne serait pas possible si cette forme n'était « en lui d'une manière plus excellente, sans matière, sans bruit, sans espace de lieu ou de temps ». L'apparence fait alors éclater la vérité, et démasque la fausseté. C'est ce que disent les vers bien connus de John Keats : « Beauty is Truth, Truth Beauty – that is all / Ye know on earth and all ye need to know. » Mais c'est aussi ce [143] qu'a redit pour notre temps, avec une exceptionnelle justesse, Alexandre Soljenitsyne : « [...] la conviction profonde qu'entraîne une vraie œuvre d'art est absolument irréfutable, et elle contraint même le cœur le plus hostile à se soumettre. [...] Une œuvre d'art porte en soi sa propre confirmation. Si la pensée est artificielle ou exagérée, elle ne supporte pas d'être portée en images ». L'extraordinaire impact culturel et politique de l'œuvre même de Soljenitsyne en est une preuve ¹⁹¹.

¹⁹⁰ Marcel Proust, *Le temps retrouvé, À la recherche du temps perdu*, vol. 3, p. 725. Platon, Phèdre, 249 d sq. ; en particulier 250 d 5-8.

¹⁹¹ Cf. saint Augustin, *La Cité de Dieu*, VIII, vi ; cf. VIII, viii : « l'homme est heureux quand il jouit de Dieu comme l'œil jouit de la lumière » ; nous ci-

L'art n'existerait pas si le monde était clair, disait Camus. L'intelligence humaine jette une clarté sur le monde, qu'il n'aurait pas sans elle. Il acquiert en elle une vérité, une clarté et une noblesse nouvelles. Comme le relève Chesterton, les formes qui ont traversé l'esprit de l'homme existent, en un sens second et spécial, qui ne leur appartient pas lorsqu'elles se trouvent simplement dans la nature inconsciente. De là l'effet des signes et symboles de l'art sur nous, qui sont à leur meilleur plus ils sont symboliques. « Car en l'homme aussi il y a quelque chose du divin ; et les choses qui entrent en son monde passent par une seconde création. » Schopenhauer ne pouvait résister devant la pensée suivante :

Il est curieux de voir avec quelle insistance le monde végétal en particulier nous sollicite et pour ainsi dire nous contraint à le contempler ; c'est à croire qu'une pareille insistance tient à ce que ces êtres organiques ne constituent point par eux-mêmes, comme les animaux, un objet immédiat de connaissance ; ils aspirent à rencontrer un individu étranger, doué d'intelligence, pour passer du monde de la volonté aveugle dans celui de la représentation ; ils désirent, en quelque sorte ce passage ; et ils désirent obtenir – tout au moins indirectement – ce qu'il leur est [144] impossible d'obtenir immédiatement. Je ne fais que mentionner cette idée un peu hasardée ; peut-être confine-t-elle à la rêverie ; en tout cas, il n'y a qu'une très intime et très profonde contemplation de la nature qui la puisse suggérer ou confirmer.

Il se réjouira de trouver beaucoup plus tard la même idée chez Augustin, ainsi qu'en témoigne cette note : « Je suis d'autant plus heureux et surpris aujourd'hui de découvrir l'expression de ma pensée dans saint Augustin, quarante ans après le jour où je l'ai écrite moi-même avec tant de timidité et d'hésitation : *Arbusta formas suas varias, quibus mundi huius visibilis structura formosa est, sentiendas*

tons la traduction de Louis Moreau (1846) revue par Jean-Claude Eslin, Paris, Seuil, 1994 ; Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, dans Essais, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1965, p. 113 ; John Keats, Ode on a Grecian Urn, V, 49-50 : « La Beauté est Vérité, la Vérité Beauté, c'est tout ce que l'on sait sur terre, et c'est tout ce qu'il faut savoir » ; Alexandre Soljenitsyne, *Discours de Stockholm*, loc. cit. ; sur la remarque de Dostoïevski : « La beauté sauvera le monde », voir l'excellent chapitre de Corinne Marion, Qui a peur de Soljenitsyne ?, Paris, Fayard, 1980, p. 171-190.

sensibus praebent ; at, pro eo, quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur [Les plantes offrent leurs formes diverses, qui embellissent notre monde visible, à la perception de nos sens ; ainsi, comme elles ne peuvent pas connaître, elles semblent en quelque sorte vouloir être connues]. » Le caractère apparemment anthropomorphique de telles considérations explique sans doute les réticences de Schopenhauer devant une notion qui lui plaisait tellement. Mais on doit lui accorder à tout le moins que le monde naturel devient objet de contemplation en nous, en nos sens, notre imagination et notre intelligence, et que la science et l'art révèlent chaque jour, de façon nouvelle, sa splendeur ¹⁹².

Le beau, dit le poète, « n'est rien d'autre que le commencement de terrible, qu'à peine à ce degré nous pouvons supporter encore » (Rilke), mais il n'en est pas moins d'abord sensible, car il plaît aux yeux et aux oreilles pour commencer. Plotin stigmatisait la « haine pour la nature corporelle » en dénonçant ceux qui, comme les Gnostiques, « ont une pensée trop paresseuse, et rien ne les émeut ; ils ont beau regarder toutes les beautés du monde sensible, ses proportions, sa régularité et le spectacle qu'offrent les astres malgré leur éloignement, ils ne songeront pas, saisis d'un respect religieux, à [145] dire : “Que c'est beau, et de quelle beauté doit venir leur beauté !” C'est qu'ils n'ont ni compris les choses sensibles, ni vu les êtres intelligibles ». Pour Baudelaire « c'est cet admirable, cet immortel instinct du Beau qui nous fait considérer la Terre et ses spectacles comme un aperçu, comme une *correspondance* du Ciel. La soif insatiable de tout ce qui est au-delà, et que révèle la vie, est la preuve la plus vivante de notre immortalité. C'est à la fois par la poésie et à *travers* la poésie, par et à *travers* la musique, que l'âme entrevoit les splendeurs situées derrière le tombeau ». L'émotion suscitée par un poème exquis est le témoi-

¹⁹² G. K. Chesterton, « On Seeing “Les Quinze” », dans *A Handful of Authors*, éd. Dorothy Collins, New York, Sheed & Ward, 1953, p. 18-19 ; Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, III, 39, trad. A. Burdeau revue et corrigée par Richard Roos, Paris, PUF, 1966, p. 259. Le texte d'Augustin cité par Schopenhauer est : *De Civ. Dei*. XI, 27. Cf. saint Thomas, Q. D. *De Veritate*, q. 8, a. 16, ad 11.

gnage « d'une nature exilée dans l'imparfait et qui voudrait s'emparer immédiatement, sur cette terre même, d'un paradis révélé » ¹⁹³.

La beauté est, nous venons de le voir, appel. Le terme de « beauté » vise la réalité qui se montre et qui se dissimule par-delà l'apparition sensible que nous percevons, et qui est toujours plus que ce que les yeux voient. Ainsi la présence de l'être humain à travers le visage, toujours infiniment plus que ce qui se révèle ou a été révélé. Chaque être humain a en lui une infinité qui se montre quand on se situe dans l'écoute. « L'œil écoute », selon l'expression profonde du titre d'une œuvre de Paul Claudel sur la peinture. L'écoute est silence, réceptivité, attention, patience, présence à l'autre. Il peut s'agir de l'écoute de la beauté du monde, des richesses inouïes que nous apporte l'écoulement du temps, d'une source parfaitement gratuite – de ce cadeau irremplaçable du temps lui-même que le plus reconnaissant d'entre nous ne pourrait rendre, comme l'observait Sénèque dès sa première lettre à Lucilius. Mais plus évidemment encore de l'écoute d'autrui, et du verbe, le mode le plus vivant et le plus fécond de communication qui nous soit donné ¹⁹⁴.

[146] La saisie du bien *comme tel* – ce qui est bon ou mauvais pour moi, ici et maintenant – ne saurait avoir lieu sans le désir. S'agissant du bien, nous sommes éminemment dans le concret, car il nous engage tout entiers. De là, avons-nous dit, la place capitale des passions, des sentiments, des émotions, de l'affectivité dans la vie humaine. Il est aisé de voir, en outre, que l'amour est la première de toutes les passions et que l'amour du bien est plus fort que la haine du mal, d'autant que la mesure de notre haine est celle de notre amour. Si l'on aime avec véhémence, on déteste avec la même véhémence le contraire de ce que l'on aime. Parce que l'amour influe d'une façon plus intérieure, plus intense, plus permanente, l'attrait du bien est plus efficace que la haine du mal. L'expérience confirme que les plus hautes réali-

¹⁹³ R. M. Rilke, *Élégie à Duino, Première Élégie*, trad. A. Guerne, Paris, Seuil, 1972, p. 9 ; Plotin, *Ennéades*, II, 9, 16 et 17 [Contre les Gnostiques] ; Charles Baudelaire, *Critique littéraire*, Théophile Gautier, dans *Œuvres complètes*, Robert Laffont, « Bouquins », 1980, p. 498 ; repris tel quel dans *Notes nouvelles sur Edgar Poe*, dans *ibid.*, p. 598.

¹⁹⁴ Sur l'oral et l'écrit, cf. avant tout Platon, *Lettre VII*, 341 b sq., trad. Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1987 ; *Phèdre*, 174 c sq., trad. Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1989.

sations humaines sont rendues possibles par l'amour, et la justesse de l'observation bien connue de Hegel, « Rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion », est facile à accorder. Or l'éducation ne saurait faire exception à ces lois et doit pouvoir tirer de leur reconnaissance concrète les plus grands bénéfices. Une recommandation particulière de Tocqueville revêt, sous ce jour-là, une pertinence accrue : « Il faut que les gouvernements s'appliquent à redonner aux hommes ce goût de l'avenir [...]. » Or il faut pour cela de la magnanimité, de la longanimité, plus que de « médiocres désirs ». Pour porter un grand projet longuement, jusqu'au bout, la passion est essentielle, l'amour même est indispensable. Dans tous les ordres de réalité, les grandes choses nécessitent du temps, de la maturation : le chêne, le vin, la sagesse humaine, les grands projets d'une nation, d'une société, de l'humanité. L'éducateur de talent sait ménager l'attente, attiser le désir, ne pas reculer devant un parcours plus long qui rendra plus inventif, εὐρητικώτερον (Platon, *Politique*, 286 e 2), plus apte à trouver soi-même les réponses plus tard ¹⁹⁵.

[147] L'amour est essentiellement créateur et constructif. L'extraordinaire est qu'il puisse se porter sur des réalités nous dépassant infiniment, là où l'intelligence fait défaut. Connaître intellectuellement c'est s'unir à la chose connue, mais à la mesure des seules capacités cognitives du sujet connaissant, tandis que l'amour se laisse mesurer par l'autre et le désire même quand l'autre le déborde tout à fait. C'est ici qu'intervient la mystique. Baudelaire ne s'y est pas trompé d'ailleurs dans la suite du texte cité plus haut : « Ainsi le principe de la poésie est, strictement et simplement, l'aspiration humaine vers une Beauté supérieure, et la manifestation de ce principe est dans un enthousiasme, un enlèvement de l'âme ; enthousiasme tout à fait indépendant de la passion qui est l'ivresse du cœur, et de la vérité, qui est la pâture de la raison. » Ce thème de l'enthousiasme suscité par la

¹⁹⁵ G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, Plon 1965 ; « 10/18 », p. 108-109 ; Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, 2^e partie, chap. XVII (« Comment, dans les temps d'égalité et de doute, il importe de reculer l'objet des actions humaines ») et 3^e partie, chap. XIX (« Pourquoi on trouve aux États-Unis tant d'ambitieux et si peu de [147] grandes ambitions »), Paris, Garnier-Flammarion, p. 187 sq. et 299 sq. Cf. d'autre part l'excellent article de Gabor Csepregi, « Éduquer à la passion », *Carrefour*, 15, 2, 1993, p. 112-129.

beauté est déjà très présent chez Platon, notamment dans le Phèdre (249 d 2 : *enthousiazôn* : « possédé d'un dieu ») ¹⁹⁶.

En un mot, pour être désiré, le bien doit être perçu, reconnu comme désirable. La lumière du beau précède en ce sens celle de la raison. Il en va de même au reste du plaisir et de la douleur, ces deux conseillers opposés, aveugles, que nous avons tous au-dedans de nous-mêmes, notait Platon (cf. *Lois*, I, 644 c) : « Le plaisir, l'amitié, la douleur, la haine naissent comme il faut dans les âmes avant l'éveil de la raison » (*Lois*, II, 653 b, trad. E. des Places). Il importe au plus haut degré que l'enfant prenne plaisir en des activités, des jeux par exemple, qui lui feront aimer ce qui sera bon pour lui plus tard. « Il n'y a point d'expérience qui élève mieux un homme que la découverte d'un plaisir supérieur, qu'il aurait toujours ignoré s'il n'avait point pris d'abord un peu de peine » (Alain). Nous l'avons constaté en parcourant les arts, [148] ce qui doit contribuer avant tout à donner sens à la vie, et à éduquer l'affectivité, c'est le beau. Les beaux-arts sont à cet égard la racine première de la vie selon la raison et c'est une erreur de les considérer comme accessoires. Ils ont en outre cet avantage sur la logique qu'ils sont gratuits. Si on les a dès longtemps considérés comme le berceau de l'éthique, c'est que le goût de l'harmonie, de l'élégance même, cause un désir d'ordre intérieur. Sans aller jusqu'à la thèse extrême de Schiller, pour qui l'idéal d'humanité ne pouvait être engendré que par la beauté, on voit sans peine qu'un tel climat favorise l'épanouissement moral, même si la beauté n'assure pas la bonté. Les arts nous éveillant, de la manière dite, à nous-mêmes, ils stimulent l'épanouissement de l'affectivité, le beau ayant par excellence le pouvoir de faire aimer. Aussi l'admiration, l'étonnement, l'émerveillement jouent-ils un rôle capital dès la première éducation. L'éclat initial du beau est une étincelle qui, si elle se transforme en flamme, attire vers l'idéal même moral. « La raison profonde paraît en être que le lien le plus étroit de l'admiration est avec la beauté : admirer, c'est refuser d'être laid » (Jean Lacroix). Découvrir la beauté,

¹⁹⁶ Charles Baudelaire, *Critique littéraire*, Théophile Gautier, dans op. cit., p. 498-499, 598-599 ; cf. Josef Pieper, *Enthusiasm and Divine Madness. On the Platonic Dialogue Phaedrus*, New York, Harcourt, Brace & World, 1964 ; sur l'ivresse et la beauté, chez Nietzsche et chez Platon en particulier, Martin Heidegger, *Nietzsche I*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

c'est, enfin, découvrir la dimension contemplative de l'amour, qui, si elle est réelle, ne décevra jamais. « A thing of beauty is a joy for ever : / Its loveliness increases » (John Keats). « La reprise est une épouse aimée dont on ne se lasse jamais, car on ne se fatigue que du nouveau » (Kierkegaard) ¹⁹⁷.

Une réserve toutefois s'impose quant à ce qui précède. Le seul exemple de la musique suffira. La question se pose tout naturellement de savoir quelle « musique » apportera les bienfaits souhaités, et selon quel usage. Dans le cas de ce qui ne serait à la limite que vacarme et furie, quel en serait l'effet ? Où le rythme nous atteindrait-il alors ? Et « l'harmonie » en [149] pareil cas ? Quelle dimension de l'affectivité serait ainsi mise en valeur ? Pascal Quignard a écrit des pages éloquentes autour de cette question fondamentale :

Depuis ce que les historiens appellent la « Seconde Guerre mondiale », depuis les camps d'extermination du III^e Reich, nous sommes entrés dans un temps où les séquences mélodiques exaspèrent. Sur la totalité de l'espace de la terre, et pour la première fois depuis que furent inventés les premiers instruments, l'usage de la musique est devenu à la fois prégnant et répugnant. Amplifiée d'une façon soudain infinie par l'invention de l'électricité et la multiplication de sa technologie, elle est devenue incessante, agressant de nuit comme de jour [...].

Il cite les témoignages de Primo Levi et de Simon Laks sur l'usage qu'on fit à Auschwitz de la musique « mêlée à l'exécution de millions d'êtres humains » où elle y prit « une part plus qu'active », pour « augmenter l'obéissance » et par « jouissance sadique ». Primo Levi l'a nommée « infernale », ressentie comme un « maléfice ». Rappelant que « le fascisme est lié au haut-parleur », Pascal Quignard montre que nous sommes « devenus les assaillis de la musique, les assiégés de la musique », à la ville comme à la campagne, et s'interroge à juste titre sur « la violence propre, originaire qui fonde la maîtrise sonore »,

¹⁹⁷ Alain, *Propos sur l'éducation*, Paris, PUF, « Quadrige », 1986, 1995, p. 15 ; Jean Lacroix, *Force et faiblesse de la famille*, p. 91-92 ; John Keats, *Endymion*, I, 1-2 ; Kierkegaard, *La reprise*, trad. Paul-Henri Tisseau, éd. Régis Boyer, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1993, p. 694. Cf. Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, texte original et trad. Robert Le-roux, édition remise à jour par Michèle Halimi, Paris, Aubier, 1992.

en conséquence notamment « de la technologie des *melos* ». Force est de constater à nouveau – ainsi que nous l’avons fait dès le début de ce livre, avec George Steiner – que, malgré tout le bien que nous avons pu (comme il se doit) en dire, « l’art n’est pas le contraire de la barbarie » ¹⁹⁸.

On le voit, contre la fuite dans une tentative de conciliation d’ordre purement esthétique face au problème du mal ou du laid, il faut rappeler, à la suite de Kierkegaard, que « le dilemme fait surgir l’éthique » ¹⁹⁹. Si déjà « le beau est difficile », [150] selon une formule chère à Platon, le bien moral l’est encore beaucoup plus. Il oblige en effet à choisir, sans quoi l’action y perd même son nom, comme disait Hamlet au terme de son célèbre soliloque. C’est le plus grand des défis sur le plan humain, le défi éthique, tel qu’il se pose aujourd’hui, qui fera donc l’objet du prochain chapitre.

¹⁹⁸ Pascal Quignard, *La haine de la musique*, Paris, Calmann-Lévy, 1996 ; Gallimard, « Folio », p. 198-199. « L’expression haine de la musique veut exprimer à quel point la musique peut devenir haïssable pour celui qui l’a le plus aimée » (p. 199) ; cf. p. 197-285.

¹⁹⁹ Kierkegaard, *Ou bien... Ou bien*, trad. Paul-Henri Tisseau, éd. Régis Boyer, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1993, p. 514.

[151]

**La nouvelle ignorance
et le problème de la culture.**

Chapitre V

EXCLUSION ET SOLIDARITÉ

« Dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique » (Albert Camus).

« Ils ignorent la chose la plus simple : ce nihilisme quelque peu maniaque, si contraignant et qu'on dirait fatal, il suffit qu'on l'abandonne pour qu'il tombe... On peut s'en détourner avec la plus grande facilité. On en décide, il n'est plus rien. C'est là une grande surprise pour ceux qui s'escriment encore sur un champ de bataille maintenant d'opérette » (Pierre Vadeboncœur).

« Le sommet le plus élevé que l'homme puisse atteindre réside dans la prise de conscience de ses propres convictions et pensées et dans la connaissance de soi, facultés qui lui permettent aussi de connaître intimement des tempéraments étrangers » (Goethe) ²⁰⁰.

[Retour à la table des matières](#)

²⁰⁰ Pierre Vadeboncœur, *Vivement un autre siècle !*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 303 ; Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951 ; « Folio », 1996, p. 31-32 ; Goethe, « Shakespeare à n'en plus finir », dans *Écrits sur l'art*, trad. Jean-Marie Schaeffer, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p. 248.

[151] Dans *Lettre à un otage*, Antoine de Saint-Exupéry écrivait : « Du sourire des sauveteurs, si j'étais naufragé, du sourire des naufragés, si j'étais sauveteur, je me souviens aussi comme d'une patrie où je me sentais tellement heureux. Le plaisir véritable est plaisir de convive. Le sauvetage n'était que l'occasion de ce plaisir. L'eau n'a point le pouvoir d'enchanter, si elle n'est d'abord cadeau de la bonne volonté des hommes. Les soins accordés au malade, l'accueil offert au proscrit, le pardon même ne valent que grâce au sourire qui éclaire la fête. Nous nous rejoignons dans le sourire au-dessus des langages, des castes, des partis. » ²⁰¹

[152] La qualité de la joie que décrit ainsi Saint-Exupéry vient de la reconnaissance d'une autre forme de beauté que la beauté artistique, et révèle une dimension profonde de notre être, qui ressortit à l'éthique. Par-delà les langages, les castes et les partis, par-delà toutes les différences, se découvre une solidarité humaine fondamentale. Qu'est-ce à dire ?

Dans les extraits de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, que nous citons au début du présent essai, deux points sont particulièrement frappants :

- a) On y reconnaît que ce qui fonde l'égalité des droits humains et leur caractère inaliénable (littéralement : qu'on ne peut arracher à personne), c'est la dignité de *tous* les membres de la famille humaine sans exception.
- b) On y reconnaît que le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde, c'est la dignité humaine.

Mais quel est au juste le sens de « dignité humaine » ? Il y a une découverte, une reconnaissance du simple fait de la dignité de la personne humaine et du respect unique qu'elle mérite qui, dans l'histoire

²⁰¹ Antoine de Saint-Exupéry, « Lettre à un otage », IV, dans *Œuvres*, Gallimard, « Pléiade », 1953, p. 401-402.

et dans la conscience des humains, précède les doctrines. On peut parler, en ce sens, d'un primat de l'éthique sur sa propre théorie et sur l'élaboration de ses fondements. Il convient d'autant plus d'être attentif à cette antériorité de l'éthique que le XX^e siècle s'est singularisé par l'étendue des meurtres, des génocides, des tortures perpétrés sous la caution d'idéologies et d'abstractions faisant fi des êtres réels. « Le meurtre est la question », écrivait Camus. L'infamale « logique » de l'exclusion est la même que celle des réductionnismes dénoncés plus haut. On crée des paradigmes à partir de définitions, ou de conceptions, *a priori* de « l'homme », appelées à légitimer une forme ou l'autre d'exclusion. Le nazisme en aura fourni la parfaite illustration.

Aussi bien [pour citer à nouveau Camus], le nihilisme absolu, celui qui accepte de légitimer le suicide, court plus facilement encore au meurtre logique. Si notre temps admet aisément que le meurtre ait ses justifications, c'est à cause de cette indifférence à la vie qui est la marque du nihilisme. Il y a eu sans doute des époques où la passion de vivre était si forte qu'elle éclatait, elle aussi, en excès criminels. Mais ces excès étaient comme la brûlure d'une jouissance terrible. Ils n'étaient pas cet ordre monotone, instauré par une logique besogneuse aux yeux de laquelle tout s'égalise.

Et encore :

Cette logique a poussé les valeurs de suicide dont notre temps s'est nourri jusqu'à leur conséquence extrême qui est le meurtre légitimé. Du même coup, elle culmine dans le suicide collectif. La démonstration la plus éclatante a été fournie par l'apocalypse hitlérienne de 1945. Se détruire n'était rien pour les fous qui se préparaient dans des terriers une mort d'apothéose. L'essentiel était de ne pas se détruire seul et d'entraîner tout un monde avec soi ²⁰².

Il importe donc de prendre acte à nouveau de la reconnaissance *de facto* de la dignité humaine dans les civilisations, de préciser les no-

²⁰² Albert Camus, *L'homme révolté*, p. 17 et 19. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

tions principales qui sont en jeu et de dégager des exemples où sa reconnaissance universelle s'impose aujourd'hui plus que jamais ²⁰³.

1. L'hospitalité

[Retour à la table des matières](#)

Le degré de civilisation d'un peuple, d'une société, se mesure à sa conception de l'hospitalité. Celle des grandes civilisations orientales est proverbiale. Mais il en allait de même plus près de nous, chez les anciens Grecs. Le premier sens du mot grec *xenos*, désignant l'étranger (que nous retrouvons dans « xénophobie »), est « hôte », et il a toujours conservé cette signification à côté de l'autre. L'hôte reçu, l'étranger, est sacré. Platon insistera, dans les *Lois* (V, 729 e sq.), que nos engagements à l'endroit des étrangers sont « les plus saints » (*hagiôtata*). Il faut « une grande vigilance pour ne commettre aucune faute à l'égard des étrangers au cours de sa vie et dans sa route vers le terme de celle-ci » [154] (730 a ; trad. E. des Places). En latin, les mots *hospes* et *hostis* renvoient l'un à l'autre comme pour mieux rendre la réciprocité des devoirs, car *hospes* désigne l'hôte au sens de celui qui reçoit l'étranger, *hostis* l'hôte ou l'étranger envers qui on a des devoirs d'hospitalité ²⁰⁴. Ces mots sont, bien entendu, à l'origine d'« hospice », d'« hospitalité », d'« hôpital », d'« hôtel », d'« hôtel-Dieu » (qui désigne depuis la fin du Moyen Âge l'hôpital principal d'une ville), de milieu « hospitalier ».

Mais d'où vient ce caractère sacré de l'étranger, cette place centrale assignée à l'hospitalité, dès l'aube de la civilisation ? Deux exemples s'offrent d'abord comme guides. Dans l'Odyssée d'Homère, Ulysse rentre chez lui après une longue absence sans être reconnu, comme un étranger, et est reçu comme un hôte. Au chant XIX, son épouse Pénélope déclare qu'il faut bien traiter le mendiant qu'il semble être. Au chant XXIII, elle le reconnaîtra et ce sera la liesse. Sem-

²⁰³ Plusieurs chapitres de notre livre, *De la dignité humaine* (puf, 1995), sont consacrés à l'examen des fondements de cette dignité. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

²⁰⁴ Ce n'est que plus tard que *hostis* signifiera au contraire l'ennemi et, plus précisément, l'ennemi public.

blablement, dans le livre de la Genèse (18, 1-8), on voit Abraham, aux chênes de Mambré, déployer des prodiges d'hospitalité pour trois hôtes inconnus. Or il s'avérera qu'il aura ainsi, à son insu, accueilli des anges et Dieu même.

Ce qu'illustrent d'abord ces deux histoires emblématiques, c'est que l'étranger est tout autre chose que ce qu'il paraît. Or il y a ici un rapprochement étonnant à faire avec la notion de personne, manifeste, ici encore, dans les mots pour commencer. On aurait tort d'ignorer la sagesse inscrite dans la langue. Le mot latin *persona* signifie en premier lieu « masque de théâtre », le mot grec correspondant, *prosôpon*, signifie premièrement la « face », le « visage », ce qui est donné au regard de l'autre, puis aussi « masque ». Viendront ensuite naturellement d'autres sens, désignant le personnage, le rôle qu'il joue et l'acteur qui joue ce rôle²⁰⁵. Ces mots ne désignent[155]ront que plus tard celui ou celle qui parle derrière le masque. Cette évolution de sens est tout à fait naturelle. Car nous ne voyons jamais de nos yeux corporels la personne, mais toujours un masque, un visage qui demeure du reste souvent énigmatique, que chacune ou chacun compose plus ou moins délibérément. Mais alors, comment parvient-on à la personne au sens plus profond (qu'a maintenant ce mot d'ailleurs) ? Ce n'est en réalité que par l'accès intérieur à soi-même. Une personne est un être qui pense, sent, aime, comme nous. Nous savons par conséquent tous on ne peut mieux ce qu'est une personne, par l'expérience que nous avons de vivre la vie de personnes.

Dans ces deux cas, celui de l'hospitalité et celui de la personne, nous remarquons donc une distance, à vrai dire immense, entre l'immédiat perceptible et la réalité. Dans les deux cas il y a reconnaissance d'une excellence que les seuls yeux du corps ne sauraient voir. Or voici un troisième cas, plus étonnant et plus significatif encore.

²⁰⁵ Cf. Paul Ladrière, dans *Biomédecine et devenir de la personne*, dir. Simone Novaes, Paris, Seuil, 1991, p. 27-85 ; Alan Montefiore, dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1996, p. 691-697 ; Dominique Folscheid et Jean-François Mattéi dans *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, Paris, PUF, 1997, p. 78-84, 85-92.

2. La dignité du pauvre

[Retour à la table des matières](#)

« Quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain. » La reconnaissance de cette « exigence plus vieille que toute formulation philosophique » (Ricœur) est de toute époque. Elle se découvre chez tous les humains, dans toutes les cultures, et se précise à mesure que s'affirment les civilisations ²⁰⁶.

Comme nous l'avons rappelé dans un autre ouvrage, la reconnaissance la plus remarquable est celle qu'on accorde d'emblée aux plus faibles et aux plus démunis, la place centrale de la mansuétude et du respect à l'égard des pauvres. Aujourd'hui Emmanuel Levinas a attiré à nouveau l'attention sur le fait que le visage humain, nu et vulnérable, essentiellement pauvre, n'en impose pas moins le respect. L'accès au visage est d'emblée éthique. Un assassin ne peut regarder sa victime dans les yeux, comme s'il pressentait la présence de quelque chose de sacré. Mais en défendant le droit du cadavre de son frère à la sépulture, Antigone allait d'emblée au plus profond, puisque son frère n'avait plus même de visage – comme chez Isaïe (52, 14), « son apparence n'était plus celle d'un homme ». Ce qu'Antigone faisait voir si nettement c'est que, quelle que soit notre condition, nous partageons tous une même humanité, et donc une même dignité ²⁰⁷.

3. Notions fondamentales

Le mot « dignité » doit s'entendre de manière non sentimentale, rigoureuse. Il ne signifie rien de moins que ceci : l'être humain est infiniment au-dessus de tout prix. « Dans le règne des fins [écrit Kant], tout a un prix ou une dignité. Ce qui a un prix peut être aussi bien

²⁰⁶ Cf. Paul Ricœur, « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », dans *Les enjeux des droits de l'homme*, dir. Jean-François de Raymond, Paris, Larousse, 1988, p. 235-236.

²⁰⁷ On trouvera toutes les références dans *De la dignité humaine*, p. 1-19.

remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, et par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité. [...] Ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une *dignité*. » 208

Or justement l'être humain

[...] existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré ; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré en même temps comme fin. [...] Les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les [157] désigne déjà comme des fins en soi, autrement dit comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant notre faculté d'agir comme bon nous semble (et qui est un objet de respect). Ce ne sont donc pas là des fins simplement subjectives, dont l'existence, comme effet de notre action, a une valeur pour nous : ce sont des fins objectives, c'est-à-dire des choses dont l'existence est une fin en soi-même, et même une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre [...].

Autant dire, comme Kant l'avance du reste expressément, que les personnes ont une *valeur absolue*, non relative 209.

La dignité humaine a été, de tout temps, sous des formules diverses, associée à notre nature raisonnable et à la liberté de la volonté qui s'ensuit, comme elle l'est par Kant et par toutes les Lumières, et au-

208 Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres philosophiques*, II, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1985, p. 301-302 (AK IV, 434-435).

209 Ibid., p. 293-294 (AK IV, 428). Ce thème de l'être humain comme fin se découvre dès l'Antiquité grecque, dans la conception de la liberté comme l'opposé de la servitude : « [...] nous appelons libre celui qui est à lui-même sa fin et n'existe pas pour un autre » (Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 25-26). Cf. Emerich Coreth, *Vom Sinn der Freiheit*, Innsbruck, Wien, Tyrolia-Verlag, 1985, p. 22-34 ; Jacqueline de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Fallois, 1989 ; Actes du concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, § 24 : « [...] l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même [...] ».

jourd'hui encore dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948. Ainsi, au Moyen Âge, saint Bernard : « J'appelle dignité de l'homme le libre arbitre, qui lui vaut d'être non seulement placé au-dessus des autres créatures vivantes, mais encore d'avoir sur elles le droit de commander. J'appelle science le pouvoir qu'il a de discerner cette dignité éminente, pouvoir qui ne peut avoir son origine en lui-même. » Pour Thomas d'Aquin, la noblesse de l'être humain lui vient de ce qu'il est intelligent et au principe de ses actes, c'est-à-dire libre, en quoi il est à l'image de Dieu ²¹⁰. Selon Dante : « Le plus grand don que Dieu dans sa largesse fit en créant, le plus conforme à sa bonté, celui auquel il accorde le plus de prix, fut la liberté de la volonté : les créatures intelligentes, toutes et elles seules, en furent et en sont [158] dotées. » ²¹¹ La liberté, en bref, résume tout, ses deux composantes essentielles étant l'intelligence et la volonté, toutes deux immenses, comme nous le révèle l'expérience interne de penser et de vouloir. C'est elles encore que l'on retrouve dans la formule qui « domine toute l'histoire de la notion de personne » (Paul Ladrière), celle de Boèce (environ 480 à 525 de notre ère) : « [...] substance individuelle de nature raisonnable » ²¹².

La manière à la fois la plus simple et la plus accessible de voir ce lien entre la notion de personne et celle de liberté, est la notion de causalité telle que reflétée dans le langage ordinaire d'abord. Le mot grec *aitia*, « cause », a pour premier sens celui de « responsabilité », d'« imputation » comme dans une accusation ; le mot latin *causa* connaît une évolution analogue, et désigne d'emblée un procès : les mots accuser, excuser, récuser en portent encore les traces.

Si je vous traîne en justice pour vous faire un procès, c'est que je vous juge responsable de (ayant à « répondre de ») quelque chose ; je vous reconnais *ipso facto* comme personne : on ne saurait faire un procès à un être qui ne peut d'aucune façon répondre de ses actes. « Traiter un individu comme une personne, c'est le considérer comme

²¹⁰ Cf. saint Bernard, *Traité de l'amour de Dieu*, chap. II, dans *Œuvres mystiques*, trad. Albert Béguin, Paris, Seuil, 1953, p. 31-32. ; saint Thomas, *Summa theologiae*, Ia-IIae, Prologus ; Ia Pars, q. 93.

²¹¹ Dante, *La divine comédie. Le paradis*, Chant V, 19-24 (trad. Alexandre Masseron, Paris, Albin Michel, 1950).

²¹² *Naturae rationabilis individua substantia* (Contra Eutychen et Nestorium, c. III, PL 64, 1343). Cf. Paul Ladrière, loc. cit., 47-51.

responsable de ses actes devant les tribunaux, au sens littéral ou figuré, de la loi ou de la morale – ou même, pour certains, devant les tribunaux du jugement divin » (Alan Montefiore). John Locke n’aura donc pas tort, à cet égard, de voir dans le terme « personne » un « terme de tribunal » (*forensic*) ²¹³.

Cela dit, il importe au plus haut degré de ne jamais perdre de vue cette détermination capitale et d’ailleurs évidente – explicitée déjà, on vient de le voir, par Boèce – : la personne est un *individu* (du latin *individuum* : « ce qui est indivisible »). [159] Que cet être intelligent et dès lors appelé à répondre de ces actes soit un *individu*, cela veut dire avant tout qu’il est un être *indivisible*, aux droits non moins indivisibles du reste (ce que la *Déclaration* de 1948 marque de façon très nette). Comme l’écrit Paul Ladrière,

sans l’ancrage dans la concrétude de chaque individu, la dignité et le respect inconditionnel de la personne dégénèrent en moralisme et en toutes sortes d’idéologies sexistes, racistes, nationalistes, corporatistes, classistes, élitistes, etc. Moralismes et idéologies qui ont en commun de n’accorder dignité et respect qu’à ceux qui leur semblent le mériter. L’individu comme être-là singulier et comme être raisonnable exprime les dimensions ontique et ontologique de la personne. Dans l’oubli de ces dimensions, l’individu peut être réduit à sa dimension biologique, psychologique, économique-politique ²¹⁴.

Il faudrait être singulièrement coupé du concret – ou « homme de ressentiment » (Nietzsche) – pour ne pas le voir ou, plus probablement, ne pas vouloir le voir. C’est encore plus vrai depuis la mise en évidence par la science de « l’unicité organique (et spirituelle) de chaque homme », où d’aucuns voient même « la plus importante découverte de ce siècle » ²¹⁵.

²¹³ Cf., Alan Montefiore, loc. cit., p. 691 a, qui renvoie à Amelia Rorty, *The Identities of Persons*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1976 ; John Locke, *Essai sur l’entendement humain*, II, XXVII, 26.

²¹⁴ Paul Ladrière, loc. cit., p. 54.

²¹⁵ Philippe P. Meyer, *L’irresponsabilité médicale*, Paris, Grasset, 1993, p. 24 ; cf. 74 et 214.

4. Justice et équité

[Retour à la table des matières](#)

Toutes les exclusions, toutes les manières d'éliminer pratiquement autrui participent de l'injustice. Il en est de subtiles, telles la calomnie, la médisance, le « meurtre civil » (détruire sa réputation). Plus manifestes encore sont cependant les multiples formes d'intolérance et de discrimination : racisme, sexisme, fanatisme prétendument religieux – voire une idéologie de la santé ou une autre, dont le paradigme au XX^e siècle aura été, à nouveau, fourni par le nazisme, où le modèle [160] humain devenait l'être considéré comme « performant » selon une optique réductrice définie d'avance, à base de ressentiment ²¹⁶. Le modèle d'humanité invoqué par la discrimination des forts et de ceux qui se croient « sains » à l'encontre des personnes porteuses des handicaps les plus divers ou atteintes d'affections créatrices de lourds handicaps, doit être mis en question comme radicalement indigne, inhumain. Les prétextes économiques le sont tout autant et, s'ils sont utilisés pour justifier l'exclusion, ici comme ailleurs, relèvent de la même barbarie, puisqu'ils réduisent alors des personnes au statut de moyens et s'avèrent incapables de reconnaître ce qui les dépasse infiniment. Cette discrimination n'est pas moins condamnable que la discrimination raciale. La personne handicapée est un *individu* au sens fort d'*indivisible* que nous venons d'évoquer, elle est l'un d'entre nous, participe à notre humanité même, elle est en réalité nous-mêmes, au moins virtuellement. La qualité de la civilisation à venir se mesurera au respect qu'elle manifestera aux plus faibles des siens, en qui chacun de ses membres doit pouvoir du reste se reconnaître sous peine de la pire des cécités, celle qu'engendre la haine de soi ²¹⁷.

²¹⁶ Sur l'idéologie de la santé, cf. André Mineau, Gilbert Larochelle, Thomas De Koninck, « Le nazisme et l'idéologie de la santé : les avatars modernes de la dignité humaine », dans *Revue d'histoire de la Shoah. Le monde juif*, Paris, octobre 1998, p. 169-188.

²¹⁷ Henri-Jacques Stiker, *Corps infirmes et Société*, Paris, Dunod, 1997 ; Bertrand Besse-Saige, *Le guerrier immobile* ; Philippe Caspar, *Le peuple des silencieux. Une histoire de la déficience mentale*, Paris, Fleurus, 1994 ; Charles Gardou et al., *Le handicap en visages*, 1 : *Naître ou devenir handicapé* ; 2 :

Ne voit-on pas encore là avec quelle netteté est ainsi mise en évidence la dignité humaine, comme la seule réalité qui puisse continuer de faire d'autrui, quel qu'il soit, un autre soi ? Tel est du reste le sens de la Règle universelle, dite d'or : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse » (*Entretiens de Confucius*, XV, 23) ; « Faites aux autres ce que vous voudriez qu'ils vous fassent » (*Matthieu* 7, 12). Il y a là une expression de la solidarité humaine la plus fonda[161]mentale. Paul Ricœur l'a excellemment marqué, Rawls et Habermas, tous deux disciples de Kant, présupposent d'ailleurs l'un et l'autre – Rawls dans l'idée de justice, Habermas dans celle d'argumentation – le second impératif (et par conséquent la Règle d'or, puisque le second impératif affirme, nous l'avons vu, que l'être humain existe comme une fin en soi, non pas simplement comme un moyen), « sous la figure du respect mutuel que les personnes se doivent les unes aux autres ». Le respect met en présence de la « voix de la conscience » (Rousseau), qui est « aussi la voix de l'universel, dont est dite l'intransigeance », et à laquelle elle ajoute le trait de l'impartialité. « Impartiale, la voix de la conscience me dit que toute vie autre est aussi importante que la mienne, pour reprendre la formule récente de Thomas Nagel dans *Égalité et partialité*. » 218

Le défi éthique ne se vérifie toujours, cependant, que dans le maquis de la contingence, au sein d'une infinité de circonstances variables, jamais parfaitement prévisibles, en une action qui est toujours singulière, ce qui laisse entrevoir la difficulté de la vie morale, mais aussi sa grandeur. Toute décision morale a un caractère ineffable. Les « codes » de déontologie – pour utiles qu'ils soient – sont appelés à

Parents d'enfants handicapés ; 3 : *Frères et sœurs de personnes handicapées* ; 4 : *Professionnels auprès des personnes handicapées*, Toulouse, Éres, 1996-1997.

218 Paul Ricœur, *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 215-217 ; cf. 73 sq., 93 sq. et passim. Cf. Thomas Nagel, *Égalité et partialité* (1991), trad. Claire Beauvillard, Paris, PUF, 1994 ; Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. Rainer Rochlitz (avec la coll. de Catherine Audard), Paris, Cerf, 1997, p. 22 sq., 120 sq., 143 sq., 183 ; Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 108 sq., 484 sq. ; et *Die Einbeziehung des anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, chap. 7 ; John Rawls, *Le droit des gens*, trad. Bertrand Guillaume, Paris, Esprit, 1996, « 10/18 », p. 88 sq.

être toujours dépassés ; spécialement aujourd’hui, devant la complexité, l’aspect encore jamais vu, de tant de problèmes pourtant réels de notre époque. La multiplication des lois qui caractérise nos sociétés est le résultat obligé d’une certaine perte de ce que faute d’une meilleure expression on peut appeler le « sens des valeurs » ; les revendications de droits prolifèrent dans l’oubli de devoirs élémentaires de civisme, de respect des personnes, etc., reconnus pourtant dans toutes les traditions, dès [162] leurs débuts : grecque, indienne, chinoise, égyptienne, judéo-chrétienne, et autres ²¹⁹. Dans une société civilisée, où chacun a une parole, il est besoin de beaucoup moins de lois. *Corruptissima re publica plurimae leges* (*Annalium*, III, 27, in fine) : plus la chose publique est corrompue, plus il y a surabondance de lois, faisait observer Tacite – expert, s’il en fut, dans l’analyse de la décadence.

C’est assez dire la pertinence de l’équité (*epieikeia*). Il reste en effet, écrit Paul Ricœur, à « donner un nom au juste au plan de la sagesse pratique, celui où s’exerce le jugement en situation ; je propose la réponse : le juste, ce n’est plus alors ni le bon ni le légal, c’est *l’équitable*. L’équitable est la figure que revêt l’idée du juste dans les situations d’incertitude et de conflit ou, pour tout dire, sous le régime ordinaire ou extraordinaire du *tragique de l’action* ». Aristote a montré en effet que l’équitable offre une règle supérieure des actes humains qui permet de remédier aux déficiences de la justice légale.

La raison en est que la loi est toujours quelque chose de général, et qu’il y a des cas d’espèce pour lesquels il n’est pas possible de poser un énoncé général qui s’y applique avec rectitude. Dans les matières, donc, où on doit nécessairement se borner à des généralités et où il est impossible de le faire correctement, la loi ne prend en considération que les cas les plus fréquents, sans ignorer d’ailleurs les erreurs que cela peut entraîner. La loi n’en est pas moins sans reproche, car la faute n’est pas à la loi, ni au législateur, mais tient à la nature des choses, puisque par leur essence même la matière des choses de l’ordre pratique revêt ce caractère d’irrégularité.

²¹⁹ Pour une bonne liste d’exemples, cf. C. S. Lewis, *L’abolition de l’homme*, trad. Irène Fernandez, Paris, Critérian, p. 179-201.

C'est dans ce même esprit d'équité qu'il faut rendre à chacun *son dû* (*suum cuique tribuere*) du seul fait qu'il est humain, comme nous avons pu le voir ²²⁰.

[163] La question de la décision morale singulière se pose toujours avec la même acuité. Il arrive que ce que la loi ne prévoit pas et ne peut d'ailleurs prévoir soit néanmoins le « juste par excellence ». Entre le concret de l'action et toute règle établie se découvre une tension, due essentiellement à l'infinie variété des actions particulières et de leurs circonstances qu'aucune loi humaine, qui ne peut que s'en tenir au général, ni aucun code, ne peuvent prévoir. On voit ici le plus clairement peut-être le plein sens de l'expression « la lettre tue ».

Pour nous aujourd'hui, si hantés par le modèle du merveilleux succès technique ou technologique qui agrmente le quotidien de nos vies, le défi de l'équité fait utilement ressortir combien l'éthique diffère de la technique. Le juge ou le jury appliquant une loi, ou un code, dans un esprit purement technique, a de bonnes chances d'être profondément injuste, tout en y trouvant un alibi pour son irresponsabilité ou sa lâcheté, le cas échéant. À supposer que sa décision particulière passe, l'injustice ainsi commise, et ses traces, n'en survivront pas moins, avec l'effet cumulatif qu'on imagine pour peu que cela se répète. On le voit, la mesure du juste est ailleurs : elle n'est rien d'autre que le jugement équitable d'un juge juste, ce qui suppose chez lui une intégrité peu commune et une conscience morale droite. « Quant à la conscience, comme le précise bien Ricœur, elle n'est autre que l'intime conviction qui habite l'âme du juge ou du jury, prononçant un jugement en équité. À cet égard on peut dire que l'équité du jugement est la face objective dont l'intime conviction constitue le répondant subjectif. » La loi ou le code positifs sont d'indispensables instruments, mais jamais automatiques. Juste ou injuste, un jugement moral n'est jamais anonyme ²²¹.

²²⁰ Paul Ricœur, *Le juste*, p. 27 ; cf., sur « le jugement moral en situation », p. 217-221 ; Aristote, *EN*, V, 14, 1137 b 11 - 1138 a 3, trad. J. Tricot. Cf. Millard Schumaker, *Sharing without Reckoning*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1992.

²²¹ Paul Ricœur, *Le juste*, p. 218 ; cf. Paul Valadier, *Inévitable morale*, Paris, Seuil, 1990.

Chacun est ainsi en dernier ressort renvoyé à soi-même. Qui dit valeur, dit prix ; mais à la limite, l'adhésion à des valeurs n'ayant même plus de prix tant elles nous sont chères, ou sans lesquelles en tout cas rien d'autre n'aurait de prix à [164] nos yeux, voilà ce qui définit la vie morale. La vie collective est impossible sans une morale commune. Comment la constituer ? Et surtout, par où commencer, la société où nous vivons étant plurielle et en passe de le devenir chaque jour davantage ? Il suffit pour s'en convaincre de songer un instant à la variété des points de vue animant le débat politique, au pluralisme jusque dans la sphère de l'information, où des interprétations parfois diamétralement opposées de ce qu'on croyait être les mêmes « faits » sont avancées dans les médias écrits ou électroniques, à la multiplicité des cultures, des religions – c'est-à-dire des options fondamentales touchant le sens même de la vie –, parmi les concitoyens eux-mêmes, appelés à la convivialité, à des décisions vitales collectives. En vue d'une morale commune dans ce contexte, une valeur permet de rassembler toutes les autres : celle de l'humain.

Retenons que la dignité humaine signifie que la liberté de chacun est inaliénable, quelque chose d'absolu. Sa manifestation la plus radicale sera donc la liberté religieuse, à savoir le droit d'obéir aux options reconnues par chacune et chacun en son for intérieur comme les plus fondamentales (l'affirmation mais aussi la négation de « Dieu », par exemple, ou de l'immortalité personnelle). Le détail de tel ou tel Code de déontologie peut devenir vite obsolète, alors que la valeur de la personne humaine est permanente, franchit les frontières des cultures et déborde nos vies particulières.

5. Le désir de reconnaissance

[Retour à la table des matières](#)

Pourquoi attachons-nous, bon gré mal gré, tant d'importance à ce que les autres disent de nous, même alors que nous prétendons ne pas vraiment nous en faire, ou les mépriser ? D'où vient le choc de ne pas être salué, ou simplement reconnu, par une telle ou un tel ? Qu'on se l'avoue ou pas, pourquoi désire-t-on tant être aimé ?

C'est que le respect de soi, l'amour de soi bien compris (« Aime ton prochain comme toi-même », dit un précepte célèbre), sont les sources vives de tout l'agir humain. On le [165] voit clairement par leurs contraires. Gabriel Marcel évoquait l'emploi systématique par les nazis de « techniques d'avilissement » dont le but était de détruire chez des individus « le respect qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes », et de les « transformer peu à peu en un déchet qui s'appréhende lui-même comme tel, et ne peut en fin de compte que désespérer, non pas simplement intellectuellement, mais vitalement, de lui-même » ²²². De façon analogue, les médias, la presse écrite ou audiovisuelle, la publicité, le matraquage à la télévision d'images violentes ou simplement triviales mais anesthésiantes, fabriquent et entretiennent une image dégradée de l'être humain – et de soi par conséquent – diminuant du même coup la qualité de la volonté d'agir et risquant d'anéantir peu à peu le désir non seulement d'imprimer un sens à sa vie, mais de vivre tout court.

Aussi, la reconnaissance par autrui peut-elle agir en revanche comme un puissant motif positif. Pascal observait avec finesse que « nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme ; et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime » ; il ajoutait : « [...] quelque avantage [que l'homme] ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, il n'est pas content. C'est la plus belle place du monde, rien ne peut le détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme » ²²³.

Il ne faut pas hésiter à qualifier de croissante de nos jours la puissance de ce désir de reconnaissance. Elle va de pair avec la croissance incommensurable du sentiment de liberté. Nous touchons là à une des réalités profondes de notre temps. Isaiah Berlin a bien montré que d'aucuns – peuples comme individus – préfèrent être maltraités par des membres de leur propre race ou classe sociale, qui le tiennent pour un [166] égal, que d'être bien traités mais avec condescendance par

²²² Cf. Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain*, nouvelle édition, préface de Paul Ricœur, Paris, Éditions universitaires, 1991, p. 35-53, spécialement 37-40.

²²³ Pascal, *Pensées*, Brunschvicg, 400 et 404 ; Lafuma 411 et 470.

des individus qui ne les reconnaissent pas pour ce qu'ils veulent être. « Telle est, écrit-il, l'immense clameur que fait entendre l'humanité – les individus, les groupes et, de nos jours, les catégories professionnelles, les classes, les nations et les races. » ²²⁴ Entretenir une vive conscience du rôle central du désir de reconnaissance chez tout être humain incitera à se montrer inventif dans les moyens de manifester le respect d'autrui au sein des rapports humains même les plus difficiles, voire conflictuels ²²⁵.

6. Démocratie et amitié

[Retour à la table des matières](#)

Un autre facteur majeur devrait inciter aujourd'hui à reconnaître à chaque être humain une égale dignité. On peut montrer, en effet, que l'esprit démocratique, en ce qu'il a de meilleur, invite à une reconnaissance plus approfondie de la grandeur de tout être humain, quelles que soient les différences de culture, ou les différences de sa condition, jusqu'en sa faiblesse ou sa détresse parfois la plus extrême. Il importe au plus haut point de redécouvrir cet esprit démocratique.

De quoi s'agit-il ? Rien de moins que de la démocratie elle-même. Considérons un moment l'esprit démocratique tel que conçu dès l'origine par les Grecs, en particulier par Aristote. Nous l'avons dit, nos soi-disant démocraties sont en réalité des oligarchies, comme l'a bien marqué François de Bernard au cours d'une analyse particulièrement lucide et incisive de l'impasse politique actuelle, en France et en Europe surtout. Le mot *demos*, peuple, désignait d'abord le pauvre. Pour Aristote, on le sait, la vraie différence séparant oligarchie et démocratie n'est pas le nombre, mais la richesse et la pauvreté, la liberté étant « le partage de [167] tous » ²²⁶. En démocratie athénienne, par

²²⁴ Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Calmann-Lévy et Presses Pocket, « Agora », 1990, p. 204 ; cf. 202-209.

²²⁵ Cf. Robert Spaemann, *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, trad. Stéphane Robillard, Paris, PUF, 1997, p. 129-148.

²²⁶ Aristote, *Politique*, III, 8, 1279 b 34 - 1280 a 6. Cf. François de Bernard, *L'emblème démocratique*, Paris, Mille et une nuits, 1998. Touchant la perti-

exemple, aussitôt citoyen, le pauvre accédait à la dignité politique, car il avait prise directe sur le pouvoir par la parole. Il s'agissait d'une démocratie à la fois beaucoup moins large que les nôtres (en raison de l'exclusion inadmissible des femmes, des esclaves et des métèques), mais beaucoup plus radicale, puisque tous les citoyens pouvaient prendre la parole dans l'assemblée du peuple, l'*ekklesia*, le véritable organe de décision ²²⁷. La reconnaissance de la dignité de quelqu'un commence évidemment, quand c'est possible, par celle de sa parole. Or voici qu'en démocratie directe en tout cas, la parole est reconnue à tous les citoyens (dont il faut tout à fait déplorer qu'ils n'aient pas coïncidé à l'époque avec la population totale du pays). Qui plus est, cette égalité de tous les citoyens était jugée supérieure en raison même de la diversité des citoyens. L'essentiel de la défense de la démocratie par Aristote se fonde précisément sur cette diversité dans l'unité ²²⁸.

Or Aristote ajoute que « l'œuvre du politique consiste surtout, de l'avis général, à engendrer l'amitié » (*Éthique à Eudème*, VII, 1, 1234 b 22-23) ; « nous pensons que l'amitié est le plus grand des biens pour les cités car elle évite au maximum la discorde » (*Politique*, II, 4, 1262 b 7-8). Le communisme platonicien – abolissant, au vrai, les différences – ruinerait, selon lui, cette amitié si vitale pour l'État : « L'homme a deux mobiles essentiels d'intérêt et d'amitié : la propriété et l'affection [*to agapêton*] ; or ni l'un ni l'autre n'ont place chez [168] les citoyens d'un tel État » (ibid., 1262 b 22-23). L'amitié seule rend la convivialité, ou vie en commun, la communauté politique en ce sens, possible, « car on ne veut pas faire de chemin en commun avec ses ennemis » (ibid., IV, 11, 1295 b 21-24). « Aimer [*to*

nence aujourd'hui des idées d'Aristote sur la démocratie, voir Cornelius Castoriadis, *Post-Scriptum sur l'insignifiance*. Entretiens avec Daniel Mermet, Paris, Aube, 1998.

²²⁷ Cf. Jacqueline de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 1975 ; Agora, 1986, p. 22-26 ; 110-117 ; Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. Monique Alexandre, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1976, p. 64-78 ; Mogens H. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, trad. Serge Bardet et Philippe Gauthier, Paris, Belles Lettres, 1993.

²²⁸ Cf., *Politique*, II, 2, 1261 a 22-24 ; III, 11, 1281 b 4-10 ; III, 13, 1283 b 33-35 ; EN, VIII, 1, 1155 a 4-6 ; et 16-22 ; VIII, 13, 1161 b 5-10 ; *Éthique à Eudème*, VII, 1, 1234 b 33-34 ; cf. aussi *Politique*, I, 6, 1255 b 12 ; et VII, 10, 1330 a 25-33.

philein], lit-on dans la *Rhétorique*, c'est vouloir pour quelqu'un ce que l'on croit des biens, pour lui [*ekeinou ekeina*] et non pour nous, et aussi être, dans la mesure de son pouvoir, enclin à ces bienfaits » (ibid., II, 4, 1380 b 35 sq.). John Cooper voit juste : cette vision de l'amitié doit être considérée comme « un élément cardinal » de toute la théorie éthique : c'est là qu'Aristote fait valoir le caractère indispensable, pour une vie épanouie, du souci actif et mutuel de l'autre pour l'autre ; réciprocité qui fonde à son tour « l'amitié civile », laquelle apparaît comme un bien humain essentiel, et la manière par excellence de vivre l'altérité, la différence. Éric Weil plaide, on le sait, pour que le « mot d'amitié » puisse « reprendre ce sens moral et politique qu'il a perdu dans le monde moderne au profit d'une signification privée et sentimentale ». Yves Charles Zarka a montré toutefois que, chez Leibniz, la théorie du droit repose entièrement sur une théorie de l'amour, car ce dernier en fait la source des trois degrés du droit naturel et en offre la magnifique définition suivante : « Aimer ou estimer, c'est se plaire dans la félicité d'un autre ou, ce qui revient au même, c'est faire de la félicité d'un autre notre propre félicité. » ²²⁹

L'ami véritable est en effet un *autre soi* (EN, IX, 9, 1069 b 6-7 et 1170 b 6-7). La vie humaine se définit avant tout par la perception et la pensée (*aisthêsis* et *noêsis*) (cf. 1170 a 13 sq.). Or vivre et être conscient de vivre ne font qu'un : percevoir que l'on perçoit, penser que l'on pense (1170 a 32). Dans ce qu'elle a de meilleur, l'amitié est par[169]tage de ce que la conscience d'exister de l'autre a également de meilleur (cf. 1170 b 2-8 ; b 10-12). (La définition de Leibniz citée par Yves Charles Zarka est, on le voit, un fidèle écho d'Aristote.)

Une fois considérée sur le modèle de l'amitié authentique, la démocratie n'a plus rien d'une homogénéité réductrice, d'un nivellement ; elle est au contraire respect et partage de l'altérité, de la diffé-

²²⁹ Cf. John M. Cooper, *Aristotle on Friendship*, dans *Essays on Aristotle's Ethics* (éd. A. O. Rorty, University of California Press, 1980), p. 301-340, en particulier p. 302-303 ; et « Aristotle on the Forms of Friendship », *The Review of Metaphysics*, 30, 1977, p. 645-648 ; Éric Weil, *Philosophie politique*, 3^e éd., Paris, Vrin, 1971, p. 245 ; cf. 251 ; Yves Charles Zarka, « L'invention du sujet de droit », *Archives de philosophie*, 60, 1997, p. 531-550 ; « Le droit naturel selon Leibniz », *Studia Leibnitiana*, 24, 1995, p. 181-192 ; la citation de Leibniz est tirée du *Codex juris gentium diplomaticus*, éd. Dutens, IV, p. 295.

rence, dans l'identité la plus profonde qui soit, celle de l'esprit, ou du bien. On peut penser que mieux on y reconnaîtra, en ce sens, la dignité d'autrui – qui qu'il soit et quelles que soient ses différences –, mieux les démocraties réaliseront leur véritable identité ²³⁰.

7. Les « situations-limites »

[Retour à la table des matières](#)

Notre « pauvreté essentielle » (Levinas) est rarement plus éclatante que chez la personne dans le besoin, spécialement chez le malade ou le mourant – comme si la vérité mais aussi le mystère de notre condition y étaient plus patents encore. Il s'agit en effet de « situations-limites » (Karl Jaspers) qui sont universelles quant à l'essentiel, pour toute vie humaine, même si elles se manifestent à chacun différemment : ainsi la souffrance, l'angoisse, le vieillissement et la mort. La mort est la situation-limite par excellence, comme un mur au-delà duquel nous ne pouvons regarder. Le célèbre soliloque de Hamlet témoigne de « la terreur de quelque chose après la mort, ce pays inconnu dont nul voyageur n'a repassé la frontière » ²³¹. C'est un fait divers qui ne ressemble à aucun autre. Si les religions aussi se préoccupent de la mort, c'est qu'elles tentent de répondre aux énigmes de la condition humaine qui troublent le plus profondément le cœur humain. La mort reste une de [170] ces énigmes, tout comme le mystère qui entoure notre existence à chacun. « L'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière ; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère. » ²³²

²³⁰ Sur la tolérance et sur les droits de l'homme dans la modernité, voir Yves Charles Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, Paris, puf, 1998, p. 257 sq. ; et Simone Goyard-Fabre, « La déclaration des droits ou le devoir d'humanité : une philosophie de l'espérance », *Droits*, 8, 1988, p. 41-54. Pour un traitement développé de l'amitié, cf. *De la dignité humaine*, p. 203-222.

²³¹ Shakespeare, *Hamlet*, acte III, scène I, v. 78-80, trad. Yves Bonnefoy.

²³² Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, puf, « Quadrige », 1983, p. 56.

Il y a dans la souffrance une « impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence », une « absence de tout refuge », « une impossibilité de fuir et de reculer », il y a « l'impossibilité du néant ». Il y a en outre « la proximité de la mort », la douleur comporte « comme un paroxysme » (Emmanuel Levinas). On y fait l'expérience d'une extrême passivité, une sorte de subir pur. Aussi bien Vladimir Jankélévitch fait-il observer que « la douleur elle-même n'est tragique que par la possibilité mortelle qu'elle enferme ; et c'est encore la mort qui est implicitement affrontée dans tout péril, qui est le dangereux en tout danger » ²³³. Voilà qui peut aider à prendre plus nettement conscience du devoir qu'on a – un devoir d'humanité – d'apporter aux malades et aux mourants l'aide nécessaire.

De plus en plus, des « techniques » sont disponibles pour traiter les situations-limites ; les choix ne relèvent plus seulement du malade et de celle ou celui qui le soigne. Plus que jamais, les multiples intervenants participent à une sorte de « mise en système des *situations-limites* de l'existence ». On voit ce qui s'ensuit pour l'éthique. On risque de la réduire de plus en plus à une déontologie, à un code, de la reléguer à l'anonymat d'un comité, de la rendre dérisoire. Tout de même, au cœur de l'institution de santé, subsiste la situation d'entretien, le dialogue du soignant et du patient, qui met en relief qu'on est « toujours placé devant un cas singulier, une personne singulière », de façon ultime ²³⁴.

[171] La distinction à faire est celle de Kant. Le patient a toujours la nature d'une fin, la connaissance celle d'un moyen, en l'occurrence. La connaissance est pour le patient, et non le patient pour la connaissance. Dans ce dernier cas, il y aurait violence, comme toujours lorsqu'on réduit la personne à un moyen ²³⁵. La dignité de la personne

²³³ Ibid., p. 55 sq. ; Vladimir Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, I, Paris, Flammarion, « Champs », 1986, p. 134.

²³⁴ Fernand Dumont, dans *Traité d'anthropologie médicale. L'Institution de la santé et de la maladie*, dir. Jacques Dufresne, Fernand Dumont, Yves Martin, Québec, Presses de l'Université du Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, Presses Universitaires de Lyon, 1985, p. 17-18 ; cf. 12 sq., 16 sq., 26-28 ; 33-35.

[171] ²³⁵ « On sombrera dans la violence la plus nue si l'on prive l'existence humaine de tout sens en la limitant à ce que la société peut lui offrir de moyens sans fin » (Éric Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1971, p. 233).

humaine impose de reconnaître que toute l'institution de santé, tout le monde des soins, toutes les connaissances scientifiques doivent être mesurées par leur aptitude à servir la personne humaine, jamais l'inverse.

Si l'on en croit le témoignage des médecins eux-mêmes, tel n'est pourtant pas l'esprit qui anime la médecine contemporaine. Philippe Meyer ne craint pas de dénoncer ce qu'il appelle « le paradoxe d'une médecine qui se retourne contre elle-même à mesure qu'elle avance ». En effet,

[...] l'intense et absolu réductionnisme qui l'atteint, réductionnisme tissulaire et moléculaire, comporte un risque majeur d'« irresponsabilité médicale » [...], par dichotomie de l'esprit et du corps qui s'installe aussi bien chez le patient que chez le médecin. La médecine contemporaine évolue à marche forcée vers un dualisme, morcellement d'une stratégie tout entière orientée vers le corps et oublieuse de la personnalité humaine qui l'habite. Le corps est instrumentalisé et la spiritualité de celui qu'on soigne, oubliée. Une médecine qui s'occupe davantage des maladies que des patients est en crise ²³⁶.

On constate d'autre part qu'« aujourd'hui, l'hôpital s'est fait prendre par une informatique qui a remplacé les relations humaines et qui paradoxalement, a isolé l'hôpital dans la Cité ». De fait, la responsabilité professionnelle « risque d'être contournée par l'informatique, et l'humanisme [...] est à l'évidence menacé ». Une baisse de la responsabilité « prive le malade de l'aide morale qui est nécessaire au dépassement de l'angoisse ». Bref, « la technique va inévitablement mordre [172] encore sur la personne humaine et la maladie sur le malade [...]. Il est assez surprenant d'entendre parfois professer une admiration sans nuance pour l'informatique » au moment où l'on regrette une altération du dialogue entre le malade et le professionnel de la santé « et où la biologie découvre qu'aucun être vivant n'est la stricte copie d'un autre ». « L'irresponsabilité naît de la technicité. » ²³⁷

²³⁶ Philippe P. Meyer, *Leçons sur la vie, la mort et la maladie*, Paris, Hachette Littératures, 1998, p. 10.

²³⁷ Philippe P. Meyer, *L'irresponsabilité médicale* ; respectivement, p. 89 ; 17-18 ; 74-75 ; 197.

Dans la même veine, Alain Boutot observe que la technoscience « ne se soucie absolument pas de ce que peuvent être, au fond, les choses qu'elle manipule. Elle progresse, mais, en dépit ou peut-être à cause de tous les instruments de détection dont elle dispose, ne sait pas où elle va et ne comprend pas vraiment ce qu'elle fait » ²³⁸. Semblablement, on a fait valoir que « les malades ont besoin d'information, de compréhension, d'accompagnement, tout comme d'oxygène ». L'acte professionnel « comprend cette dimension humaine, a fortiori si la maladie est grave, invalidante, voire mortelle. [...] En 1992, l'incompétence est inadmissible, l'absence de compassion et d'un minimum de chaleur humaine l'est aussi ». On ne dira jamais assez que « le temps d'un regard, l'échange d'une parole ou d'un geste ne se mesurent pas ; la qualité de la présence est pour le malade un bien inestimable [...]. Les exigences de la technique, les contraintes administratives ou économiques ne doivent jamais faire oublier ce devoir d'humanité envers celui qui se livre dans la confiance » ²³⁹.

Nous avons retrouvé plusieurs fois maintenant le trait entrevu au départ dans la notion d'hospitalité puis dans celle de personne, à savoir la distance immense entre ce qui paraît [173] en surface et ce qui est. C'est pourquoi l'exemple d'Antigone est si significatif : même le cadavre humain est digne de respect. Il ne peut se trouver d'excellence (pour reprendre le mot de Goethe) plus éloignée des apparences que cela.

En d'autres termes encore et pour aller plus loin, aux « exclus » s'opposent les « inclus », aux « anormaux » les « normaux », lesquels seraient en somme la « norme ». Au nom de quoi s'érigerait cette norme, ce droit à l'inclusion ? Certainement pas au nom de l'humain, que cette façon de parler nie et détruit. Un monde imposant un modèle

²³⁸ A. Boutot, *L'invention des formes*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 115.

²³⁹ D^f L. René, « Parler avec le malade », *Bulletin de l'ordre des médecins*, juillet-août 1992 ; et D^f B. Glorion, « La confiance et le devoir de l'humanité », *Bulletin de l'ordre des médecins*, février 1993.

d'humanité inspiré d'images publicitaires, par exemple, serait profondément inhumain. Mais dès lors qu'est-ce que l'humain, et qui est humain ? À qui appartient-il d'en décider ? Peut-on savoir ce qu'est le droit si on ne sait pas ce qu'est l'être humain ? Rien n'est plus apte à faire découvrir quelle est notre vraie condition que la reconnaissance de l'égalité de dignité de tous les humains, incluant tous les exclus de toutes sortes, quel que soit le prétexte de l'exclusion. Ces derniers nous font voir comment devrait vivre notre société. Sans la reconnaissance que chaque personne est nécessairement égale en dignité à toute autre personne et que sa valeur dépasse toute appréciation – ce qui est, encore une fois, le sens du mot « dignité » ici –, il n'est pas de véritable société humaine. Le droit, le désir de reconnaissance réciproque, l'esprit démocratique, l'amitié nécessaire entre humains, vivent tous de la différence. Plus celle-ci est grande, mieux ils se réalisent. Il n'est guère de plus grand défi pour le nouveau millénaire que de reconnaître cela de manière concrète.

[174]

[175]

La nouvelle ignorance et le problème de la culture.

CONCLUSION

« Nous sommes dans l'inconcevable, mais avec des repères éblouissants » (Char)²⁴⁰.

[Retour à la table des matières](#)

Le mot « lumière », s'il renvoie d'abord à la lumière sensible, se dit plus parfaitement de formes de lumière qui sont davantage encore principes de manifestation. C'était évident déjà pour Platon, comme le montre son association entre le soleil et le Bien qui est *epekeina tês ousias*, « au-delà de l'être ». Il en va de même pour le mot « éveil », qui se dit en premier lieu de l'éveil sensible, mais dont les autres significations désignent des discernements de plus en plus élevés, de l'esprit.

L'éveil suppose à la fois, dans un même acte, la conscience de l'autre et celle de soi (la douche froide nous réveille), à défaut de quoi l'on retombe dans un monde privé, fermé. L'éveil au monde, aux autres humains, et à soi-même, la vie s'éprouvant elle-même au sommet de ses manifestations, l'éveil aux réalités spirituelles définissent le mieux la vie proprement humaine, et en même temps la culture, qui, selon la célèbre formule de Socrate, rend la vie digne d'être vécue. À

²⁴⁰ René Char, *Recherche de la base et du sommet*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1983, p. 633.

la question « éveiller à quoi », il faut donc répondre d'abord, nous semble-t-il, à la dignité humaine en sa dimension fondatrice. La raison première, la fin de l'éducation, n'est autre que l'éveil à ce qui est digne de l'être humain, à ce qui donne sens à sa vie.

[176] Le mot, la parole, est le lieu par excellence, sensible pourtant, de l'universel, de l'intelligible, de tout ce qui transcende le sensible. Il est le lieu par excellence de l'éveil : le discernement, les distinctions nécessaires s'expriment en des mots. « Il y a culture parce que les personnes humaines ont la faculté de créer un autre univers que celui de la nécessité. Le langage en est la plus haute incarnation. Nous parlons pour dépasser le déjà-là, pour accéder à une conscience qui transcende le corps comme chose et autrui comme objet. » ²⁴¹

D'où la très grande importance des disciplines contribuant à aiguïser l'esprit, à lui donner de la précision, de la clarté, enseignant par exemple à utiliser les mots avec justesse, à « abstraire, comparer, analyser, diviser, définir, et raisonner, correctement » (Newman) ; bref de tout ce qui, bien avant la logique même, donne à l'élève le sens de l'exactitude de la pensée. Ces arts sont essentiels également à la formation des personnes, puisqu'ils servent l'éveil de la pensée. « Lire, écrire et compter – ces trois enseignements d'actes se développent jusqu'aux plus profonds et subtils travaux de l'esprit », notait Paul Valéry.

La fréquentation des grandes œuvres d'art, celle des poètes en particulier, élève les horizons, affine l'esprit. « La métaphore est fondamentale ; combien fondamentale, c'est là la question philosophique la plus fondamentale » (Iris Murdoch). Les métaphores habituent en effet l'esprit à saisir des liens non évidents entre des réalités fort distantes en apparence, ce qui, en philosophie aussi, observe Aristote, est la marque de l'intelligence ; le rapport qu'elles établissent est, peut-on dire, « analogue dans le monde de l'art à celui qu'est le rapport unique de la loi causale dans le monde de la science » (Proust).

²⁴¹ Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 99. Cf. T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, Londres, Faber & Faber, 1948 ; paperback, 1962, p. 27. Sur l'éveil, selon Descartes, de la cogitatio, par opposition à l'éveil physiologique, cf. Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, Paris, puf, 1991, p. 29-36.

Si la langue maternelle, quelle qu'elle soit, constitue l'accès par excellence au langage – au logos –, lequel n'est pas [177] plus réductible à des fonctions que ne l'est l'amour, comme l'a rappelé Danièle Sallenave, l'accès à l'écrit éveille et enrichit de manière irremplaçable le verbe, la pensée et la volonté, la vie même en ce qu'elle a de plus intime et de meilleur. Au cours d'une réflexion intitulée « Internet et moi », l'écrivain japonais Kenzaburô Ôé observe que « les mots de l'écriture littéraire par un procédé que les formalistes russes appelaient ostraninie – rendre autre – retardent la transmission du sens et rendent cette transmission plus longue. Ce procédé permet de redonner aux mots la résistance qu'ont les choses elles-mêmes au toucher » ²⁴².

Dans les mythes des mythologies ou dans ceux que créent les poètes, l'imagination a une capacité extraordinaire d'éveil : « Elle nous touche au plus vif, nous atteint à un niveau plus profond que nos pensées ou même nos passions, trouble les certitudes les plus enracinées, nous fait reposer toutes les questions, et en général arrive à nous réveiller plus que nous ne le sommes jamais ²⁴³. » Jean Ladrière décrit fort bien cet éveil en des pages de *L'articulation du sens* consacrées à ce qu'il appelle une « pédagogie de la transgression », effectuée d'abord par le mythe et suivie d'une « transgression » spéculative :

²⁴² J. H. Newman, *The Idea of a University*, éd. I. T. Ker, Oxford University Press, 1976, p. 272-273 ; Paul Valéry, *Cahiers*, II, éd. Judith Robinson, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1974, p. 1559 ; Aristote, *Rhétorique*, III, 11, 1412 a 11-13 ; Iris Murdoch, *The Fire and the Sun*, Oxford University Press, 1977, p. 88 ; Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1987, vol. 3, p. 720 ; Kenzaburô Ôé, « Internet et moi », dans *Le Monde diplomatique*, décembre 1998 ; cf. Danièle Sallenave, *Lettres mortes*, Paris, Michalon, 1995, p. 145 sq.

²⁴³ C. S. Lewis, *George MacDonald. An Anthology*, Preface, p. 16-17, trad. et cité par Irène Fernandez dans *C. S. Lewis : Imagination et théologie*, dans *Les lettres et le sacré. Littérature, histoire et théologie*, (éd. G. Bedouelle), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1994, p. 82-91. Cf. Wallace Stevens, « The Necessary Angel » (1951), dans *Collected Poetry and Prose*, New York, The Library of America, 1997, p. 663-665 : « It seems to me that the peculiarity of the imagination is nobility, of which there are many degrees. [...] For the sensitive poet, conscious of negations, nothing is more difficult than the affirmations of nobility and yet there is nothing that he requires of himself more persistently. »

Le mythe est d'abord pédagogie de la transgression [...]. Notre pensée est spontanément accordée aux choses au milieu desquelles nous avons notre demeure et parmi lesquelles du [178] reste, à un certain point de vue tout au moins, nous devons nous-mêmes nous compter. Pour qu'une pensée du cosmos devienne possible, il faut que la pensée trouve le moyen de s'écarter des choses, de regarder au-delà de leur apparaître, de dépasser le visible vers un non-visible qui est irréductible au visible et qui en est cependant la condition. Il faut que s'effectue une transgression spéculative. Mais un tel mouvement n'est possible que si le domaine qui s'étend de l'autre côté du visible lui est déjà présent d'une certaine manière. La pensée thématique n'est jamais que la reprise d'une pensée plus ancienne, l'effectuation d'une possibilité déjà présente. Ce domaine de l'au-delà ne doit cependant pas être un pur au-delà, un univers qui n'aurait rien à voir avec celui-ci, qui en serait complètement séparé. Il doit être au contraire en relation avec ce monde-ci et avec sa visibilité puisque, comme invisible, il doit être la possibilité de celui-ci. Or comment aller vers ce qui ne nous est pas présenté dans la visibilité du visible, si ce n'est par l'instrument qui nous est donné pour rendre présent l'absent et accéder à l'inaccessible, c'est-à-dire le langage ²⁴⁴ ?

Ce qui est « devant » nous n'est en effet jamais qu'une infime partie du cosmos : des êtres naturels, des objets, des personnes. Mais en nos esprits peuvent pénétrer d'une certaine manière toutes choses, sensibles ou non sensibles, le cosmos lui-même, l'être et le non-être, et le reste à l'infini, par la vertu des mots. Car la pensée et le verbe sont un et réellement inséparables, comme la lumière et l'illumination. Cette distance grâce à laquelle notre pensée peut « comprendre » (Pascal) l'univers et entrevoir infiniment plus que l'univers, nous permet de dépasser, de transgresser avec la plus grande aisance l'immédiat sensible et de rendre présent à nos esprits ce que nous voulons, au moyen de cette réalité sensible, infime en apparence, et qui s'évanouit de nos oreilles aussitôt prononcée, que les Grecs appelaient *logos* (et parfois *muthos*). Je puis grâce à elle tenter notamment d'engendrer en mon imagination ce qu'a bien pu être la genèse du

²⁴⁴ Jean Ladrière, *L'articulation du sens*, I, Paris, Cerf, 1984, p. 192-193.

monde, comme le font certains mythes et certaines théories scientifiques, telle celle du Big Bang (autre mythe, a fait observer Claude Lévi-Strauss). Ou tenter de générer les principes de toutes choses, quoique de manière plus purement intellectuelle cette fois.

Ce logos, d'où vient-il ? Il est engendré en l'intelligence, de même que le concept est conçu, c'est une production vivante à l'instar du germe, virtualité comme lui au départ (son caractère souvent confus le montre assez), dont le devenir est, comme le sien, déploiement, explication de l'implicite, vitalité. Ce n'est ni par hasard ni par métaphore vaine que tant de mots clés relatifs à l'activité intellectuelle renvoient à la vie biologique en ses manifestations les plus élevées, celles qui ont trait à la création d'êtres nouveaux. Génie, ingénieur, ingéniosité ont la même origine que genèse, génération, engendrer ; conception, concevoir, se disent de la vie biologique mais tout aussi bien de la vie de l'esprit, et ont donné « concept ». L'âme enfante dans le beau, l'amour (*erôs*) de la pensée pour l'être (pour ce qui est vraiment : *tô onti ontôs*), et l'union qui en résulte, engendrent l'intelligence et la vérité, affirme déjà Platon. Le développement du vivant à la fois par concentration (ou « intensification ») et expansion, l'harmonie et la proportion intérieure et extérieure qui le définissent, le mystère du germe, de la semence ou « plante originelle », tout cela s'applique aussi à la culture de l'esprit, comme Goethe l'a fait admirablement ressortir ²⁴⁵.

C'est au logos, avançait Héraclite, qu'il faut s'éveiller (cf. DK 22 B 1). « Au commencement était le logos » nous dit le plus grand texte chrétien, où le même terme est repris pour signifier cette fois le Verbe de Dieu. « Tout fut par lui et sans lui rien ne fut » (Jean, 1, 3). Dire que la culture doit éveiller au logos, c'est dire trop et pas assez, tant le terme est polysémique et riche, signifiant en même temps, on le sait, parole, raison, proportion, définition, et bien davantage : tout ce qui rend en quelque sorte audible et visible l'inouï et

²⁴⁵ Platon, *Banquet*, 206 b - 207 a ; *République*, VI, 490 a-b ; cf. Goethe, *Gespräche mit Eckermann*, 20 juin 1831, Wiesbaden, Insel, 1955, p. 705-707 ; trad. Jean Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, p. 529-530 ; et *Gespräche...*, I, 11 avril 1827, p. 229-230 ; trad. p. 171-172 ; Edgar Morin, *La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986, p. 185-187. Il importe de voir qu'il ne s'agit pas de métaphores, mais bien d'exemples (*paradeigmata*), au sens indiqué plus haut, au début du chapitre III.

l'invisible, la lumière intelligible même. Cependant il ne nous semble pas faux, et au contraire tout à fait éclairant, de voir toute la culture, les sciences incluses, mais bien plus qu'elles, la mystique comme la métaphysique, unifiées par ce destin commun : converger vers et par le *logos* selon toutes les acceptions du terme. La lumière du beau et son attirance augmentent le désir de connaître ou de contempler à mesure que la recherche s'approfondit et se dépasse ; l'expérience de ce désir qui s'épanouit sans jamais être satisfait, compte parmi les plus significatives qu'il soit donné de vivre. La beauté, avons-nous vu, est *erasmiôtaton*, « ce qui le plus attire l'amour », parce qu'elle est *ekphanestaton*, « ce qui a le plus d'éclat », et qu'elle est « visiblement transcendante » ²⁴⁶.

C'est donc un début de réflexion critique que nous aurons proposé et rien de plus. Le sens de la culture n'est autre que d'éveiller et de maintenir éveillé. Il n'y a pas d'autre remède aux crises que celui-là.

« [...] we are such stuff / As dreams are made on, and our little life / Is rounded with a sleep », déclare Prospero dans *The Tempest* (IV, i, 156-158). Nous sommes faits de la même étoffe que les rêves, et notre petite vie est enveloppée, parachevée, par un sommeil. Un éveil total nous ferait peut-être mourir. Mais un éveil progressif permet de vivre, donne sens à la vie, ce qui est le sens de la culture.

²⁴⁶ Phèdre, 250 d 5-8 ; cf. *Banquet*, 201 d - 212 c ; Iris Murdoch, *The Fire and the Sun*, p. 77 : « Beauty is, as Plato says, visibly transcendent » ; cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. Étienne Sacre revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 500-516 ; Plotin, *Ennéades*, V, 6, 5 ; saint Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, 401 A - 405 A. Voir en outre Karl Popper, *Unended Quest*, La Salle, Illinois, Open Court, 1976, p. 193-196 ; Bertrand Russell, *Mysticism and Logic* (1917), New York, Anchor Books, s. d., p. 57 : « Mathematics, rightly viewed, possesses not only truth, but supreme beauty, a beauty cold and austere, like that of sculpture, [...] sublimely pure, and capable of a stern perfection such as only the greatest art can show ».

[181]

**La nouvelle ignorance
et le problème de la culture.**

INDEX DES NOMS

[Retour à la table des matières](#)

- Acton Lord, 30.
Aczel Amir D., 99.
Adorno Theodor W., 12, 32, 45,
70-71, 103, 105, 121-123,
126.
Agamben Giorgio, 18.
Alain, 38, 127, 129-130, 137,
148.
Al-Farabi, 122-123.
Allègre Claude, 51.
Amnesty International, 12.
Amyot Jacques, 86.
Anatrella Tony, 15-16, 54, 110,
134.
Anderson Charles W., 24.
Antiphon, 21.
Aristophane, 134.
Aristote, 28, 37, 51-52, 59, 62-
63, 68, 73, 75, 78, 83, 87-88,
125-126, 136-137, 157, 162,
166-167, 169, 176-177.
Asbeck F. M. van, 12.
Augé Marc, 17-18, 69.
Augustin (saint), 9, 37, 46-47,
66-68, 120, 123-125, 138,
142-144.
Bach Jean-Sébastien, 124.
Bachelard Gaston, 68.
Balthasar Hans Urs von, 47.
Balzac Honoré de, 52.
Barber Benjamin, 60.
Bateson Gregory, 109.
Baudelaire Charles, 90, 145, 147.
Baudrillard Jean, 40-41.
Bauman Zygmunt, 43.
Beaud Michel, 13, 20, 31.
Beckett Samuel, 17.

- Belmondo Jean-Paul, 138.
 Benda Julien, 129.
 Bénéton Philippe, 24.
 Berger John, 41, 130-131.
 Bergman Ingmar, 130-131.
 Bergson Henri, 6-8, 137.
 Berlin Isaiah, 165-166.
 Berma, 139-140.
 Bernard (saint), 157.
 Bernard François de, 31, 166-167.
 Bertholy Marie-Claude, 22.
 Besse-Saige Bertrand, 108, 160.
 [182]
 Bettelheim Bruno, 108, 112, 134.
 Biardeau Madeleine, 37.
 Blanchot Maurice, 33.
 Bodéüs Richard, 88.
 Boèce, 158.
 Borges Jorge Luis, 122.
 Bouddha, 37.
 Bouillot Hervé, 22.
 Boulay J., 77, 126.
 Boulenger Jacques, 35.
 Bourdieu Pierre, 83.
 Boutot Alain, 172.
 Bouveresse Jacques, 19.
 Bouveresse Renée, 65.
 Brougère Rémi, 37, 56-57.
 Bricmont Jean, 91.
 Brunschwig Jacques, 55.
 Bucher Anne, 28.

 Caillé Alain, 22.
 Camus Albert, 132, 142-143, 151, 153.
 Canto-Sperber Monique, 154.
 Carnap Rudolf, 62.
 Caspar Philippe, 160.

 Cassidy John, 27.
 Castoriadis Cornelius, 20-21, 68, 167.
 Cazenave Michel, 1.
 Cervantès Miguel de, 9, 102, 134.
 Chabot Marc, 9, 15-16.
 Chamberland Roger, 100.
 Chan Wing-Tsit, 37.
 Chandrasekhar S., 97.
 Char René, 30, 90, 141, 175.
 Chesterton G. K., 53, 134-135, 143-144.
 Chomsky Noam, 42.
 Chossudovsky Michel, 13.
 Chrétien Jean-Louis, 79, 130.
 Cicéron, 74.
 Claudel Paul, 145.
 Cobb John B. Jr., 5.
 Colli Giorgio, 33.
 Conche Marcel, 36-37.
 Confucius, 53, 55.
 Cooper John M., 168.
 Coreth Emerich, 157.
 Crozier Michel, 84-86.
 Csepregi Gabor, 10, 126, 147.

 Dante, 11, 59, 102, 157-158.
 De Koninck Charles, 19, 93.
 De Koninck Godelieve, 23.
 De Koninck Jean-Marie, 92.
 De Koninck Rodolphe, 103.
 De Koninck Yves, 92.
 De Man Paul, 58.
 Debru Claude, 50-51, 93, 97.
 Delacampagne Christian, 109.
 Deleuze Gilles, 78, 131, 140.
 Delsol Chantal, 42.
 Delumeau Jean, 95.

- Depardieu Gérard, 138.
 Derrida Jacques, 58-59.
 Descartes, 176.
 Despins Jean-Pierre, 22.
 Dickens Charles, 3, 30, 135.
 Diels Hermann, 36.
 Dostoïevski, 102, 128, 133-134, 143.
 Duborgel B., 90.
 Duclos Denis, 64.
 Dumont Fernand, 29, 40-41, 170, 176.
 Durand Gilbert, 68.
 [183]
 Duve Christian de, 28, 110-111.

 Eccles J. C., 92.
 Eckermann, 33, 87, 112.
 Einstein Albert, 26, 36, 49, 98.
 Eiseley Loren, 94.
 Eliade Mircea, 38.
 Eliot T. S., 11-12, 29, 76, 176.
 Ellul Jacques, 127.
 Emberley Peter C., 24.
 Emerson, 86.
 Errera Roger, 58.
 Euclide, 7.

 Fatt P., 92.
 Fellini Federico, 130-131.
 Fermat Pierre de, 99.
 Fernandez Irène, 177.
 Finley Moses I., 167.
 Fodor Jerry, 135-136.
 Folscheid Dominique, 154.
 Forrester Viviane, 13, 27.
 Frege Gottlob, 62.
 Freitag Michel, 22.
 Freud Sigmund, 55, 116.

 Frossard André, 32.
 Frye Northrop, 42.
 Gadamer Hans Georg, 47-49, 76, 96, 180.
 Gagnon Gabriel, 22-23.
 Gardou Charles, 160.
 Gehlen Arnold, 18.
 Gergen Kenneth J., 61.
 Girard René, 109, 112.
 Glorion B., 172.
 Gnostiques, 144.
 Gödel, 19.
 Goethe J. W., 33, 73, 87, 112, 138, 151, 173, 179.
 Gogol Nicolas, 134.
 Goldbach Christian, 92.
 Goodman Nelson, 138.
 Gorgias, 55.
 Goya Francisco, 35.
 Goyard-Fabre Simone, 169.
 Grégoire de Nysse (saint), 180.
 Grice Paul, 135-136.
 Griffin David R., 5.
 Grossman Vassili, 32.

 Haar Michel, 33.
 Habermas Jürgen, 59, 161.
 Hagège Claude, 28, 135-136.
 Halimi Serge, 42.
 Hansen Mogens H., 167.
 Havel Václav, 57-58.
 Hegel G. W. F., 19, 43-44, 50, 61-63, 66, 71, 84-85, 88, 110-111, 119, 122-123, 134, 137, 139, 146.
 Heidegger Martin, 7, 20, 47, 58, 115, 118, 147.
 Heisenberg Werner, 49.

- Henry Michel, 80, 114-117, 129-130.
Héraclite, 36-38, 179.
Hervieu Fabrice, 17.
Hirsch David H., 59-60.
Hölderlin Friedrich, 75, 127-128.
Homère, 95-96, 120, 154.
Hottois Gilbert, 127.
Huizinga J., 61-62.
Husserl Edmund, 3-6, 52.
- [184]
Jacob François, 93.
Jacques (saint), 55.
James Henry, 109.
Jankélévitch Vladimir, 119, 134-135, 170.
Jaspers Karl, 169.
Jouvet Michel, 97.
Julien Claude, 32.
Juvénal, 134.
- Kafka Franz, 121, 132.
Kant Emmanuel, 5, 21, 65, 78, 86-87, 96, 156-157, 161, 171.
Keats John, 142-143, 148.
Kierkegaard Sören, 30, 106, 148-149.
Koketsu K., 92.
Kranz Walter, 36.
Kuhn Thomas, 50.
Kundera Milan, 55.
- La Fontaine, 134.
Lacroix Jean, 20, 75, 108, 148.
Ladrière Jean, 19, 74, 115-118, 177-178.
Ladrière Paul, 154, 158-159.
Laks Simon, 149.
- Lao-tzeu, 36.
Laplante Laurent, 128-129.
Larochelle Gilbert, 69, 160.
Larose Jean, 29.
Lasch Christopher, 17, 23, 86.
Lavelle Louis, 40.
Le Du Michel, 22.
Lear Jonathan, 110, 134.
Lecourt Dominique, 74.
Lehman David, 59, 62.
Leibniz, 124, 168-169.
Léna Marguerite, 77.
Lessing G. E., 87.
Levi Primo, 149.
Levinas Emmanuel, 117, 155, 169-170.
Lévi-Strauss Claude, 103, 118, 179.
Lévesque Claude, 92.
Lévy Pierre, 78, 105.
Lewis C. S., 53, 162, 177.
Leys Simon, 53, 56.
Lichtenberg G. C., 24.
Lipovetsky Gilles, 17.
Locke John, 158.
Lubac Henri de, 8.
Lübbe Hermann, 18.
Lucas Robert, 26.
Luccioni Jean-Michel, 28.
Lustiger Jean-Marie, 20.
Lyotard Jean-François, 95.
- Maine de Biran, 20, 114.
Maldiney Henri, 43-44.
Marcel Gabriel, 8-9, 69, 71, 114, 165.
Margolin Jean-Louis, 56.
Marion Corinne, 143.
Marion Jean-Luc, 129-130, 176.

- Marquard Odo, 18.
 Martin Hans-Peter, 13.
 Martinez Marie-Louise, 17.
 Mattéi Jean-François, 50, 154.
 Maynard Keynes John, 16, 25.
 Merleau-Ponty Maurice, 114, 129-130, 139.
 Meyer Philippe P., 23, 159, 171-172.
 Miller Alice, 28, 44-45, 108. [185]
 Mineau André, 160.
 Molière, 50, 102, 134.
 Montaigne, 51-52.
 Montefiore Alan, 154, 158.
 Montessori Maria, 89.
 Montinari Mazzino, 33.
 Morel Michèle, 28.
 Morin Edgar, 22-23, 50, 56, 179.
 Mumford Lewis, 18.
 Murdoch Iris, 68-69, 89, 135-136, 176-177, 180.
 Nagel Thomas, 161.
 Nemo Philippe, 22.
 Newman J. H., 95-96, 102, 176-177.
 Newton, 5.
 Nietzsche Friedrich, 20, 33, 36, 63, 70, 106.
 Novalis, 37.
 Nussbaum Martha, 30.
 Ôé Kenzaburô, 177.
 Ortega y Gasset José, 45-46, 50, 79.
 Orwell George, 56-57.
 Ovide, 39-40.
 Parain-Vial Jeanne, 71.
 Pascal, 72, 165, 178.
 Pauw Michel R. de, 103.
 Pétrarque, 67.
 Piaget Jean, 126-127.
 Pieper Josef, 147.
 Platon, 1-2, 5, 36, 48-50, 77, 79, 86, 96, 119, 125, 138, 140, 142, 145-146, 150, 153, 175, 179.
 Plotin, 39, 60-61, 125, 142, 145, 180.
 Plutarque, 73, 85-86.
 Pope Alexander, 8.
 Popper Karl, 180.
 Postman Neil, 22-23.
 Protagoras, 38.
 Proust Marcel, 54, 66, 112-113, 121-122, 139-142, 176-177.
 Pseudo-Plutarque, 74.
 Putnam Hilary, 8, 62.
 Pythagoriciens, 124-125.
 Qohéleth, 9.
 Quignard Pascal, 149.
 Rabelais François, 35, 58, 134.
 Ramonet Ignacio, 13-14, 22, 31, 105.
 Rawls John, 161.
 Raymond Jean-François de, 125, 133-134, 155.
 Reboul Olivier, 65.
 Reich Jens, 25.
 Renaut Alain, 24.
 René D^r L., 172.
 Revel Jean-François, 42.
 Ricœur Paul, 8-9, 71, 114, 123-124, 155, 161-163, 165.
 Riemann B., 92.

- Rilke R. M., 144-145.
 Ritter Joachim, 67.
 Romilly Jacqueline de, 22, 68, 157, 167.
 Rorty Amelia, 158.
 Rosen Stanley, 33.
 Rousseau Jean-Jacques, 79. [186]
 Roy Paul-Émile, 29.
 Ruffo Andrée, 28, 45.
 Russell Bertrand, 19, 62, 180.
- Saint-Exupéry Antoine de, 76, 80, 151-152.
 Salisbury Jean de, 23.
 Sallenave Danièle, 22, 24, 177.
 Salter Michael W., 92.
 Saramago José, 35, 105, 113.
 Sartre Jean-Paul, 108.
 Saul John R., 13, 23-24, 30.
 Savater Fernando, 77.
 Scheler Max, 7, 45, 70, 78, 114.
 Schelling F. W. J., 78.
 Schiller Friedrich, 148.
 Schlanger Judith, 73.
 Schopenhauer Arthur, 36, 115-116, 119, 131-132, 143-144.
 Schumaker Millard, 162.
 Schumann Harald, 13.
 Scott Nathan A. Jr., 22.
 Scruton Roger, 126.
 Sen Amartya, 14.
 Sénèque, 145.
 Sennett Richard, 41-43.
 Serrano Jacques, 131.
 Serres Michel, 22, 53, 94.
 Shakespeare, 35, 59, 65, 68, 71, 73, 91, 97, 102, 107, 120, 133, 135-138, 169.
- Sharp Ronald A., 22.
 Siracide, 11.
 Snow C. P., 90.
 Sokal Alain, 91.
 Soljenitsyne Alexandre, 72, 141, 143.
 Sondag Gérard, 137.
 Sophocle, 102.
 Souche-Dagues Denise, 33, 141.
 Spaemann Robert, 166.
 Spengler Oswald, 20.
 Staline, 45.
 Steiner George, 11-12, 18, 22, 41, 57-59, 62, 102, 121-123, 125, 133-134, 149.
 Stengers Isabelle, 5.
 Stevens Wallace, 73, 177.
 Stevenson Robert Louis, 134-135.
 Stiker Henri-Jacques, 160.
 Storr Anthony, 126.
 Stuart Mill John, 62.
 Sureau Ayyam, 1.
 Swift Jonathan, 135.
 Tacite, 162.
 Taylor Charles, 62.
 Testart Jacques, 25, 27.
 Thalès, 112.
 Théon d'Alexandrie, 137.
 Thomas d'Aquin, 144, 157.
 Thomas Lewis, 1, 15-16, 25, 28, 93-94, 96-97.
 Thucydide, 131.
 Tischner Joseph, 57.
 Tocqueville Alexis de, 146.
- Updike John, 18.

- Vadeboncœur Pierre, 29, 141, 151.
[187]
Valéry Paul, 52, 76-77, 84, 91, 96-97, 112, 176-177.
Van Gogh, 131.
Vaneigem Raoul, 17.
Vanier Jean, 108.
Vincent Aude, 17.
Vladislav Jan, 58.
Volpi Franco, 33.
- Walter Barbara, 107-108.
Weber Max, 31.
Weil Éric, 168, 171.
- Weil Simone, 96-97.
Wells H. G., 113.
Whitehead Alfred North, 4-6, 50, 76-77, 83, 95, 97, 101.
Wilde Oscar, 108, 138.
Wiles Andrew, 99.
Wittgenstein Ludwig, 19, 50, 61, 136.
Wodehouse P. G., 135.
Wordsworth William, 74.
Wright G. H. von, 50.
Wunenburger Jean-Jacques, 65, 90.
- Zarka Yves Charles, 168-169.

[189]

**La nouvelle ignorance
et le problème de la culture.**

INDEX DES NOTIONS

[Retour à la table des matières](#)

- Absolu, 33, 52.
Abstraction, 4-6, 26, 47-50, 61, 69-71, 83, 85, 88-89, 112, 119, 130, 152, 176.
Action, 44, 46, 84, 125, 136, 150, 161-163.
Adaptation, 99.
Administration, 101.
Admiration, 113, 136, 148.
Affectivité, 16, 28, 44, 67-68, 74-75, 80, 89, 102, 107, 112, 114-118, 120-121, 123, 146, 148.
Altérité, 42, 44, 47, 69, 169.
Âme, 74, 79, 86, 119-120, 122-123, 125, 130, 145, 147, 163, 165, 179.
Amitié, 33, 40, 43, 108, 141, 147, 155, 166-168, 173.
Amour, 8, 39, 44, 47, 67, 71, 78, 97, 107-110, 113-114, 117, 119-120, 142, 146-148, 164, 168, 177, 179-180.
Analphabétismes, 111.
Angoisse, 67, 91, 113, 117, 119, 133, 169, 171.
Animal urbain, 112.
Anonymat, 40-41, 57, 170.
Anorexie, 112.
Anthropologie, 6, 32.
Apparence, 40, 131, 137-138, 140, 142, 173.
Appel, 145.
Apprendre, 28, 73, 76-77, 85, 96.
Apprentissage, 28, 80, 84-85, 96, 104.
Après-culture, 11.
Arbitraires, 132.
Architecture, 130.

- Argent, 20, 31, 33.
monétaire, 16.
symbole monétaire, 20.
- Argumentation, 63-64.
- Arithmétique, 18-19, 53, 124.
- Armes de mort, 13, 26, 126, 128.
- Art, 11, 36, 48, 66, 74, 77, 82,
91, 95, 101, 107, 111, 118,
[190] 120-122, 129-130,
131-133, 137-144, 147-149,
176.
- Assassinat, 16, 76-77, 80.
- Astrophysique, 94.
- Attente, 122-123, 146.
- Attention, 111, 114, 122-123,
145.
- Autisme, 108.
- Auto-affection, 117-118.
- Autodestruction, 2, 14, 28, 98,
132.
- Autodidacte, 95-96.
- Autre, 45, 107, 168, 175.
- Autre soi, 168.
- Autrui, 151, 160, 169, 176.
- Aventure, 96, 101.
- Aveugle, 36, 108, 113.
- Avocat, 112.
- Barbarie, 31-33, 70, 79, 136,
149, 160.
- Beau, 36, 47, 49, 97, 126, 141-
142, 144-145, 147-149, 179-
180.
- Beauté, 39, 74, 90, 97-98, 112,
117, 120, 127-128, 141-144,
147-148, 152, 180.
- Beaux-arts, 6, 85, 148.
- Besoin, 18, 24, 96.
- Bêtise, 134.
- Bien, 16, 33, 91, 102, 132, 136,
146-147, 150, 168-169, 175.
- Bienveillance, 108.
- Bigoterie, 53, 102.
- Bildung*, 75, 90.
- Biologie, 6, 25, 32, 50, 92-93,
98, 172.
- Bonté, 113, 148.
- Bruit visuel, 47.
- Bulles, 53.
- Bureaucratie, 23, 57.
- Catharsis, 125, 133-134.
- Causalité, 158, 176.
- Cécité, 36, 62, 108, 111-114,
160.
- Cerveau, 110.
- Chant, 123-125, 134, 142.
- Chimie, 6, 25.
- Chômage, 13-14, 25-26.
- Cinéma, 130.
- Civilisation, 9, 23, 100, 153, 155,
160.
- Clarté, 132, 142-143, 176.
- Clercs, 21-22, 59.
- Codes de déontologie, 161-164,
170.
- Cœur, 74, 117, 127, 133, 147,
165.
- Colère, 70, 113.
- Comédie, 133.
- Communication, 14, 29, 31, 64,
86, 105, 145.
- Communisme, 72.
- Compassion, 90, 108, 133, 172.
- Complexité, 4, 6, 51, 81, 84-85,
98, 161.
- Compréhension, 113, 118.
- Concept, 126, 132, 136, 179.

- Concret, 4, 6-8, 25, 31, 47, 50,
 61, 70-71, 78, 81, 83, 88,
 96, 102, 113, 116, 119-120,
 123, 129, 146, 159, 163.
 Confiance, 110.
 Conformisme, 43.
 [191]
 Connaissance, 9, 22, 68, 89, 97,
 101, 126, 134, 143, 171.
 Connaissance de soi, 23, 37, 120,
 151.
 Connaissances, 7, 88, 104.
 Conscience, 12, 43, 103, 108,
 113, 116, 123, 133-134,
 136, 152, 161, 163, 169,
 175-176.
 Contact, 43.
 Contemplation, 41, 46-47, 60,
 76, 143-144, 148.
 Contingence, 27, 91, 109, 116-
 117, 129, 132, 134, 161.
 Contradiction, 87.
 Contraires, 44, 87, 124, 134.
 Contrôle de la réalité, 56.
 Conversation, 86.
 Conviction, 143.
 Convivialité, 86, 151.
 Corps, 4, 6, 14, 42, 54, 81-82,
 111, 129, 171.
 Cosmologie, 92.
 Cosmos, 10, 178.
 Coutume, 51.
 Création, 143, 179.
 Créativité, 90, 99.
 Crimes contre l'humanité, 32, 79.
 Criminalité, 15.
 Crises, 11, 22, 180.
 Critique, 54, 88.
 Croissance, 120.
 Culte, 75.
Cultura animi, 74, 80-81, 179.
 Culture, 2-4, 9, 11, 14, 19, 21-22,
 27, 29-32, 41, 57, 73, 75-77,
 80-85, 88, 90, 95, 98-99,
 103-105, 110, 112, 118-120,
 135, 143, 166, 175, 179-
 180.
 Culture de mort, 2.
 Cultures, 29, 75, 90, 102, 104,
 135, 164.
 Curiosité, 46-47.

 Décadence, 62.
 Décision, 87.
 Déconstruction, 58-63.
 Découverte, 1, 46, 85, 87, 94, 96,
 141, 159.
 Définir, 64, 176.
 Délaissement, 104, 107.
 Délectation, 96, 98.
 Démagogie, 22.
 Démocratie, 14, 23, 31, 56, 86,
 166-167, 169, 173.
 Démonstration, 52.
 Déontologie, 170.
 Dépassement, 76, 115, 134, 139.
 Dépérissement, 120.
 Dernier homme, 141.
 Désintégration, 29, 69.
 Désir, 9, 18, 43, 46, 68, 74, 78,
 83, 85, 89, 96-97, 101, 107,
 122, 132, 146, 148, 165,
 180.
 Désir de reconnaissance, 43, 108,
 165.
 Désirs mimétiques, 109.
 Destruction, 9, 14, 56.
 Détresse, 128.

- Devenir, 5, 120, 137.
 Devoirs, 161.
 Dialectique, 87.
 Dieu, 18, 33, 76, 143, 157, 164.
 [192]
 Dieux, 22.
 Différences, 19, 152, 166, 168-169, 173.
 Dignité, 3, 12, 103, 152, 156, 159, 166-167, 169, 171, 173.
 Dignité humaine, 152-153, 157, 160, 164, 175.
 Digression, 64.
 Discernement, 21, 54, 80, 82, 87, 104, 121, 176.
 Disciplines, 6, 78, 80, 98, 101, 176.
 Discordance, 123.
 Discours, 91.
 Discours faux, 137.
 Discrimination, 12, 159-160.
 Dispersion, 36.
 Distension de l'âme, 123.
 Distraction, 46.
 Diversité, 7, 9, 54, 98, 102, 111, 124, 167.
Double bind, 109.
 Double ignorance, 1, 24-25, 51, 79, 88, 94.
 Double pensée, 56.
 Douleur, 42, 67, 119, 147, 170.
 Drogues, 15-16.
 Droits, 12, 152, 156, 159, 161-162, 173.
 Dualismes, 113, 171.
 Durée, 41, 122.
 Dureté, 45.
 Échanges, 40.
 Écho, 43-44.
 Éclat, 141-142, 148, 180.
 Économie, 6, 14, 16, 30, 160.
 Écoute, 67, 85-86, 111, 114, 145.
 Écrire, 176.
 Écrit, 145, 177.
 Écriture, 129, 177.
 Éducateurs, 3, 15, 87, 97, 105, 111, 126.
 Éducation, 3, 11, 14, 21, 23-24, 28-29, 32, 45, 60, 74, 79-80, 83, 89, 98, 100-101, 104, 107, 110, 118, 125, 146, 148, 175.
 Égalité, 12, 60.
 Élimination, 108.
 Embryologie, 92.
 Émerveillement, 46, 76-78, 94, 131, 141, 148.
 Émotions, 44, 54, 67, 108, 113-114, 119, 122, 125, 132-133, 138, 145-146.
 Emplois, 100-101.
 Enchantement, 133.
 Enfant, 28, 44, 89, 107, 110, 126, 129, 133, 147.
 Enfants, 28, 60-61, 109-110.
 Enfermement, 1, 2, 45, 53, 62, 64-65, 68-69, 87, 99, 112, 137, 175.
 Énigme, 10, 129, 134.
 Ennui, 2, 17, 47, 68, 89, 117.
 Enseignement, 3, 21-22, 74, 85, 91, 95-96.
 Entendre, 111, 114.
 Enthousiasme, 97, 147.
 Envie, 70, 106.
 Épanouissement, 74, 82.

- Équité, 14, 71, 162-163.
 Érudition, 11, 53.
 [193]
 Esprit, 28-29, 42-43, 54, 62, 64-66, 73-74, 77, 85, 96, 99, 111, 113, 117, 127, 129-131, 134, 139-140, 143, 169, 171, 175-176.
 Esprit d'abstraction, 2, 8, 70.
 Essence affective, 114-115.
 Esthétique, 82, 97, 122, 133, 139, 141.
 État schizoïde, 23.
 Éternel retour du même, 18-19, 64.
 Éthique, 19, 27, 31, 74, 79-80, 82, 88, 105, 109, 112, 127, 136, 148-149, 152, 156, 161, 163, 168, 170.
 Étranger, 153.
 Être humain, 6, 8, 20-21, 45, 74, 77, 86, 98, 111, 126, 145, 156, 161, 165-166, 173.
 Étroitesse, 7.
 Études supérieures, 100.
 Étudiants, 10, 88.
 Éveil, 31, 35-38, 55, 81, 85, 89, 94-96, 98, 113, 129-130, 147-148, 175-177, 180.
 Exactitude, 176.
 Exaltation, 117.
 Excellence, 33, 70, 102, 155, 173.
 Exclusion, 108, 151-152, 159-160, 173.
 Existence, 4, 108, 116, 118, 171.
 Expérience, 18, 42, 66-67, 82, 90, 105, 109, 114-115, 121, 124, 132, 139, 141, 146-147, 158.
 Experts, 2, 27, 82, 98.
 Exploration, 84, 90.
 Expression, 113.
 Extase, 141.
 Fables, 132-133.
 Faibles, 160.
Fallacy of Misplaced Concreteness, 4, 50.
 Familiarité avec l'horreur, 11.
 Familier, 130.
 Famille humaine, 152.
 Familles, 3, 107, 109.
 Famine, 14, 56.
 Fanatisme, 2, 134, 159.
 Fantasmagories, 17, 41.
 Fantômes, 68.
 Fascisme, 149.
 Fatigue, 122.
 Fausseté, 19, 39-41, 44, 47, 50, 53, 138, 142.
 Fébrilité, 45.
 Félicité, 122, 165, 168.
 Fête, 120, 151.
 Fétichisme de la technique, 17, 71, 103.
 Fiction, 18, 69, 77, 137-138, 141.
 Figures géométriques, 4, 67.
 Film, 130.
 Finalités, 127.
 Financement, 100.
 Finesse, 82.
 Fins, 103, 126-127, 156-157, 166, 171.
 Fluidité, 136.
 Folie, 35, 37, 39, 115.

- Formation, 75, 80, 83-84, 98,
 104, 111, 127.
 [194]
 Forme, 121, 125.
 Fragmentation, 42.
 Fraternité, 12, 31, 152.
- Généraliste, 82.
 Génétique, 92.
 Génocides, 2.
 Génome humain, 92.
 Géographie, 6.
 Géométrie, 48.
 Germe, 179.
 Geste, 113.
 Goulags chinois, 2, 72.
 Goulags soviétiques, 2.
 Goût de l'avenir, 146.
 Gouvernements, 3.
 Grammaire, 91, 176.
- Habiter, 75.
 Haine, 2, 57, 64, 70, 108, 144,
 146-147.
 Haine de soi, 70, 160.
 Handicaps, 104, 108, 160.
 Harmonie, 179.
 Hasard, 92.
 Hexis, 83.
 Histoire, 6-7, 29, 53, 112.
 Histoire des religions, 94.
 Historicisme, 52.
 Homicide, 108.
 Homme, 7-8, 40, 45, 50, 55, 65-
 66, 75, 78, 103, 125, 128,
 132, 136, 142-143, 151-152.
 Homme du ressentiment, 70, 97,
 159.
 Horreurs, 23, 27, 45.
- Hospitalité, 153, 172.
 Hôte, 154.
 Humain, 2, 4, 9, 18, 30, 33, 38,
 40, 51, 62, 79, 85, 91, 98,
 99, 105, 141, 155, 162, 164,
 173, 175.
 Humains, 16, 26, 30, 36, 40, 75,
 91, 104, 108, 132, 175.
 Humanité, 3, 11, 32, 59, 75, 103,
 112, 133, 146, 156, 160,
 170, 172-173.
 Humilité, 51, 134.
 Humour, 134.
- Idéal, 40.
 Idées, 16, 57.
 Identité, 19, 29, 40, 44, 69, 124,
 169.
 Idéologie, 2, 14, 30, 56, 71, 152,
 159.
 Idéologie binariste, 64.
 Idéologie de la santé, 159-160.
 Idéologie du marché, 23-24, 30,
 71.
 Idiots savants, 27.
 Idole, 17, 75, 138.
 Ignorance, 1-2, 9, 22, 25, 27, 29,
 35, 37, 46, 60, 94, 105.
 Illettrés, 112.
 Illimité, 65, 89.
 Illusion, 17, 37, 41-42, 48, 50, 56,
 113, 139.
 Images, 17, 39-41, 48-49, 65-66,
 68-69, 76-77, 90, 121, 125,
 143, 165, 173.
 Imaginaire, 20, 69, 75, 110.
 Imagination, 17, 65-69, 82, 89-
 90, 101, 120-121, 131, 144,
 177-178.

- Imitation, 125.
[195]
- Immanence, 41, 118.
- Immatérialité, 140.
- Immédiat, 24, 43, 64-65, 110, 118, 129, 133-134, 139, 142, 155, 178.
- Immortalité, 132, 145, 164.
- Impostures, 90, 101.
- Incompétence, 105.
- Incongruité, 134.
- Inconnu, 93.
- Inconscience, 30, 57, 66, 105, 121, 143.
- Inculture, 2, 30, 79, 88.
l'homme inculte, 88.
- Indétermination, 77, 80, 98, 107.
- Indicible, 120.
- Indifférence, 27-28, 41, 45.
- Indifférence à la vie, 2, 152.
- Individu, 5, 8, 129-130, 137, 158, 160.
- Indivisible, 12, 158, 160.
- Ineffable, 91, 130, 134, 141, 161.
- Inégalités, 12-13, 25-26, 31, 127.
- Infantilisme, 20, 30, 61, 127.
- Infinité, 77, 91, 107, 119, 137, 145, 156, 160-161, 163, 178.
- Information, 53, 105, 126, 164, 172.
- Informatique, 63-64, 171.
- Inhumain, 32, 57.
- Inhumanisation, 105.
- Inhumanité, 57.
- Injustice, 13, 29, 136, 159, 163.
- Innommable, 135.
- Insignifiance, 3, 20, 41.
- Intégrité, 70, 127.
- Intellect, 16, 74, 81, 94, 112, 116, 124, 179.
- Intellection, 134.
- Intelligence, 11, 37, 44, 47, 53, 68, 74, 77, 82-83, 85, 95-96, 98, 102, 104, 107, 111, 121, 124, 129, 134, 138, 142-144, 147, 157-159, 176, 179.
- Intelligence sensori-motrice, 126.
- Intelligible, 132, 145, 176, 180.
- Intentions, 114, 135.
- Intérêt, 96.
- Intériorité, 40, 119, 129, 134, 146.
- Interrogation, 1, 46, 55.
- Intime conviction, 163.
- Intimité, 112, 114, 118-119.
- Intolérance, 43, 103, 159.
- Intoxication, 54.
- Intuition, 132.
- Invasion des images, 69.
- Invisible, 180.
- Ipséité, 114, 118.
- Ironie, 134.
- Irrationnels, 132.
- Irréel, 20, 39-40, 44, 50, 112.
- Irresponsabilité, 15, 26, 109, 159, 163, 172.
- Irresponsabilité médicale, 3, 105, 171.

- Jeu, 60, 90, 111, 147.
 Jeunes, 3, 9-10, 15-16, 24, 28, 83, 91, 97, 101-102, 125, 128, 132.
 [196]
 Joie, 67, 96, 108, 113-114, 116-117, 119, 120, 125, 134, 141, 152.
 Juge, 163.
 Jugement, 4, 9, 61, 87, 104, 127, 163.
 Jugement en situation, 162.
 Juger, 55, 84.
 Juste, 136, 162-163.
 Justice, 8, 12, 14, 33, 56, 60, 152, 158, 162.

 Kitsch, 55.
 Kitsch totalitaire, 53, 56.

 Laideur, 149.
 Langage, 31, 55-57, 59-62, 104, 135-136, 176, 178.
 Langage ordinaire, 135.
 Langage technologique, 128.
 Langages, 75, 151.
 Langues, 28-29, 56-57, 64, 77, 91, 105, 128, 133, 176.
 Langues de bois, 57.
 Langues maternelles, 22.
 Leaders politiques, 100.
 Lecture, 17, 102, 111, 129, 134, 176.
 Lettres, 21, 90, 102.
 Libération, 1, 62, 69, 88-90, 110.
 Liberté, 4, 9, 12, 14, 33, 38, 43-44, 52-54, 56-57, 78, 80, 84, 89, 91, 98, 102, 120, 125, 133, 152, 157-158, 164-166.

 Limites, 5.
 Linguistique, 6, 135.
 Littérature, 6, 29, 59, 90-91, 135.
 Logique, 59, 61, 148, 153, 176.
 Logocentrisme, 59.
 Logos, 59, 109, 136, 176, 178-179.
 Logos/violence, 2.
 Lois, 162.
 Loisir, 125.
 Longanimité, 146.
 Lumière, 11, 86, 142, 175, 180.

 Machine, 112.
 Macroéconomie, 26.
 Magnanimité, 146.
 Maïeutique, 95.
 Main, 77, 111, 119.
 Maître, 77-78.
 Mal, 16, 91, 102, 132, 136, 146, 149.
 Maladies, 1, 25, 104, 151, 169-170, 172.
 Manifestation, 113, 142, 175.
 Manipulation, 31, 70.
 Maoïsme, 72.
 Marchandisation, 14.
 Marchands de sommeil, 38.
 Marché, 30-31.
 Masque, 155.
 Mathématiques, 4-6, 18, 20, 25-26, 48, 51, 88, 91-92, 98, 100, 124, 130.
 Matière, 140.
 Maximes du sens commun, 86.
 Médecin, 3, 23, 105, 112, 171.
 Médecine, 15, 24-25, 171.
 [197]

- Médias, 3, 17, 31, 41-42, 71, 104, 164-165.
- Médiations, 17, 40, 43.
- Médiocrité, 70.
- Mégamachine, 18.
- Mélancolie, 43, 68-69.
- Mélodie, 117.
- Mémoire, 29, 41, 65, 68, 83, 115, 121-123.
- Mensonge, 9, 137-138.
- Mentalité technicienne, 127-128.
- Mépris de l'humain, 30, 70.
- Merveilleux, 76.
- Mesure, 124.
- Métaphores, 65, 73, 91, 176, 179.
- Métaphysique, 22, 130, 136, 180.
- Méthode, 121.
- Méthode socratique, 96.
- Métier, 82-83.
- Meurtre, 152.
- Mimêsis, 125.
- Mimétisme, 90.
- Miraculeux, 76.
- Misère, 14.
- Mode, 108.
- Modes de pensée, 4.
- Moi, 116, 124.
- Monde, 116, 175.
- Monétarisme, 26.
- Monotonie, 103.
- Moralismes, 159.
- Moralité, 74, 79, 90, 125, 164.
- Mort, 1, 11, 16, 18, 35, 37-38, 43, 54-55, 61, 98, 117, 132, 141, 169.
- Motivation, 17.
- Mots, 14, 41, 55-57, 62, 64, 91, 121, 126, 132-133, 135-136, 176-178.
- Mourants, 169, 170.
- Mouvement, 119, 121, 130.
- Moyens, 126-127, 156, 160-161, 171.
- Multiplication des lois, 161.
- Musique, 76, 80, 90, 108, 118-122, 124-125, 130, 139, 145, 148-149.
- Muthos, 139, 178.
- Mystère, 36, 66, 123, 130, 134, 169-170, 179.
- Mystique, 147, 180.
- Mythes, 69, 90, 133, 136-137, 177.
- Narcissisme, 17, 20, 39-45, 109-110.
- Nature, 5, 11, 14, 76, 79, 93, 139, 144, 178.
- Naufrage, 79, 120.
- Nazisme, 11, 32, 45, 57, 60, 152, 159-160, 165.
- Neurosciences, 92, 94.
- Nihilisme, 33, 59-60, 70, 128, 151-152.
- Nombres, 4, 18, 67, 124.
- Non-être, 178.
- Non-visible, 128, 178.
- Nostalgie, 114, 131.
- Nouveauté, 46, 148.
- Nouvelles technologies, 17, 30, 103-104.
- Novlangue, 56, 64, 128.
- Objets, 18, 20, 40, 45, 112, 176, 178.
- [198]
- Obscurantisme, 22.
- Océanographie, 94.

- Œuvres d'art, 90, 102, 131, 139-140, 143, 176.
 Oligarchies, 31, 166.
 Opinion, 137.
 Opposés, 19, 87, 110.
 Oral, 145.
 Ordinaire, 132, 139, 141.
 Ordinateurs, 17, 99.
 Ordre, 112.
 Oreilles, 144.
 Organismes, 57, 74.
 Originalité, 85.
 Orthodoxie, 57.
 Ouverture, 86, 115.
- Paix, 12, 14, 33, 56, 104, 152.
 Paradeigmata, 73, 179.
 Paradigme musical, 124.
 Parents, 15, 110.
 Paresse, 36, 111, 144.
 Parole, 65, 85, 86, 113, 135, 137, 167, 176, 180.
 Partie, 5-6, 49-50, 87.
 Passion, 52, 69-70, 120, 142, 147.
 Passion de connaître, 95.
 Passions, 45, 67, 74, 108, 114, 119, 125, 146, 177.
 Passivité, 17, 115-116, 170.
 Pathologie, 16, 70.
 Paupérisation intellectuelle, 22, 58.
 Pauvreté, 12-13, 25, 28, 155, 166, 169.
 Pédagogie, 17, 22, 29, 61.
 Pédagogie de la transgression, 177.
 Pédagogisme, 21.
 Peinture, 90, 130.
- Pense, 155.
 Pensée, 5, 17, 22, 27, 29, 31, 41, 53, 56-57, 62, 64, 68, 71, 82-83, 85, 87-88, 91, 113, 119, 126, 128, 132, 135, 143, 155, 168, 176-178.
 Pensées, 36, 66, 68, 75, 91, 177.
 Penser, 24, 46, 85-86, 158, 168.
 Pepaideumenos, 27, 88.
 Perception, 50, 115, 129, 131, 134, 144, 168.
 Personnalité, 134.
 Personne, 13, 18, 29, 31, 40, 71, 74, 97, 105-106, 114, 117, 124-125, 127, 139, 152, 154, 156-158, 160, 164, 169-173, 176, 178.
 Personne handicapée, 160.
 Perte de diversité culturelle, 103.
 Perte d'expérience, 17-18.
 Perte du sensible, 18.
 Peur, 67, 108, 116.
 Philosophie, 4-5, 8, 16, 37, 53, 56, 74-75, 78, 81, 87, 135, 155, 174.
 Physique, 6, 25, 92, 98, 120.
 Plaisir, 67, 96, 147, 151.
 Plasticité neuronale, 28.
 Pluralisme, 164.
 Poème, 133.
 [199]
 Poésie, 90, 98, 132, 137, 141, 145, 147.
 Poètes, 52, 56, 95, 135, 176.
 Political correctness, 53, 59.
 Politique, 2, 11, 16, 22, 24, 27, 74, 87, 143, 167.
 Polyvalence, 77, 98, 100.
 Possibles, 9, 23, 44, 89, 107, 117.

- Postmodernisme, 5, 21, 59.
 Pouvoir, 62.
 Pragmatisme, 15.
 Prière, 119-120.
 Prix, 156, 163.
 Professions, 82.
 Programme, 77.
 Psychanalyse, 110, 116.
 Psychologie, 6, 94, 107.
 Psychoses, 43.
 Puissance, 78.
 Purgation, 133.
- Quantitatif, 19.
 Question, 55, 96, 152.
 Question du sens, 127, 132.
 Questions, 59, 91-92, 94-95, 102, 129, 177.
 Questions ultimes, 4, 7, 136.
 Quête, 47.
 Quête de sens, 40, 105
- Racisme, 159.
 Raison, 4, 12, 35, 60, 74, 82, 126-127, 147-148, 176, 180.
 Réalisme, 9, 134.
 Réalité, 41-42, 48, 56, 84, 141, 155, 160, 176.
 Réalité humaine, 71.
 Recherche, 24, 49, 93, 95, 180.
 Recherche des sens, 129.
 Recherche finalisée, 25.
 Recherche fondamentale, 24, 93, 98, 100.
 Réciprocité, 40.
 Reconnaissance, 12, 152-153, 155, 165-167, 173.
- Réductionnisme, 6, 8, 50, 52-53, 58, 60, 63, 70, 88-89, 94, 152, 160, 171.
 Réel, 17-18, 20, 41, 50, 70, 77, 85, 90, 137, 141.
 Reflet, 39, 44.
 Réflexion, 22, 47, 127, 132-134.
 Refoulement, 116.
 Regard, 111.
 Règle d'or, 160-161.
 Régression, 82, 110.
 Relations personnelles, 101, 107, 110.
 Relativisme, 33.
 Religieux, 75, 121, 128, 144, 164, 169.
 Représentation, 40, 43-44, 49, 51, 54, 66-67, 116, 119, 125, 139, 143.
 Résistance, 42, 44.
 Respect, 86, 89, 152, 156, 159, 161, 165, 169, 173.
 Responsabilité, 84, 105, 158, 171.
 Ressentiment, 8, 70, 106, 160.
 Rétrécissement, 57, 82.
 Réussite, 126.
 Rêve, 47-49, 180.
 Réveiller, 177.
 [200]
 Révélation, 122.
 Révolte, 151.
 Rhétorique, 59, 87.
 Rigueur, 52.
 Rites, 69.
 Rumeur, 72.
- Sacré, 128, 154, 156.

- Sagesse, 27, 55, 81, 97, 136, 146, 162.
- Santé, 81-82.
- Savants, 135-136.
- Savoir, 1, 3, 7, 17, 22, 51, 86, 101, 105.
- Savoirs oubliés, 68.
- Scepticisme, 60, 63.
- Schizophrénie, 23, 43, 109.
- Science, 3-4, 19, 24-25, 27, 30, 32, 36, 49-50, 52, 91, 94-95, 136, 144, 176.
- Science économique, 25.
- Sciences, 7, 10-11, 21, 32, 82, 90, 92, 98, 101, 112, 180.
- Sciences cognitives, 135.
- Sciences politiques, 6.
- Sciences religieuses, 6.
- Scientifique, 90, 93.
- Sculpture, 90, 130-131.
- Sécurité, 97, 108.
- Sens, 4, 8-9, 29, 40, 47, 55, 66-67, 69, 74, 108-109, 115, 121, 123, 125-126, 129, 131, 135, 140, 142, 144, 148, 164-165, 171, 175, 177, 180.
- Sens critique, 61.
- Sens intérieur, 138.
- Sensations, 111.
- Sensibilité, 42, 80, 82, 102, 129.
- Sensible, 17, 144, 175, 178.
- Sensori-moteur, 127.
- Sentiments, 45, 91, 110, 115-119, 130, 146.
- Sérénité, 119.
- Sexisme, 159.
- Sida, 15, 23, 25, 93.
- Signes, 31, 40-41, 128-129, 138-140, 143.
- Signifiant, 121.
- Signification, 8, 62, 121, 139.
- Singulier, 71, 132, 137, 141, 159, 161, 163, 170.
- Situations-limites, 169-170.
- Sociologie, 6.
- Soi, 107, 109, 116-119, 134, 160, 175.
- Soin, 75, 82, 151.
- Solidarité, 85, 104, 151, 160.
- Sommeil, 11, 27, 35-38, 48, 64, 69, 111, 180.
- Somnambulisme, 45-46, 49.
- Son, 115, 122, 124-125.
- Songe, 48, 180.
- Sons, 125, 139.
- Sophisme, 30.
- Sophistes, 64.
- Sot, 11, 36, 51, 90.
- Souci, 75, 119.
- Souffrance, 169-170.
- Sourire, 151.
- Spécialisation, 77, 81, 99.
- Spirituel, 62, 120, 139-140, 175.
- Splendeur, 10, 62, 120, 144-145.
- Style, 91.
- [201]
- Subjectivité, 54, 62, 118, 120, 122.
- Suicides, 24.
- Suicide, 15-16, 44, 152.
- Surdité, 114.
- Symboles, 4, 19-20, 31, 69, 75, 91, 128, 130, 135, 138, 143.
- Système neuronal, 111.
- Systèmes, 38, 94.

- Tautologie, 20, 43.
 Technicien, 87, 99, 127, 172.
 Technique, 20, 27, 32, 99, 111, 126-128, 163, 171-172.
 Techniques d'avilissement, 165.
 Technocratie, 13.
 Technologie, 10, 15, 23, 41, 43, 99, 111-112, 127, 149, 163.
 Technoscience, 24, 49, 126, 172.
 Télévision, 42, 44, 68, 111, 131.
 Temporalité, 119, 122, 130.
 Temps, 6, 53, 65, 122, 124, 145-146.
 Tendresse, 107, 113.
 Terre, 10, 66.
 Terrible, 144.
 Théorèmes, 99.
 Théorie des nombres, 91.
 Théorie des quanta, 6, 92.
 Thérapeutiques, 125, 133.
 Tolérance, 86.
 Tonalités affectives, 114.
 Tortures, 2.
 Totalitarismes, 55-57, 63-64, 104.
 Totalité, 19, 47.
 Toucher, 43, 107, 130.
 Tout, 5-6, 47, 49-50, 63, 117.
 Toxicomanies, 15.
 Tradition, 78, 136.
 Tragédie, 133, 135, 162.
 Trahison des clercs, 128.
 Transcendant, 128, 180.
 Tristesse, 67, 90, 116, 119, 125.
 Tyrannie, 59-60, 104.
 Uniformisation, 103.
 Uniformité, 43, 71.
 Unilatéral, 84-85.
 Unité, 124.
 Univers, 101, 178.
 Universaux, 119, 137.
 Universel, 16, 53, 84-85, 87, 91, 132, 136-137, 161, 176.
 Université, 6, 21-22, 24, 101, 128.
 Urgence, 15, 95.
 Utilisation, 126.
 Utilité, 81, 83, 101.
 Valeurs, 33, 163.
 Validité, 88.
 Veille, 48-49.
 Verbe, 177-178.
 Vérité, 19, 37, 47-48, 53, 56, 83, 132, 137, 142-143, 147, 169, 179.
 Vertu, 90.
 Vide, 2, 16, 19, 21-22, 27, 43, 59, 131, 133.
 [202]
 Vie, 11, 24, 36, 38, 43, 54, 61-62, 73, 75, 77, 89, 92, 96, 113, 120, 122, 124, 129-130, 132-133, 136, 138, 155, 164-165, 168, 175, 177, 180.
 Vie biologique, 179.
 Vie de l'esprit, 51, 97-98, 105.
 Vie éthique, 110.
 Vie humaine, 74, 76, 79, 105, 113, 130, 146, 168-169.
 Vie intérieure, 68.
 Vie morale, 161, 164.
 Vie sociale, 69.
 Vieillesse, 169.

Violence, 14-15, 17, 32, 42, 45,
68, 71, 90, 104, 136, 149,
165, 171.
Virtuel, 77, 137.
Visage, 113, 117, 121, 129, 138,
145, 154-155.
Visible, 130, 144, 178.
Vision, 42, 114.

Voir, 111, 113-114, 119.
Voix, 115, 125, 140.
Volonté, 116, 119, 157-158, 165,
177.
Volonté aveugle, 143.
Vrai, 36, 52, 138-139, 142.
Yeux, 39, 119, 129, 144.

Fin du texte