



# PHARES

Vol. XVIII n°. 1 Hiver 2018

Revue philosophique étudiante

*Nous remercions nos partenaires :*

- La Faculté de philosophie de l'Université Laval
- La Chaire de recherche du Canada en *Antiquité critique et modernité émergente* (ACME)
- L'Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS)
- La Confédération des associations d'étudiantes et d'étudiants de l'Université Laval (CADEUL)
- L'Association des chercheurs étudiants en philosophie de l'Université Laval (ACEP)
- L'Association générale des étudiantes et étudiants prégradués en philosophie de l'Université Laval (AGEEPP)
- La Fondation de l'Université Laval

Revue *Phares*  
Bureau 514  
Pavillon Félix-Antoine-Savard  
Université Laval, Québec  
G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca  
www.revuephares.com

ISSN 1496-8533



## **PHARES**

### **DIRECTION ET RÉDACTION**

Cassandre Bois  
Thomas Anderson

### **ÉLABORATION DU DOSSIER « Religion et romantisme au XIX<sup>e</sup> siècle en France »**

Philip Knee  
Cassandre Bois  
Thomas Anderson

### **INFOGRAPHE ET MISE À JOUR DU SITE WEB**

Pierre Moreau

### **COMITÉ DE RÉDACTION**

Tristan Ampleman-Tremblay  
Mathilde Bois  
Mathieu Gagnon  
Félix Gariépy  
Francis Lacroix  
Jean-Philippe Murray  
Jade Néron  
Nicolas Pouliot  
Jean-François Rioux  
Félix Saint-Germain  
Pier-Alexandre Tardif  
Anne-Catherine Vadnais

Comme son nom l'indique, la revue *Phares* essaie de porter quelques lumières sur l'obscur et redoutable océan philosophique. Sans prétendre offrir des réponses aptes à guider ou à éclaircir la navigation en philosophie, cette revue vise, en soulevant des questions et des problèmes, à signaler certaines voies fécondes à l'exploration et à mettre en garde contre les récifs susceptibles de conduire à un naufrage. En outre, le pluriel de *Phares* montre que cette revue entend évoluer dans un cadre aussi varié et contrasté que possible. D'une part, le contenu de la revue est formé d'approches et d'éclaircissements multiples : chaque numéro comporte d'abord un ou plusieurs DOSSIERS, dans lesquels une question philosophique est abordée sous différents angles ; puis, une section VARIA, qui regroupe des textes d'analyse, des comptes rendus, des essais, etc. ; et, enfin, une section RÉPLIQUES, par laquelle il est possible de répondre à un texte précédemment publié ou d'en approfondir la problématique. D'autre part, la revue *Phares* se veut un espace d'échanges, de débats et de discussions ouvert à tous les étudiants intéressés par la philosophie. Pour participer aux prochains numéros, voir la politique éditoriale publiée à la fin du présent numéro.

Nous vous invitons à consulter notre site Internet ([www.revuephares.com](http://www.revuephares.com)), où vous aurez accès à tous les articles parus dans *Phares*.

# Table des matières

## ***Dossier : Religion et romantisme au XIX<sup>e</sup> siècle en France***

Dossier thématique dirigé par Philip Knee

- 9 Avant-propos  
PHILIP KNEE
- 17 Du « sentimentalisme religieux » à une « pastorale de la peur » :  
stratégies apologétiques de Chateaubriand et de Joseph de Maistre  
ANTOINE BLAIS-LAROCHE
- 37 La Trahison du dolorisme – Le stoïcien, le masque et le renard  
JEAN-CHRISTOPHE NADEAU
- 53 Benjamin Constant et l'intériorité du sauvage  
SIMON PELLETIER
- 75 De la volupté à la grâce : le souvenir chez Sainte-Beuve  
THOMAS ANDERSON
- 93 Comment lire Baudelaire ? Proust contre Sainte-Beuve  
SARAH GAUTHIER-DUCHESNE
- 107 Le dandysme baudelairien  
DELPHINE GINGRAS
- 127 L'expérience du passé mythique chez Baudelaire  
ÉMILIE ANNE CHARTIER

## ***Varia***

- 149 La philosophie sans présupposition et la *Science de la logique* de Hegel  
JEAN-CHRISTOPHE ANDERSON
- 171 Le réalisme moral et la convergence des croyances  
FÉLIX GARIÉPY
- 195 Le prioritarisme de Parfit converti en utilitarisme des proportions  
GABRIEL GÉLINAS
- 215 Calliclès : la suprématie de la φύσις sur le νόμος  
LAURENCE GODIN
- 239 Tauroscatologie des temps modernes : bullshit et propagande  
SÉBASTIEN LACROIX



***Dossier :***

*Religion et romantisme au XIX<sup>e</sup> siècle  
en France*

Dossier thématique dirigé par Philip Knee



# Avant-propos

PHILIP KNEE, *Université Laval*

Les textes réunis dans ce dossier ont pour origine des travaux présentés dans des séminaires de 2<sup>e</sup>-3<sup>e</sup> cycles à la Faculté de philosophie de l'Université Laval entre 2014 et 2017. Sous le titre générique « Littérature et philosophie », ces séminaires ont été surtout consacrés à la pensée française du XIX<sup>e</sup> siècle et ont pris pour thèmes « La décadence », « Modernité et anti-modernité chez Baudelaire », « L'expérience religieuse » et « Les représentations de la mélancolie ». Les sept articles qui en sont issus traitent d'enjeux et d'auteurs qui se font parfois écho mais qui sont aussi très différents; et nous ne chercherons pas à leur conférer après-coup une unité d'intention qu'ils n'ont pas, ni à les présenter comme formant un tableau de cette époque (on notera de grands absents, comme Victor Hugo, et des domaines négligés, comme la politique). Ces textes offrent néanmoins un aperçu de l'inquiétude qui s'installe durablement dans les esprits après la Révolution française, ainsi que du foisonnement littéraire et philosophique qui en est l'expression dans les décennies suivantes.

Cette période est marquée par ce qu'on a l'habitude d'appeler la *conscience de l'historicité*, c'est-à-dire la découverte d'une histoire qui procède des hommes eux-mêmes et n'est plus d'emblée intelligible par une instance transcendante et par un récit partagé qui en émane. Néanmoins c'est une histoire qui échappe à ces hommes, car si elle dépend d'eux, elle reste à comprendre par la réflexion et à faire par l'action pour qu'elle livre son sens. Dans ce contexte d'incertitude, c'est surtout par la grande vague du romantisme que s'expriment les espoirs et les peurs à partir de 1800, mais celle-ci prend des formes multiples, autant celles du traditionalisme que de l'utopie, celles du désenchantement que de la sacralisation de l'art... Si ces formes diverses ont une unité, elle pourrait se trouver dans l'expérience religieuse dont de nombreux écrivains tentent de prendre en charge les modalités après la critique des Lumières.

Cette question des formes subjectives du religieux irrigue une bonne part de la vie intellectuelle et artistique de cette période et elle nourrit, à travers le sentiment même d'une perte, une interrogation individuelle et collective inédite qui est faite de mélancolie autant que d'une remarquable créativité. Par exemple, l'hétéronomie religieuse semble renaître, *horizontalisée* par la durée historique, dans le positivisme d'un Auguste Comte et sa loi des *trois états*; ou encore la question du sens peut rester ouverte, comme chez un Tocqueville qui réfléchit sur la portée de l'héritage chrétien au sein du processus d'égalisation des conditions. Mais tous les écrivains de cette époque – poètes, romanciers, historiens – portent un regard inquiet sur l'exigence d'une réhabilitation, d'un renouvellement, en tout cas d'une reconfiguration du religieux. Les partisans du progrès qui cherchent à définir les étapes d'une émancipation qui se dérobe, non moins que les dénonciateurs de l'affaiblissement du pouvoir monarchique ou papal, tous s'interrogent sur l'héritage moral et spirituel qu'il leur faut accueillir pour être en mesure, justement, de le reconfigurer. Plus précisément, tous tentent de cerner *l'autorité* – dans le sens le plus noble du terme – qui pourrait fournir les repères et l'orientation dont leur liberté a besoin.

Jusqu'à la Révolution, en effet, les penseurs des Lumières pouvaient critiquer l'autorité religieuse et politique en quelque sorte *tranquillement* parce qu'elle était solide, ou qu'elle semblait l'être; ils pouvaient compter secrètement sur l'ordre qu'ils fustigeaient, à l'instar de Rousseau qui n'hésite pas, en se remémorant son parcours dans les *Confessions*, à souligner ce qui le liait à la société qu'il combattait : tandis que je faisais « à Paris l'anti-despote et le fier républicain, écrit-il, je sentais en dépit de moi-même une prédilection secrète pour cette même nation que je trouvais servile et pour ce gouvernement que j'affectais de fronder<sup>1</sup> ». Mais quand l'autorité combattue s'effondre à la fin du siècle, ou du moins quand les revendications de transparence et d'égalité s'assurent de réelles victoires, la question de l'autorité nouvelle s'impose et exige une réponse. La société démocratique naissante se retourne sur elle-même – comme elle le fait encore aujourd'hui peut-être – pour s'interroger, faute d'adversaire, sur l'héritage qui malgré tout la fait

vivre. Les écrivains postrévolutionnaires ont certes été effarouchés par la Terreur et par l'irréligion qui ont fait rage à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais leur questionnement va maintenant beaucoup plus loin. Il ne concerne pas seulement la violence, la mise en cause du pouvoir de l'Église ou des privilèges de la noblesse sous l'Ancien Régime, mais le principe de transmission dont toute vie sociale a besoin. Ces écrivains se retrouvent déconcertés par la perspective – ou par l'abîme – d'une société qui n'aurait rien au-delà d'elle-même, qui se fonderait et se reproduirait à partir seulement de ses propres ressources. S'adressant à ceux qui se font gloire de leur succès au lendemain de la Révolution, Maistre dit avec éloquence ce désarroi : « Vous craigniez la force de la coutume, l'ascendant de l'autorité, les illusions de l'imagination : il n'y a plus rien de tout cela ; il n'y a plus de coutume ; il n'y a plus de maître ; l'esprit de chaque homme est à lui. La philosophie ayant rongé le ciment qui unissait les hommes, il n'y a plus d'agréations morales<sup>2</sup> ».

C'est en Allemagne, bien sûr, que s'épanouit la pensée philosophique sur l'historicité, alors que la contribution française porte plutôt sur la vie politique et les débats qui accompagnent les soubresauts que connaît la société tout au long du siècle : l'Empire, la Restauration, les soulèvements populaires de 1830 et de 1848, le coup d'État de 1851, etc. Mais le génie français se manifeste surtout par sa riche exploration littéraire des territoires nouveaux que découvre peu à peu la conscience sociale, affective, spirituelle. On voit rayonner au fil du siècle un type d'écrivain dont la France a jadis donné des exemples prestigieux avec Montaigne, Pascal ou Rousseau ; des écrivains à la frontière des disciplines, chevauchant parfois l'histoire et la philosophie, la fiction et la théorie, la poésie et l'essai, qui décrivent les ressorts et les replis de l'existence, et qui, chemin faisant, font émerger des formes littéraires inattendues : comme chez Maistre encore, qui est l'auteur d'*Entretiens* dont l'allure philosophique détonne par rapport à la théologie sévère qui les anime et à la soumission intellectuelle qu'ils préconisent ; ou comme chez Baudelaire, qui est l'inventeur d'étonnants poèmes en prose dans son *Spleen de Paris*, où il recueille ses impressions de flâneur découvrant l'éclairage des rues dans la nuit urbaine...

\*

Quatre textes de ce dossier affrontent directement la question religieuse dont nous venons de rappeler l'importance, d'autres privilégient l'expérience intérieure, la conduite sociale ou l'activité littéraire comme telle. Ils dessinent le portrait d'un groupe insolite où se côtoient des figures contrastées : Maistre (1753-1821), Constant (1767-1830), Sainte-Beuve (1804-1869) et Baudelaire (1821-1867) y conduisent un dialogue imaginaire auquel se mêlent, plus discrètement ici et là, les voix de Chateaubriand (1768-1848), Barbey d'Aurevilly (1808-1889), Bloy (1846-1917), Proust (1871-1922).

Antoine Blais-Laroche propose le face-à-face éclairant de deux lectures de la tradition chrétienne au tout début du siècle, celles du *Génie du christianisme* (1802) de Chateaubriand et des *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821) de Maistre, dont la première connaît un vif succès et exerce une influence considérable. Elles appartiennent l'une et l'autre au camp traditionaliste, mais la première prend acte, à regret sans doute, de la dynamique des Lumières et présente une vision apaisée des beautés de l'Évangile en cherchant à les concilier avec la quête de bonheur des hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle ; tandis que la seconde durcit le dogme du péché et exige du croyant rien moins qu'une sainte acceptation du sacrifice. Approfondissant l'analyse de l'ouvrage de Maistre, Jean-Christophe Nadeau met en évidence la valorisation de la douleur qui y est défendue et qui inspirera plusieurs auteurs néo-catholiques dans la suite du siècle. Car si Maistre condamne la violence de la Révolution, bien sûr, et y voit l'expression de la présomption des hommes, il adjoint à cette critique un autre diagnostic qui semble aller en sens inverse : cette violence serait aussi le châtement imposé par Dieu aux hommes pour les punir de leur présomption, et à ce titre les croyants devraient se réjouir de cette épreuve. Maistre élargit à l'ensemble de la vie humaine (la maladie, les catastrophes naturelles) cette thèse de la douleur méritée comme punition du péché, et l'article montre comment, dans les *Soirées*, il la distingue du rapport à la souffrance qu'on trouve dans la tradition stoïcienne. Une incursion dans deux romans plus tardifs mais tributaires l'un et l'autre de la doctrine maistrienne, *Un prêtre*

*marié* (1865) de Barbey d'Aurevilly et *Le désespéré* (1887) de Léon Bloy, permet de préciser les contours de ce dolorisme.

L'étude du fait religieux par Benjamin Constant, dans laquelle se plonge Simon Pelletier, se veut plus distanciée et elle annonce un type de recherches qui se développera beaucoup au XIX<sup>e</sup> siècle dans ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences sociales. L'article s'appuie sur un ouvrage qui est demeuré méconnu jusqu'à tout récemment, alors que l'auteur est célèbre par ailleurs pour son roman *Adolphe* (1816) et pour ses interventions politiques. Inachevé et publié en partie de façon posthume, *De la religion* (1824-1831) est surtout une immense enquête historique sur les religions polythéistes de l'Antiquité, dont il convient, selon Constant, de tirer les leçons pour appréhender l'avenir des rapports entre l'Église et l'État après la Révolution. En privilégiant l'analyse de la vie intérieure du *sauvage* qui est traitée au début de l'ouvrage, l'article indique en quoi Constant reprend la méthode rousseauiste tout en en récusant certains aspects; et en quoi cet héritier des Lumières veut faire reconnaître à la fois la permanence du sentiment religieux et l'évolution des religions vers des formes épurées où le sacerdoce occupe progressivement une moindre place.

Thomas Anderson analyse un roman qui ne compte pas parmi les plus célèbres de la période romantique, mais qui est peut-être l'un des plus représentatifs de ses enjeux psychologiques. *Volupté* (1834) de Sainte-Beuve se situe au carrefour du premier romantisme de Chateaubriand, dont il porte la marque, et du postromantisme, plus ironique et plus sombre, de Baudelaire, sur lequel il exercera une profonde influence. Le roman est d'autant plus intrigant qu'il offre une réponse chrétienne au *mal du siècle* qui affecte la jeunesse de 1830 – un mal qu'on qualifiait volontiers de *langueur* ou d'*indifférence* – au moment précis où l'auteur est en train de rompre avec son ancienne foi et d'adopter un scepticisme en matière religieuse. En prenant pour fil conducteur la question du souvenir, l'article décrit l'opération par laquelle la mémoire du héros, Amaury, en s'abandonnant à la grâce divine sur le modèle des *Confessions* d'Augustin, retrouve la *trame secrète* qui donne à sa vie sa direction. Sarah Gauthier-Duchesne s'intéresse, pour sa part, au critique

littéraire qu'était surtout Sainte-Beuve, une activité de critique où a pu se déployer son scepticisme. Cet article présente le grand enjeu de méthode auquel est associé son nom depuis sa sévère condamnation par Proust. Leur débat n'appartient pas vraiment au XIX<sup>e</sup> siècle, puisque Proust n'écrit son *Contre Sainte-Beuve* qu'en 1908-10, qui n'est édité pour le grand public que plus tard encore. Son influence est donc récente, mais la présentation de leur désaccord sur la place de la biographie dans la réception des œuvres (notamment par la lecture du magnifique poème de Baudelaire « Les petites vieilles ») est l'occasion de rappeler l'estime dont jouissait la critique beuvienne avant qu'elle n'acquière la réputation négative qu'elle a aujourd'hui. C'est aussi une invitation à s'intéresser aux textes critiques de Sainte-Beuve eux-mêmes – en particulier sur le XVII<sup>e</sup> siècle de Pascal et de Racine – dont la qualité est indéniable quoiqu'on puisse penser de leur méthode. Cette qualité justifie pleinement, à nos yeux, le jugement somme toute mesuré qui ressort de cet article.

Delphine Gingras attire l'attention sur une figure sociale singulière, le *dandy*, dont le désir de distinction, à l'époque où s'imposent peu à peu l'uniformité et la trivialité, semble manifester le passage difficile de la société aristocratique à la société démocratique. Phénomène à la fois mondain et littéraire, venu d'Angleterre et imité en France à partir de la Restauration, le dandysme est abordé ici par l'analyse précise des deux textes qui en marquent le destin français : celui du romancier et critique Barbey d'Aurevilly en 1845 et celui – très bref mais plus connu – de Baudelaire qui constitue un chapitre du « Peintre de la vie moderne » en 1863. Dénonçant une société dont il a pourtant besoin comme public, et multipliant les paradoxes par son élégance vestimentaire ou son usage de l'argent, le dandy semble insaisissable, au point que se pose la question de son rapport à toute règle qui prétendrait le définir ; la question de l'impossibilité de théoriser sa conduite, celle-ci ne prenant forme que par l'excentricité et la provocation. C'est vers le Baudelaire des *Fleurs du mal* (1857-61) que se tourne, enfin, Émilie Anne Chartier, particulièrement vers son expérience du temps dans un univers désenchanté. L'article examine d'abord l'interprétation qu'il convient de donner à ses références littéraires au passé, notamment aux tragédies d'Eschyle

et de Shakespeare dans le poème « L'idéal » ; puis il se risque à aborder l'un de ses poèmes les plus commentés, « Le cygne », où à l'occasion d'une promenade dans le Paris d'Haussmann en pleine mutation, Baudelaire fait se croiser des réminiscences mythiques, architecturales et affectives. Loin d'ouvrir sur la nostalgie d'un âge d'or disparu, la perte temporelle semble servir de métaphore au piège ontologique où se sent enfermé le poète, source chez lui d'une souffrance sans recours, si ce n'est la beauté qu'il fait jaillir d'elle.

- 
1. Rousseau, *Les confessions* (1770), Œuvres complètes, édition de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1959, tome I, p. 182.
  2. Maistre, *Considérations sur la France* (1797), Œuvres, édition de P. Glaudes, Paris, Robert Laffont (coll. Bouquins), 2007, p. 231.



# Du « sentimentalisme religieux » à une « pastorale de la peur » : stratégies apologétiques de Chateaubriand et de Joseph de Maistre

ANTOINE BLAIS-LAROCHE, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article vise à approfondir deux facettes importantes de l'expérience religieuse française au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Si Chateaubriand essaie de concilier, dans le *Génie du Christianisme*, l'esprit des Lumières et la défense de la religion chrétienne, Joseph de Maistre, dans son œuvre la plus connue (*Les soirées de Saint-Pétersbourg*), se montre beaucoup plus hostile aux revendications du siècle précédent. Face à une Église fragilisée par les récents orages révolutionnaires, les deux apologistes usent de stratégies fort différentes pour faire valoir le bien-fondé et la nécessité du christianisme. Nous montrons toutefois qu'en dépit de leurs divergences idéologiques parfois profondes, les deux auteurs participent, chacun à leur manière, d'un recentrement du religieux sur le for intime qui se traduit par une appropriation individuelle de la religion.

## *Introduction*

L'expérience religieuse en France au XIX<sup>e</sup> siècle s'ouvre sur le souvenir des violences révolutionnaires qui achevèrent d'ébranler l'autorité de l'Église, déjà grandement fragilisée par les positions souvent anticléricales des penseurs des Lumières. Face au désarroi religieux qui traverse le *moment 1800* – « au milieu des débris de nos temples<sup>1</sup> » – des auteurs comme François-René de Chateaubriand et Joseph de Maistre adoptent des stratégies fort différentes pour défendre le christianisme, décrier sa perte d'influence au sein de la société française et montrer sa pertinence sociale et politique. Si le

premier affirme dans le *Génie du Christianisme* (1802) qu'il faut « se pénétr[er] de la connaissance du siècle » et « tempér[er] les vertus de la foi par celles de la charité<sup>2</sup> », le second maintient une ligne dure en matière religieuse et en appelle à une religion sévère, centrée sur l'autorité, et qui fait peu de place aux sentiments de compassion, de pitié ou de miséricorde, sentiments qui risqueraient d'accorder trop d'importance aux individus. Au sentimentalisme religieux de Chateaubriand, Joseph de Maistre oppose, dans *Les soirées de Saint-Pétersbourg* (1821), une « pastorale de la peur<sup>3</sup> » qui place le couple péché-châtiment au premier plan. À partir de ces auteurs phares de l'expérience religieuse du tournant du siècle, nous tenterons de porter un éclairage sur ces deux mouvements qui, parmi d'autres, animent le christianisme au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle, et qui se construisent à partir d'une réaction aux idées des Lumières. La question de la souffrance et de sa signification chrétienne s'impose comme un point de partage essentiel entre Chateaubriand et de Maistre, le premier insistant sur les valeurs de tendresse et de compassion propres au christianisme, qui doivent, sinon justifier, du moins amoindrir les maux humains, le second sur une justice divine punitive qui s'appuie sur le dogme du péché originel et qui pense la souffrance non en fonction de l'individu, mais plutôt en vue d'une communauté des hommes. La charité et le repentir, mais aussi le pardon et l'indulgence de Dieu, soulignés à grands traits par Chateaubriand, semblent avoir pour correspondant dans le système de Maistre une pensée sacrificielle qui réduit au minimum le pouvoir d'intervention de l'individu sur sa destinée et sur celle de ses semblables. Or, même si les deux auteurs diffèrent sur le degré d'autonomie qu'ils accordent à l'homme sur le plan idéologique, tous deux, par leurs œuvres respectives, tendent à imprimer une marque singulière sur la religion qu'ils dépeignent, traduisant ainsi un rapport individuel, subjectif, « moderne », à la religion.

### *1. Sens et valeur de la souffrance humaine*

Chateaubriand et Joseph de Maistre adoptent deux rapports différents face à la souffrance des hommes, qui sont peut-être autant de rapports à la condition humaine. Pour Maistre, la souffrance doit

être appréhendée à partir de la condition pécheresse, voire criminelle de l'homme. Toujours méritée, par nos propres fautes ou par le fruit d'une hérédité malheureuse, elle appelle moins la compassion qu'une justification rationnelle. Surtout, la souffrance est valorisée – sans aller jusqu'au dolorisme d'un Léon Bloy cependant – pour ses vertus expiatrices, purificatrices. Pour sa part, Chateaubriand, tout en reconnaissant le schéma explicatif chrétien du péché originel, accorde à l'homme plus d'autonomie (par le repentir et la charité notamment), et déploie une représentation du christianisme qui s'accorde plus facilement avec certaines idées des Lumières.

Dans la Préface du *Génie du Christianisme* de l'édition Ladvocat (1826-1828), Chateaubriand annonce d'entrée de jeu cette orientation :

Aurait-on bien fait, demande-t-il, de suivre le chemin que j'avais tracé pour rendre à la religion sa salutaire influence ? Je le crois. En entrant dans l'esprit de nos institutions, en se pénétrant de la connaissance du siècle, en tempérant les vertus de la foi par celles de la charité, on serait arrivé sûrement au but. Nous vivons dans un temps où il faut beaucoup d'indulgence et de miséricorde. Une jeunesse généreuse est prête à se jeter dans les bras de quiconque lui prêchera les nobles sentiments qui s'allient si bien aux sublimes préceptes de l'Évangile ; mais elle fuit la soumission servile, et dans son ardeur de s'instruire, elle a un goût pour la raison, tout à fait au-dessus de son âge<sup>4</sup>.

Pour en arriver à une prise de parole efficace, suggère Chateaubriand, il faut se laisser pénétrer de cette « connaissance du siècle », dans une démarche qui ressemble à une recherche de compromis avec l'esprit des Lumières dont on connaît les réserves vis-à-vis de certains dogmes prêchés par l'Église, celui du péché originel ou de la grâce, notamment. Voltaire, par exemple, dira vouloir prendre le parti de l'humanité contre le « misanthrope sublime » qu'est Pascal et en appellera, dans ses *Lettres philosophiques*, à une religion épurée, centrée sur l'homme et sur son vécu : « Le christianisme, écrit Voltaire, n'enseigne que la simplicité, l'humanité, la charité : vouloir le réduire à la métaphysique, c'est vouloir en faire

une source d'erreurs<sup>5</sup> ». Sans évidemment cautionner l'œuvre de Voltaire (il critique le « ridicule [que celui-ci a] jeté sur la religion effacée<sup>6</sup> »), Chateaubriand semble prendre acte de cette critique de la religion et présenter un christianisme qui insiste sur le sentiment plutôt que sur une raison abstraite, un christianisme qui serait tiré du côté de l'homme et qui lui offrirait dès cette vie « indulgence » et « miséricorde » plutôt que de le livrer sans relâche aux châtements expiateurs d'un Dieu courroucé. On peut lire au livre I (chapitre IV) du *Génie du Christianisme* une conception de l'Évangile dont ni Voltaire ni le Vicaire Savoyard de Rousseau n'auraient eu à redire : « Sa doctrine [celle de l'Évangile] n'a point son siège dans la tête, mais dans le cœur ; elle n'apprend pas à disputer mais à bien vivre<sup>7</sup> ». La stratégie apologétique de Chateaubriand s'éloigne donc d'une théologie rationnelle, abstraite, métaphysique, qui déposséderait les individus de leur pouvoir d'agir, et ancre au contraire le christianisme dans le vécu affectif et concret des hommes, en insistant sur la morale positive des Évangiles qui enseignent non à « disputer », mais à « bien vivre ». Avec une ironie mordante, Léon Bloy critiquera ce sentimentalisme religieux – celui de Hugo certes, mais aussi, par lien de filiation, celui de Chateaubriand – et il en fera l'auxiliaire moderne de la pensée des Lumières : « Admirable et providentiel renfort ! s'exclame-t-il dans le style grinçant qu'on lui connaît. La sentimentalité religieuse accourant à la rescousse des modernes persécuteurs [les penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, “le plus sot des siècles”]<sup>8</sup> ». Même si le diagnostic de Bloy peut sembler polémique, il a le mérite de situer la « sentimentalité religieuse » de Chateaubriand dans la continuité du mouvement des Lumières.

Certes l'auteur du *Génie du Christianisme*, en bon apologiste chrétien, ne peut récuser, comme Voltaire ou Rousseau, le dogme fondamental du péché originel « qui explique l'homme<sup>9</sup> » et qui justifie théologiquement la souffrance. Mais contrairement à Maistre qui rapporte tout à ce dogme, Chateaubriand le tempère en convoquant d'autres dimensions ou d'autres figures du christianisme susceptibles d'adoucir les misères et les souffrances de l'homme et de lui offrir un certain apaisement. Dans ce contexte, la souffrance n'est pas proprement valorisée. Elle est une donnée de l'existence

humaine, qui appelle moins une justification métaphysique s'adressant à la raison (comme ce sera le cas chez Maistre) qu'une effusion de sentiments, de pitié et de compassion.

Parmi les figures convoquées par Chateaubriand qui traduisent la tendresse du christianisme vis-à-vis de la souffrance humaine, celle de la vierge Marie s'impose comme l'une des plus importantes, en ce début du XIX<sup>e</sup> siècle appelé à être traversé, quelques décennies plus tard (dans les années 1840-50), d'une « bulle mariale » sans précédent<sup>10</sup> :

Cette tendre médiatrice entre nous et l'Éternel, écrit Chateaubriand, ouvre avec la douce vertu de son sexe un cœur plein de pitié à nos tristes confidences et désarme un Dieu irrité : dogme enchanté, qui adoucit la terreur d'un Dieu en interposant la beauté entre notre néant et la majesté divine. [...] On reconnaît dans cette fille des hommes le refuge des pécheurs, la consolation des affligés ; elle ignore les saintes colères du Seigneur : elle est toute bonté, toute compassion, toute indulgence<sup>11</sup>.

« Pitié », « tendresse », « bonté », « compassion », « indulgence », le réconfort qu'offre le christianisme à l'individu affligé se décline sous plusieurs formes. Marie est ici la « tendre médiatrice » entre l'homme et un Dieu qui n'est pas sans sévérité (il est « irrité » et animé de « saintes colères »), mais qui peut se laisser fléchir et dispenser le pardon. Dans cette relation à Dieu à travers Marie, l'homme n'est pas dépeint comme un criminel qu'il faudrait sévèrement châtier, mais comme un homme pécheur qui porte en lui « de tristes confidences » en réaction desquelles le christianisme ouvre la voie au repentir : « Quand la nature et les hommes sont impitoyables, écrit Chateaubriand, il est bien touchant de trouver un Dieu prêt à pardonner : il n'appartenait qu'à la religion chrétienne d'avoir fait deux sœurs, de l'innocence et du repentir<sup>12</sup> ». *Le Génie du Christianisme* présente donc un Dieu de pardon dont la justice dépasse celle des hommes en ce qui touche la miséricorde. En revanche, chez Maistre le constat est diamétralement opposé. La justice des hommes ne châtiât le crime que partiellement, Dieu doit

redoubler ses coups pour punir les hommes et lancer sur eux les « fléaux du ciel », comme les guerres, à titre de châtements.

Aux côtés du pardon, le christianisme offre à l'homme, chez Chateaubriand, plusieurs ressources susceptibles d'amoindrir sa souffrance. L'espérance, par exemple, est la « nourrice des infortunés » et « berce [l'homme] dans ses bras, le suspend à sa mamelle intarissable, et l'abreuve d'un lait qui calme ses douleurs<sup>13</sup> ». Vertu « rigoureusement exigée pour le chrétien », l'espérance est décrite comme un don de Dieu placé en l'homme pour soulager sa misère. De même, la charité, mélange d'amour, d'amitié et de pitié, spiritualisés à travers Dieu, est « un puits d'abondance dans les déserts de la vie<sup>14</sup> », une assistance pour les besoins de l'affligé. Dès lors, n'étant pas réduit à seulement accepter sa souffrance, ce dernier peut trouver au sein du christianisme, à travers la charité, la foi et l'espérance quelque sujet de réconfort.

Si Chateaubriand parle au cœur des hommes en leur montrant « les nobles sentiments » de l'Évangile, Maistre semble pour sa part, s'agissant de la souffrance, adopter une position qui tend à mettre à distance les sentiments. On s'étonne, en lisant les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, de la sévérité de certaines propositions de Maistre, qui, au nom d'une pensée générale et métaphysique, néglige la souffrance des individus dans sa dimension vécue. Ce n'est pas qu'il élude la question de la souffrance individuelle – il en parle inlassablement, et en cela on peut sans doute reconnaître l'héritage paradoxal de la pensée des Lumières –, mais la plupart du temps, il s'efforce de neutraliser les sentiments qui pourraient être rattachés à l'expérience de la souffrance. Puisque tout homme participe du péché « en sa qualité d'homme », et qu'il est par conséquent inévitablement coupable (personne n'étant réellement innocent), il faut éviter de réagir à la souffrance par un excès de pitié, et voir plutôt dans cet état un châtement mérité, que les hommes se sont eux-mêmes attiré en irritant Dieu. L'indulgence et la douceur, le repentir et le pardon, l'espérance et la charité, soulignés par Chateaubriand comme faisant partie des consolations dispensées par le christianisme, sont chez Maistre relégués au second plan, dans l'ombre d'une justice providentielle qui est pensée en fonction du tout plutôt que des parties.

Dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, la critique que fait le personnage du Comte du « Poème sur le désastre de Lisbonne » écrit par Voltaire en 1756 est à cet égard intéressante. À travers ce poème, le philosophe de Ferney use des ressources du langage pour mettre en relief la sympathie et la pitié que font naître en lui les conséquences humaines du cataclysme. Il formule la matrice – sentimentaliste et individualiste – contre laquelle Maistre réagira :

Ces femmes, ces enfants l'un sur l'autre entassés,  
Sous ces marbres rompus ces membres dispersés ;  
Cent mille infortunés que la terre dévore,  
Qui, sanglants, déchirés, et palpitants encore,  
Enterrés sous leurs toits, terminent sans secours,  
Dans l'horreur des tourments leurs lamentables jours<sup>15</sup> !

La souffrance est ici pensée en fonction de l'individu, en fonction de ces enfants et de ces femmes, « l'un sur l'autre entassés » sans raison apparente ; elle est associée, dans un élan de sympathie et de pitié propre au poète, à une horreur sans mesure. Or, pour Maistre, cette attitude de révolte indignée devant la souffrance des hommes tient précisément de l'orgueil, de l'*hybris*, et trahit une ignorance effrontée du système général et invisible structurant le monde humain :

Je me flatte, dit le Comte, que Voltaire n'avait pas plus sincèrement pitié que moi de ces malheureux enfants sur le sein maternel écrasés et sanglants ; mais c'est un *délire* de les citer pour contredire le prédicateur qui s'écrie : Dieu s'est vengé ; ces maux sont le prix de nos crimes ; car rien n'est plus vrai *en général*<sup>16</sup>.

Pour Maistre, la prétendue pitié de Voltaire tourne au délire dès lors qu'elle nourrit un esprit de contradiction qui remet en question l'ordre providentiel. Le cœur et son cortège de sentiments, ceux que Voltaire expose dans son poème, amènent l'homme à accuser la providence, car « le cœur humain, continuellement révolté contre l'autorité qui le gêne, fait des contes à l'esprit qui les croit<sup>17</sup> ».

Dans ce contexte, Maistre, sans réprouver les sentiments de pitié ou de compassion face à la souffrance humaine, tente d'éviter de leur donner préséance sur des considérations plus générales. Il se livre à un travail de neutralisation par lequel les concessions au sentiment, rapidement énoncées, sont immédiatement détournées, étouffées par un appel à la raison :

Au reste, dit le Comte, la pitié est sans doute un des plus nobles sentiments qui honorent l'homme et il faut bien se garder de l'éteindre, de l'affaiblir même dans les cœurs ; cependant, lorsqu'on traite des sujets philosophiques, on doit éviter soigneusement toute espèce de *poésie* et ne voir dans les choses que les choses mêmes<sup>18</sup>.

Cela signifie certes de ne pas voir comme Voltaire « cent milles infortunés que la terre dévore », là où il n'y en eut dans les faits que vingt milles. Mais plus encore, la « poésie » contre laquelle Maistre nous met en garde est celle qui consisterait à voiler l'ordre invisible sous les choses concrètes, le général sous le particulier. À bien considérer les choses, dit le Comte, « une foule de circonstances ne sont que pour les yeux<sup>19</sup> ». Les sentiments de pitié ou de compassion, en nous détournant de l'ordre invisible auquel tout doit se rapporter, risquent de nous faire méconnaître la justice divine, justice dans laquelle les individus ont peu de poids<sup>20</sup>. La souffrance doit être pensée en fonction de la communauté des hommes dont tous les membres sont solidaires les uns des autres : « La *ville* a été punie à cause de son crime et sans ce crime elle n'aurait pas souffert<sup>21</sup> », dit le Comte à propos d'une ville hypothétique qui se serait rebellée contre l'autorité et qui aurait été après coup châtiée par son souverain. Illustrant par cet exemple le fonctionnement de la justice de Dieu, le Comte dit que ce ne sont pas seulement les individus rebelles qui essuieront la correction, mais bien la *ville* dans son ensemble, dans une vision organique de la société des hommes.

Par ailleurs, au regard de la justice générale, la sympathie pour la souffrance des hommes peut même leur être délétère. En épargnant des coupables, elle rend nécessaire une intervention de Dieu qui

pourra prendre la forme de la guerre : « Si la justice humaine les frappait tous [les coupables], il n’y aurait point de guerre ; mais elle ne saurait en atteindre qu’un petit nombre, et souvent même elle les épargne, sans se douter que sa *féroce humanité* contribue à nécessiter la guerre<sup>22</sup> ». L’oxymore « féroce humanité » (le mot « humanité » étant pris au sens d’une vertu de douceur) opère un renversement très net quant aux valeurs chrétiennes de tendresse, de compassion et d’indulgence. Une trop grande « humanité » parmi les hommes, en épargnant les coupables, sèmerait, pour toute l’humanité, les germes d’un châtement à venir plus grand.

Malgré le caractère autoritaire du Dieu de Maistre, et le peu de poids que semble avoir l’individu dans l’exercice de sa justice, il faut voir ses châtements comme un « gage manifeste d’amour<sup>23</sup> », Dieu prenant plaisir à « perfectionner » son ouvrage. De sa main « tendrement sévère », il punit rigoureusement, car « si la tendresse ne pardonne rien, c’est pour n’avoir plus rien à pardonner<sup>24</sup> ». La tendresse est ici associée à la sévérité et à la rigueur de Dieu, qui à la manière d’un père ou d’un médecin (deux images fréquemment convoquées par Maistre) guérit le mal par le mal. Les afflictions envoyées aux hommes ne sont pas déplorables ni tragiques, elles sont au contraire une preuve de l’amour de Dieu, car c’est par elles (et par la prière) que l’homme pourra se perfectionner dans cette vie et en vue de l’autre vie. La « perfectibilité » de l’homme tant célébrée au siècle des Lumières est ici ramenée non sans insistance dans une perspective théocentrée, où l’homme ne peut se perfectionner qu’en subissant passivement la souffrance que la main de Dieu lui envoie. Ce « perfectionnement » pourra s’élargir à la communauté des hommes à travers la réversibilité des peines, les maux acceptés par les uns pouvant compenser pour la faute des autres.

## 2. De la « charité » au « sacrifice »

Chez Maistre, cette réversibilité des peines ouvre la porte au sacrifice, que nous pourrions voir comme une forme radicale de la charité ou de l’amour du prochain, qui s’appuie sur le dogme de « l’innocence payant pour le crime<sup>25</sup> ». Les souffrances du juste ne sont pas seulement utiles pour lui-même, mais « elles peuvent, par

une sainte acceptation, tourner au profit des coupables », le juste, en souffrant ainsi, se « sacrifi[ant] réellement pour tous les hommes<sup>26</sup> ». L'œuvre méritoire et l'exercice de la vertu semblent être laissés dans l'ombre d'une logique sacrificielle, où l'acceptation « sainte » de la souffrance par le juste peut seule aider les hommes à faire équilibre aux maux dont ils sont collectivement les auteurs. Il est à cet égard intéressant de noter que, chez Maistre, la figure du Christ est presque exclusivement évoquée dans sa dimension sacrificielle, ses œuvres et ses enseignements étant, sauf exception, laissés en plan. Par cette omission, l'auteur des *Soirées de Saint-Petersbourg* nous donne à travers la figure du Christ un modèle de sacrifice davantage qu'un modèle de vertu positive, nous informant en cela du faible degré d'autonomie qu'il accorde à l'homme.

Si le sacrifice peut être volontaire (comme dans le cas des « dévouements » et des austérités des communautés religieuses), il est assez souvent subi involontairement, lors des guerres par exemple, par l'effet d'une « loi occulte et terrible qui a besoin du sang humain<sup>27</sup> » :

Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort<sup>28</sup>.

Le personnage du Sénateur présente dans cet extrait la terre comme un autel imbibé de sang où les hommes sont continuellement sacrifiés à la faveur des guerres ou des catastrophes naturelles. Le rôle des individus dans la justice providentielle est ainsi dérisoire, chacun pouvant être appelé sur l'autel du sacrifice afin de payer pour les crimes commis par l'ensemble des hommes.

À cette pensée sacrificielle qui s'appuie sur un Dieu sévère, « qui aime à s'appeler Dieu de la guerre<sup>29</sup> », Chateaubriand oppose un Dieu bienveillant dont la justice admet le repentir et le pardon, et rejette ainsi la nécessité du sacrifice. Si, pour Maistre,

la justice humaine semble découler de la justice divine<sup>30</sup> et en être un reflet, Chateaubriand, comme nous l'avons déjà souligné, tend à désolidariser ces deux ordres de justice, dépeignant le premier comme implacable et avide de sang, et le second, comme tendre et sensible au repentir des hommes.

Voici, écrit-il, un des plus hauts spectacles de la terre ; aux deux coins de cet échafaud, les deux Justices sont en présence ; la Justice humaine et la Justice divine : l'une implacable et appuyée sur un glaive, est accompagnée du désespoir ; l'autre, tenant un voile trempé de pleurs, se montre entre la pitié et l'espérance ; l'une a pour ministre un homme de sang ; l'autre, un homme de paix ; l'une condamne, l'autre absout. Innocente ou coupable, la première dit à la victime : « Meurs. » la seconde lui crie : « Fils de l'innocence ou du repentir, montez au ciel ! »<sup>31</sup>.

À l'échelle de la providence, l'expiation des hommes n'a donc pas à venir du sang et de la douleur. La religion, trempée de pleurs, de pitié et d'espérance n'exige pas de sacrifices plus qu'humains et les hommes peuvent se guérir de leur faute par leur repentir. Cette place accordée par Chateaubriand à la vertu active tend à redonner une certaine autonomie à l'individu qui peut désormais s'acquitter de ses fautes autrement que par le sang ou l'acceptation passive de la douleur.

Dans *Atala*, pièce de fiction qui était intégrée aux premières éditions du *Génie du Christianisme*, le personnage du Père Aubry dénonce le trop grand enthousiasme religieux dont fait preuve le personnage d'Atala, qui s'empoisonne afin d'éviter de rompre, par amour pour Chactas, les vœux de chasteté qu'elle avait prononcés devant sa mère alors que cette dernière était mourante :

Les trésors du repentir vous étaient ouverts, lui dit-il : il faut des torrents de sang pour effacer nos fautes aux yeux des hommes, une seule larme suffit à Dieu. Rassurez-vous donc, ma chère fille, votre situation exige du calme ; adressons-nous à Dieu qui guérit toutes les plaies de ses serviteurs<sup>32</sup>.

Le Dieu évoqué ici est un dieu d'indulgence (« une seule larme lui suffit »), sensible aux remords des hommes et capable de pardon. C'est prendre le contrepied de Maistre qui ne cesse de répéter les vertus expiatrices du « sang » en vertu desquelles le sacrifice s'impose comme voie de salut pour tous les hommes :

Les hommes, dit le personnage du Comte, n'ont jamais douté que l'innocence ne pût satisfaire pour le crime ; et ils ont cru de plus qu'il y avait dans le sang une force expiatrice ; de manière que la vie, qui est le sang, pouvait racheter une autre vie<sup>33</sup>.

Reposant sur des ressorts cosmiques et obéissant à une fatalité religieuse qui ne voit en l'homme qu'un pécheur, la pensée sacrificielle de Maistre semble atténuer le message chrétien de bonté, d'indulgence et de miséricorde en conférant à ces valeurs un sens inédit. Au contraire, Chateaubriand, dans sa critique du sacrifice, modère la dimension punitive du christianisme et exalte ses valeurs de pitié, de pardon et de miséricorde conférant ainsi à l'homme, dans la relation qui l'unit à Dieu, un pouvoir d'intervention qui se solde par un surcroît d'autonomie.

### *3. Appropriation individuelle de la religion*

Malgré leurs positions divergentes sur la liberté qu'ils accordent à l'individu dans l'ordre providentiel, Maistre et Chateaubriand participent tous deux d'un recentrement du religieux sur le for intime – fût-il en apparence paradoxal – qui se traduit par une appropriation individuelle de la religion.

Lorsqu'il dit s'adresser à « une jeunesse généreuse », qui « fuit la soumission servile », tout en étant « prête à se jeter dans les bras de quiconque lui prêchera les nobles sentiments qui s'allient si bien aux sublimes préceptes de l'Évangile<sup>34</sup> », Chateaubriand ouvre la porte à un rapport plus individualisé à la religion, à l'intérieur duquel s'insère une dimension intime, centrée, nous l'avons vu, sur le sentiment. Cette jeunesse fuyant la « soumission servile » peut elle-même s'approprier le christianisme, et le projet même de Chateaubriand (« passer de l'effet à la cause, ne pas prouver que le christianisme

est excellent, parce qu'il vient de Dieu ; mais qu'il vient de Dieu, parce qu'il est excellent<sup>35</sup> ») implique un rapport plus personnel, plus immédiat, à Dieu.

Quant à Maistre, son œuvre découle, en dépit des appels à l'autorité qui la ponctuent, d'une certaine prise de liberté individuelle. Comme Chateaubriand, Maistre est laïc<sup>36</sup>, et la vision singulière du christianisme qu'il propose n'émane pas de l'autorité d'un ministre de Dieu, mais procède plutôt d'un nouveau sacerdoce laïque, celui exercé par l'écrivain en contexte de sécularisation. Il s'ensuit que la religion décrite par Maistre, même s'il prétend la faire reposer sur « l'oreiller de l'autorité », est investie d'une certaine résonance subjective ; l'auteur, fût-il résolument antimoderne, se fait architecte à sa manière de l'expérience religieuse qu'il met de l'avant. Pour Michel Despland, cette tendance est assez généralisée chez les auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle, même chez ceux qui, comme Maistre, affectent de résister à la modernité et à son nouveau souffle d'individualisme :

Qu'elle soit de droite ou de gauche, protestante ou catholique, la religion ne peut plus vivre sans l'évocation, consciente ou non, de dimensions intimes, sans le début d'une articulation d'arrière-mondes ou s'éprouve quelque chose dont le sujet est, par nécessité, le seul juge [...]. Chateaubriand, Constant, de Maistre, Kierkegaard ont beau se présenter comme des auteurs qui définissent la religion et élaborent une certaine théorisation à son sujet, ils sont aussi des littéraires qui impriment un certain style à leur propos de manière à susciter de nouvelles résonances dans ceux qui les lisent<sup>37</sup>.

La démarche littéraire de Maistre est donc à prendre en considération s'agissant de la place qu'il accorde à l'individu, puisqu'elle peut venir concurrencer certaines positions ou idées défendues dans le contenu des entretiens. À cet égard, la forme même des *Soirées de Saint-Petersbourg* est significative. L'entretien ou la *symposie* permet de faire naître les idées à partir de la discussion : « Nous parlons pour nous instruire et pour nous consoler<sup>38</sup> », dit le personnage du Chevalier au Huitième entretien. C'est la *symposie* qui produit la connaissance, le dialogue qui instruit et, en ce sens,

la religion décrite semble se recentrer quelque peu sur l'homme en empruntant un genre habituellement mis au service de la philosophie (qui, par le questionnement et la discussion, tend naturellement à remettre en question l'autorité au profit de la raison individuelle qui lui sert de mesure<sup>39</sup>). Maistre ne fait pas un travail d'exégèse biblique et il ne s'en remet pas pleinement à l'autorité des textes sacrés. Au contraire, comme le note Antoine Compagnon, il prend beaucoup de liberté par rapport à certains dogmes officiels, quelques-unes de ses propositions – sur le mystère de l'imputation notamment – frôlant l'hérésie<sup>40</sup>.

Mais plus encore tout ce système religieux proposé par Maistre semble reposer sur une expérience intime du siècle et de la Révolution, qui constitue cet « arrière-monde » dont parle Despland et d'où jaillit peut-être un rapport subjectif à la religion. L'évocation, au Neuvième entretien, du « journal » du Comte, genre de l'intime par excellence, est à cet égard très intéressante :

C'est là que depuis plus de trente ans j'écris tout ce que mes lectures me présentent de plus frappant. Quelques fois je me borne à de simples indications ; d'autres fois je transcris mot à mot des morceaux essentiels ; souvent je les accompagne de quelques notes, et souvent aussi j'y place ces pensées du moment, ces illuminations soudaines qui s'éteignent sans fruit si l'éclair n'est fixé par l'écriture. Porté par le tourbillon révolutionnaire en diverses contrées de l'Europe, jamais ces recueils ne m'ont abandonné ; et maintenant vous ne sauriez croire avec quel plaisir je parcours cette immense collection. Chaque passage réveille dans moi une foule d'idées intéressantes et de souvenirs mélancoliques mille fois plus doux que tout ce qu'on est convenu d'appeler plaisirs<sup>41</sup>.

Ce passage aux résonances résolument intimes sert à introduire les deux livres (celui de Jennings, intitulé *Examen de l'évidence intrinsèque du Christianisme* et celui de Maistre, *Considérations sur la France*) qui serviront de base à la discussion qui va suivre sur la réversibilité des peines. Tout se passe comme si le carnet de notes de lecture se substituait aux deux ouvrages en question, que

le Comte dit ne pas posséder. Ainsi, la religion passe à travers le prisme de l'individualité. Certes, on convoque l'autorité de sources extérieures, mais leur sont ajoutées « ces pensées du moment » qui viennent enrichir la réflexion sur le christianisme, l'individualiser et l'inscrire peut-être dans un horizon moderne.

### Conclusion

Ainsi, Chateaubriand et Maistre réagissent sur deux modes différents au legs des Lumières et aux conséquences de la Révolution française. Si le premier prêche un « évangile modéré » qui peut se concilier avec la pensée des Lumières, le second mise sur la rupture et se positionne à contrecourant de la vague d'autonomisation de l'homme qui caractérise la modernité depuis au moins la Réforme et Descartes. Devant le vide spirituel laissé par la Révolution, il s'agit dans un cas de modérer l'autorité religieuse pour la rendre acceptable et digeste pour les individus de cette nouvelle société, et dans l'autre cas de raffermir cette autorité et d'affaiblir la liberté individuelle au risque que le geste même d'écriture, par la liberté dont il procède, entre en tension avec le propos. En somme, même en s'opposant à l'« esprit moderne » hérité des Lumières, Chateaubriand et Maistre, comme bon nombre d'auteurs réactionnaires de la même époque, y prennent pleinement appui et y puisent certaines de leurs stratégies apologétiques.

- 
1. François-René de Chateaubriand, *Le Génie du Christianisme*, Pierre Reboul (éd.), Paris, Garnier-Flammarion, 1966, t. I, p. 43.
  2. *Ibid.*, p. 46.
  3. Nous empruntons l'expression à Jean Delumeau, qui l'utilise à propos de la pastorale chrétienne d'Ancien régime, et qui s'applique bien, nous le verrons dans ce qui suit, au discours réactionnaire que tient Joseph de Maistre (cf. Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident ; XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983, 741 p.).
  4. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. I, p. 46.
  5. Voltaire, *Lettres philosophiques*, Frédéric Deloffre (éd.), Paris, Gallimard (coll. Folio classique), p. 157.
  6. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. I, p. 45.

7. *Ibid.*, p. 72.
8. Léon Bloy, *Le désespéré*, Paris, Flammarion, 2010, p. 165.
9. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. I, p. 67.
10. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello [dir.], *Histoire des émotions*, vol. 2, Paris, Seuil, 2016, p. 328.
11. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. I, p. 74.
12. *Ibid.*, p. 78.
13. *Ibid.*, p. 106.
14. *Ibid.*, p. 107.
15. Voltaire, *Mélanges*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1961, p. 304. [https://fr.wikisource.org/wiki/Poème\\_sur\\_le\\_désastre\\_de\\_Lisbonne](https://fr.wikisource.org/wiki/Poème_sur_le_désastre_de_Lisbonne) (page consultée le 1<sup>er</sup> mai 2017).
16. Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivies De la traduction de Plutarque sur les délais de la justice divine*, Paris, Éditions de la Maisnie, 1980, t. I, p. 228 (nous soulignons).
17. *Ibid.*, p. 25.
18. Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. I, p. 231 (nous soulignons). Voir aussi au Neuvième entretien : « Je sens bien que, dans toutes ces considérations, nous sommes continuellement assaillis par le tableau si fatigant des innocents qui périssent avec les coupables ; mais sans nous enfoncer dans cette question qui tient à tout ce qu'il y a de plus profond, on peut la considérer seulement dans son rapport avec le dogme universel et aussi ancien que le monde, de la réversibilité des douleurs de l'innocence au profit des coupables » (Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. II, p. 122). Dans cet extrait, Maistre descend sur le terrain des Lumières et reconnaît être « continuellement assail[i] par le tableau si fatigant des innocents qui périssent avec les coupables ». Mais au lieu de tomber, comme Voltaire, dans une « poésie » qui placerait le sentiment au centre des analyses, il invoque un dogme plus général, celui de l'expiation par le sacrifice, déplaçant le regard du lecteur sur un ordre supérieur, transcendant le vécu individuel de la souffrance. Un peu plus loin, au Dixième entretien, on reconnaît une stratégie analogue : « Vous ne croyez pas sans doute, dit le Sénateur, que je veuille étouffer la compassion dans les cœurs ; et vous savez ce que les crimes récents ont fait souffrir au mien : néanmoins, à s'en tenir à la rigoureuse raison, que veut-on dire ? » (*Ibid.*, p. 166 [nous soulignons]). La « rigoureuse raison » vient ici comme ailleurs tempérer le sentiment, et même si le Sénateur dit ne pas vouloir « étouffer » la compassion, on peut se demander si la sévère théodicée maistrienne ne

- conduit pas justement à cet effet d'étouffement, et si la concession n'est pas qu'une figure de rhétorique.
19. Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. I, p. 231.
  20. Comme le fait remarquer Antoine Compagnon, « chez de Maistre, pour comprendre la distribution du mal dans le monde, il faut s'élever au-dessus de l'individu et saisir la justice éternelle » (Antoine Compagnon, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, (coll. Folio essai), p. 133).
  21. Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. I, p. 227.
  22. *Ibid.*, p. 24 (nous soulignons).
  23. *Ibid.*, p. 87.
  24. *Ibid.*, p. 129.
  25. *Ibid.*, p. 123.
  26. *Ibid.*, p. 129.
  27. *Ibid.*, p. 14.
  28. *Ibid.*, p. 25-26.
  29. *Ibid.*, p. 38.
  30. Chez Maistre, la justice des hommes dans l'ordre temporel est déterminée par une loi divine, ce qui fait que les deux ordres de justice sont enchâssés l'un dans l'autre : « Dieu ayant voulu faire gouverner les hommes par des hommes, du moins extérieurement, il a remis aux souverains l'éminente prérogative de la punition des crimes, et c'est en cela surtout qu'ils sont ses représentants » (Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. I, p. 28).
  31. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. II, p. 132.
  32. *Id.*, *Atala-René-Les aventures du dernier Abencérage*, Fernand Letessier (éd.), Paris, Classiques Garnier, 1965, p. 124.
  33. Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. II, p. 124.
  34. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. I, p. 46.
  35. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. I, p. 56.
  36. En cela, ils s'inscrivent bien dans leur temps. Dans *Le Christ des Barricades*, Frank Paul Bowman, explique que le discours théologique, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, est massivement investi et pris en charge par des auteurs laïcs : « Sans doute à aucun moment de son histoire, ajoute-t-il, le discours théologique catholique n'a connu une aussi forte participation laïque, avec le renouveau et la liberté que comporte un certain caractère autodidacte » (*Le Christ des Barricades 1789-1848*, Paris, Les éditions du Cerf, 1987, p. 35).

37. Michel Despland, « L'expérience religieuse au XIX<sup>e</sup> siècle : I. Le for intime et l'esthétique de l'existence » dans *Laval théologique et philosophique*, Québec, vol. 50, n° 3 (octobre 1994), p. 612.
38. Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. II, p. 79.
39. Au Huitième entretien, le personnage du Comte dit à propos des philosophes qu'« il n'y a point d'autorité qui ne leur déplaît » (*ibid.*, p. 109).
40. Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 126.
41. Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. II, p. 118-119.





# La Trahison du dolorisme – Le stoïcien, le masque et le renard

JEAN-CHRISTOPHE NADEAU, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans cet article, je tâche de montrer en quoi le thème du stoïcisme est l'un des fils conducteurs des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, et en quoi il permet de mieux comprendre le *dolorisme* de Joseph de Maistre. La philosophie de la *Stoa* est selon Maistre à la fois proche du christianisme et opposée à lui. Si ses fondements théoriques sont conformes aux dogmes de l'Église, il n'en demeure pas moins que les pratiques de ses différents adeptes sont des manifestations du péché d'orgueil. Ainsi, l'indifférence à la douleur, la construction d'un *ethos* rhétorique et la discussion sur les maux constituent pour Maistre des trahisons de la pensée chrétienne. Ces critiques du stoïcisme dévoilent alors quatre injonctions proprement doloristes que je me propose de restituer ici : souffrir, s'abstenir, prier, attendre.

## *Introduction*

*Les Soirées de Saint-Pétersbourg* entretiennent une relation étrangement ambiguë avec le stoïcisme. Sous la plume de Maistre, les personnages du Comte, du Sénateur et du Chevalier vont et viennent entre l'éloge et le blâme à l'endroit des philosophes du Portique. Le lecteur attentif remarquera tout d'abord que Sénèque représente l'une des figures centrales aux yeux des trois amis. Cité sans cesse comme figure d'autorité au fil des entretiens, son importance est telle que le Chevalier se fera un devoir d'intercaler des extraits sénéquiens dans le manuscrit qui deviendra le miroir de leurs conversations : « Si je ne me trompe, il [cet ami à qui je ferai lire ces entretiens] croira même que vous avez ajouté aux raisons de Sénèque, qui devait être cependant un très grand génie, car il est cité de tout côté<sup>1</sup> ».

Cependant, les réserves du Comte sont nombreuses. Quoiqu'un livre tel que *Sénèque Chrétien* ait pu paraître et qu'il existe une rumeur selon laquelle ce même stoïcien aurait entretenu une relation épistolaire avec Saint-Paul, Sénèque était « retenu par les préjugés du siècle, de patrie et d'état<sup>2</sup> ». Et quoiqu'au fait des dogmes chrétiens, il semble, aux dires du Comte, que cet exemple de vertu soit en quelque sorte décalé par rapport à l'idéal de la chrétienté.

Plusieurs indices, disséminés à travers les onze *Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*<sup>3</sup> me portent à penser que l'attitude stoïcienne représente à la fois l'exemple et la trahison d'une attitude authentiquement *doloriste*; et débrouiller cette ambiguïté permettra, je l'espère, de jeter un regard plus lucide sur le rapport de Maistre à la souffrance. Pour y parvenir, je propose d'articuler cette recherche autour d'un épisode du troisième entretien des *Soirées*. J'examinerai en un premier temps les deux figures idéales (le *Sage* et le *Juste*) qui évoluent en parallèle au sein des deux doctrines. Ce regard initial me mènera à distinguer l'attitude philosophique et l'attitude proprement religieuse. Cette clef de lecture permettra, en un deuxième temps, de comprendre en quoi deux épisodes, tirés de romans qui appartiennent à la tradition maistrienne, représentent des contre-exemples en regard du dolorisme véritable. Ce parcours me conduira à comprendre en quoi l'attitude stoïcienne, ainsi que ses émules, incarne une faute aux yeux de Joseph de Maistre, et comment le *Juste* représente le rapport le plus digne de louanges face à la douleur.

## *I. Le stoïcisme et les Soirées de Saint-Pétersbourg*

### *I.1. Souffrir et s'abstenir : la fillette de dix-huit ans*

J'aimerais débiter cette recherche en rappelant l'épisode qui m'apparaît décisif dans cette affaire :

Je ne puis m'empêcher dans ce moment de songer à cette jeune fille devenue célèbre dans cette grande ville parmi les personnes bienfaisantes qui se font un devoir sacré de chercher le malheur pour le secourir. Elle a dix-huit ans; il y en a cinq qu'elle est tourmentée par un horrible cancer qui lui ronge la tête. Déjà les yeux et le nez ont disparu, et le mal s'avance

sur ses chairs virginales, comme un incendie qui dévore un palais. En proie aux souffrances les plus aigües, une pitié tendre et presque céleste la détache entièrement de la terre, et semble la rendre indifférente ou inaccessible à la douleur. Elle ne dit pas comme le fastueux stoïcien : Ô douleur ! tu as beau faire, tu ne me feras jamais convenir que tu sois *un mal*. Elle fait mieux : elle n'en parle pas. Jamais il n'est sorti de sa bouche que des paroles d'amour, de soumission et de reconnaissance<sup>4</sup>.

Plusieurs éléments dessinent déjà une piste interprétative. On pourra noter, en un premier temps, l'adjectif servant à décrire un certain Posidonius<sup>5</sup> comme « fastueux ». Deuxièmement – et je crois que cela donne tout son sens à la première remarque –, il semble que le critère de distinction entre les deux protagonistes de cet épisode réside dans la parole. La fillette ne fait pas comme le stoïcien : alors que ce dernier *combat verbalement la douleur* en essayant de lui refuser son statut de mal, la jeune fille *se tait sur ce sujet*. Posidonius serait ainsi un exemple de fatuité, voire de vanité et d'orgueil, en vertu de son rapport oral à la souffrance ; critique très sévère, si l'on considère que c'est un chrétien qui profère une telle accusation à l'égard de l'adepte de la *Stoa*. Je voudrais d'abord examiner en quoi cet acte d'énonciation constitue une profanation selon le Comte.

### *1.2. Le Sage qui n'est point le Juste*

Il faut cependant rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu en montrant en quoi les assises théoriques du stoïcisme sont louangées par le Comte. Il affirme :

Il faut rendre justice aux stoïciens. Cette secte seule a mérité qu'on la nommât *fortissimam et sanctissimam sectam* [une secte entre toutes courageuse et vénérable]. Elle seule a pu dire (hors du christianisme) *qu'il faut aimer Dieu* ; que toute la philosophie se réduit à deux mots : *souffrir et s'abstenir* ; qu'il faut aimer celui qui nous bat et pendant qu'il nous bat. Elle a produit l'hymne de Cléanthe, et a inventé le mot de *Providence*<sup>6</sup>.

Ainsi, la doctrine du Portique aurait anticipé la majeure partie des fondements de l'attitude doloriste promue par les trois personnages des *Soirées*. Elle a su *dire*, avec un certain génie, qu'il faut accepter son destin, c'est-à-dire accorder sa volonté sur la Volonté. Les stoïciens *disent* encore qu'il faut accueillir les maux comme une manifestation du divin et qu'il faut, pour cette raison, suivre les indications de la Providence. On se souviendra de l'exemple canonique du chien et de la charrette :

Eux aussi Zénon et Chrysippe, affirmaient que tout est destin avec l'exemple suivant. Quand un chien est attaché à une charrette, s'il veut la suivre, il est tiré et il la suit, faisant coïncider son acte spontané avec la nécessité ; mais s'il ne veut pas la suivre, il y sera contraint dans tous les cas. De même en est-il des hommes : même s'ils ne le veulent pas, ils seront dans tous les cas contraints de suivre leur destin<sup>7</sup>.

L'éthique stoïcienne se résumerait ainsi aux termes *SUSTINE ET ABSTINE*, c'est-à-dire endurer les maux en refusant leur affect. Le véritable *Sage* serait ainsi celui qui a fait sienne la *parole* de Posidonius selon laquelle il ne faut pas convenir que la douleur soit véritablement un mal. Accordant sa volonté sur la Providence, il ferait ainsi preuve d'une liberté vraie et authentique :

[Il faut rendre] justice aux stoïciens qui devinèrent jadis un dogme fondamental du christianisme, en décidant que le *sage seul est libre*. Aujourd'hui, ce n'est plus un paradoxe, c'est une vérité incontestable et du premier ordre. *Où est l'esprit de Dieu, là se trouve la liberté*<sup>8</sup>.

On pourrait ainsi résumer les adéquations entre stoïcien et véritable chrétien au sens de Maistre dans les *Soirées* : tous deux reconnaissent l'existence d'une Providence divine à l'œuvre dans la création et tâchent d'accorder leur volonté à cette dernière. Le *Juste* et le *Sage* suivraient docilement la charrette du Saint-Père de l'humanité en tâchant d'entretenir un rapport – ou plutôt une attitude – face à la douleur qui soit en accord avec sa Volonté. On

notera aussi que les figures du *Sage* et du *Juste* sont décrites par les deux doctrines comme étant pratiquement impossibles à incarner, au point où l'on est en droit de se demander s'il s'agit de modèles idéaux de vertu, de simples chimères de l'esprit ou encore de rares possibilités. Maistre introduit d'ailleurs l'épisode de la fillette en ces termes :

*Il n'y a point de juste sur la terre. Celui qui a prononcé ce mot [Job] devint lui-même une grande et triste preuve des étonnantes contradictions de l'homme : mais ce juste imaginaire, je veux bien le réaliser un moment par la pensée, et je l'accable de tous les maux possibles. Je vous le demande, qui a le droit de se plaindre dans cette supposition? C'est le juste apparemment; c'est le juste souffrant. Mais c'est précisément ce qui n'arrivera jamais. [...] [Suit l'épisode de la fillette] Certainement, messieurs, si l'innocence existe quelque part, elle se trouve sur ce lit de douleur auprès duquel le mouvement de la conversation vient de nous amener un instant<sup>9</sup>.*

Ce passage, qui permet d'associer la fillette de dix-huit ans à une figure qui se rapproche le plus possible du *Juste* idéal (car nous sommes tous pécheurs), fait retrouver le critère de distinction sur lequel j'ai mis l'accent plus haut. Le *Juste* souffrant, quoiqu'il aurait toute la légitimité du monde à cet égard, ne se plaindrait pas de sa situation même s'il était accablé des pires maux du monde : c'est, dit le Comte, « précisément ce qui n'arrivera jamais<sup>10</sup> ». La fillette, il faut le rappeler, n'en parle pas. Elle se tait, contrairement au *Sage*.

Comme annoncé à la section précédente, j'aimerais maintenant explorer en quoi ce champ sémantique de la parole et du silence est un élément capital à la compréhension d'un rapport authentiquement chrétien à la souffrance.

### *1.3. Parole et silence : la philosophie contre la religion*

L'une des rares critiques adressées de front à Sénèque est formulée de la manière suivante par le Comte au huitième entretien :

La seule observation critique que je me permettrai sur votre théologie [la théologie du Chevalier] peut être aussi, ce me semble, adressée à ce même Sénèque : « Aimeriez-vous mieux, disait-il, être Sylla que Régulus, etc. ? » Mais prenez garde, je vous prie, qu'il n'y ait pas ici confusion d'idées. Il ne s'agit point du tout de la gloire attachée à la vertu qui supporte tranquillement les dangers, les privations et les souffrances ; car sur ce point tout le monde est d'accord : il s'agit de savoir pourquoi il a plu à Dieu de rendre ce mérite nécessaire ? Vous trouverez des blasphémateurs et même des hommes simplement légers, disposés à vous dire : *Que Dieu aurait bien pu dispenser la vertu de cette sorte de gloire*. Sénèque, ne pouvant répondre aussi bien que vous, parce qu'il n'en savait pas autant que vous (ce que je vous prie de bien observer), s'est jeté sur cette gloire qui prête beaucoup à la rhétorique ; et c'est ce qui donne à son traité de la Providence, d'ailleurs si beau et estimable, une légère couleur de déclamation<sup>11</sup>.

Ce passage, chargé en information, est très difficile à interpréter. Je crois pourtant y déceler une remarque fondamentale pour la recherche qui m'occupe. Il s'agit en fait de renverser une parole de Sénèque contre lui-même. Que dit cette parole ? Sénèque, s'adressant à son lecteur, demande : « aimeriez-vous mieux être Sylla que Régulus ?<sup>12</sup> », c'est-à-dire, préféreriez-vous être Sylla, cet homme à qui on fraya un passage à coup d'épée jusqu'au forum, cet homme qui souffre qu'on lui présente des têtes de consulaires et qui, enfin, verse sur les fonds publics le prix de ces assassinats ? ou bien préféreriez-vous être Régulus, ce général qui, essuyant un revers de la Fortune, se retrouva les paupières arrachées et qui fut mutilé par d'innombrables clous<sup>13</sup> ? À cette question, Sénèque répond qu'il faut préférer être Régulus à Sylla, car ce dernier accepte de payer ce prix pour l'exercice de la vertu et ne récupère pas la gloire attachée à l'épreuve de la douleur.

Or – et c'est là où Maistre retourne l'argument de Sénèque contre lui-même – Sénèque récupère et fait usage d'une telle gloire. Alors qu'il recommande le silence et la résignation, ce stoïcien construit son *ethos* en se fondant sur une telle gloire. Il n'est pas à la hauteur de

ses propres mots et adopte l'attitude d'un Sylla face à ses souffrances vécues : son expérience de la douleur devient un outil rhétorique qui donne une hauteur déclamatoire à son ouvrage. On retrouve ici la méfiance face à Posidonius dans l'épisode de la fillette : énoncer son indifférence à la douleur lui permet de consolider sa réputation d'homme fort et sage. Là, Maistre enfonce son premier clou dans la doctrine stoïcienne : il s'agit d'un discours qui n'est pas à la hauteur de la Vérité de son idée. Un extrait tiré du premier entretien éclaire ce point :

La philosophie seule avait deviné depuis longtemps que toute la sagesse de l'homme était renfermée en deux mots : SUSTINE ET ABSTINE. Et quoique cette faible législatrice prête au ridicule même par ses meilleures lois, parce qu'elle manque de puissance pour se faire obéir, cependant il faut être équitable et lui tenir compte des vérités qu'elle a publiées. Elle a fort bien compris que les plus fortes inclinaisons de l'homme étant vicieuses au point qu'elles tendent évidemment à la destruction de la société, il n'avait pas de plus grand ennemi que lui-même, et que lorsqu'il a appris à se vaincre, il savait tout<sup>14</sup>.

La philosophie, qui est ici associée à la doctrine stoïcienne, est, dit Maistre, une faible législatrice, c'est-à-dire qu'elle gouverne faiblement les hommes. Enfermée dans le discours (quoique ses discours contiennent plusieurs vérités *théoriques*), elle n'a pas de véritable empire sur l'esprit de celui qui délibère grâce à ses soins. Cette lecture peut être confirmée par le passage suivant, tiré, cette fois, du neuvième entretien :

Qu'importe que tel ou tel homme ait pu dire quelques mots mal prononcés sur *l'amour de Dieu*? Il ne s'agit pas d'en *parler*; il s'agit de *l'avoir*, il s'agit même de l'inspirer aux autres, et de l'inspirer en vertu d'une institution générale, à portée de tous les esprits. Or, voilà ce qu'a fait le christianisme, et voilà ce que jamais la philosophie n'a fait, ne fera ni ne peut faire. On ne saurait assez le répéter : elle ne peut rien sur le cœur de l'homme. – *Circum præcordia ludit* [Elle a ses entrées

aux alentours du cœur]. Elle se joue autour du cœur ; jamais elle n'entre<sup>15</sup>.

Ainsi, la philosophie serait impuissante à pénétrer le cœur de celui qui incarne sa doctrine. Toutes les théories, les réflexions, les analyses, les raisonnements seraient vains, car ils ne réussiraient pas à trouver les entrées dans l'âme humaine ; ou pour le dire dans un langage chrétien : ils ne permettent pas d'y glisser la fermeté de la foi. On peut dès lors apercevoir qu'une incommensurabilité sépare l'attitude qui est issue de la doctrine philosophique de celle qui répond de la doctrine proprement religieuse : les hommes ne peuvent être philosophiquement chrétiens. C'est une voie qu'ils peuvent tenter d'emprunter<sup>16</sup>, mais elle ne permet pas de se mettre véritablement en accord avec la divine Providence.

De son côté, la religion évite de *parler* (contrairement à son antagoniste) de l'amour de Dieu. Pour être à la hauteur de la prière véritable (que Ta Volonté soit faite!) le chrétien doit se taire, telle la fillette de dix-huit ans. Le complet accueil de la douleur doit s'effectuer sans même ouvrir à la possibilité de la plainte, car alors on sombrerait dans le discours, ce qui écarterait le chrétien de sa pénitence : ce serait retomber dans la philosophie qui, étant confinée à sa prison délibérative, est impuissante à franchir la frontière qui sépare les pourtours du cœur de son sein. Victoire, donc, de la religion, puisqu'elle permet de *vivre jusque dans sa chair* la douleur.

## *2. Ascèse et hypocrisie : le masque de fer de l'idée*

### *2.1. Le Lacédémonien et le renard*

J'en suis arrivé à la conclusion selon laquelle, pour Maistre, la philosophie en général – et plus particulièrement le stoïcisme – est confinée dans une zone qui l'empêche de faire ce saut de la foi qui rendrait le porteur de la doctrine proprement chrétien. On pourrait, malgré tout, objecter à Maistre que ces pauvres stoïciens font simplement face à la finitude de leurs moyens, et qu'ils ont, dans l'échec de leur parole, une noble aspiration à la vertu.

Si Maistre n'avait abordé que cet aspect, les stoïciens s'en tireraient à bon compte. Cependant, je crois qu'il y a bel et bien un

affront au christianisme de la part des adeptes de la philosophie du Portique. Dans le passage qui suit immédiatement l'objection de Sylla et Régulus à Sénèque, le Comte fait le commentaire suivant :

Quant à vous, M. le sénateur, en mettant même cette considération à l'écart, vous avez rappelé avec beaucoup de raison que l'homme souffre parce qu'il est homme, parce qu'il serait Dieu s'il ne souffrait pas, et parce que ceux qui demandent un homme impassible demandent un autre monde<sup>17</sup>.

Deux choses me portent à lier ce passage à une critique à demi-mot de l'attitude stoïcienne. La première est le contexte d'énonciation, qui fait immédiatement suite, comme je l'ai dit, à la critique adressée à Sénèque. La seconde est plus révélatrice : le Comte fait mention d'un homme impassible et d'une espèce de supériorité divine de celui qui serait au-dessus de la souffrance. Nul doute qu'il s'agit ici d'une référence à l'ascèse du *Sage* stoïcien. Le lecteur attentif comprendra que l'affront est majeur : le *Sage* stoïcien, par le moyen de l'ascèse, *joue à Dieu*. En *se disant* (je pèse mes mots) au-dessus des maux (il est bon, je crois, d'avoir en tête la parole de Posidonius dont il a été question plus haut), le tenant d'une posture ascétique se place orgueilleusement par-delà la création, c'est-à-dire hors du monde. Son affront, le voici : il rejette la souffrance au lieu de l'accueillir ; il refuse de participer à la réparation du péché originel par le biais de la *réversibilité*<sup>18</sup>. La condamnation maistrienne vise ainsi une palette beaucoup plus large de *chrétiens de parole* que les seuls stoïciens : toutes les formes d'ascèse qui *recupèreraient* ainsi la souffrance constitueraient ainsi un tout condamnable.

Je voudrais, pour exemplifier ce péché de *type ascétique*, puiser au sein d'un épisode rapporté par Plutarque dans sa *Vie de Lycurgue* qui permet de poser le problème de l'ascèse et du rapport à la souffrance.

Les enfants [de la ville de Lacédémone] prennent le vol tellement au sérieux que l'un d'entre eux, dit-on, qui avait dérobé un renardeau et le cachait dans son manteau, se laissa, pour ne pas être pris, déchirer le ventre par les griffes et les dents de l'animal sans broncher : il en mourut<sup>19</sup>.

Il suffit de remplacer, dans l'anecdote, l'enfant par un sage stoïcien (un Posidonius ou un Sénèque par exemple) pour voir la faute être mise en lumière. Le renardeau, qui fait ici office d'avatar de la douleur, ronge les chairs du voleur comme punition d'un crime commis (dans le contexte chrétien/maistriennien qui concerne cette recherche, c'est le péché originel). On remarque l'inévitable résultat : qu'il revête un masque d'indifférence ou bien qu'il pleure son martyr, le criminel mourra. Cependant – et c'est là le fond de l'affaire – tout se joue dans l'attitude face à la souffrance : « il se laissa, pour ne pas être pris, déchirer le ventre par les griffes et les dents de l'animal *sans broncher*<sup>20</sup> ». L'hypocrite stoïcien, afin d'éviter la honte, plaque sur son visage le sourire de marbre qui dissimule à tous sa douleur ; c'est l'affront de l'homme jouant à Dieu ; d'autant plus s'il exalte *par la parole* son indifférence. Le mépris de la douleur ainsi que la plainte sont deux rapports erronés au grand mystère de la Justice divine ; rapports qui ne se limitent pas à l'exemple stoïcien, mais qui incarnent *l'affront-type de l'hypocrisie ascétique*.

Pour montrer en quoi cet affront-type est une clef de lecture pour la compréhension maistriennienne du rapport chrétien à la douleur, j'aimerais porter un bref regard sur deux épisodes tirés de romans du XIX<sup>e</sup> siècle qui appartiennent à la tradition maistriennienne/doloriste, à savoir *Un Prêtre marié* et *Le Désespéré*.

## 2.2. Deux exemples de péché dans le rapport à la douleur

### 2.2.1. Sombreval et le masque de fer

Le premier exemple est celui du prêtre ayant consommé son apostasie, tel que présenté par Barbey d'Aurevilly dans *Un Prêtre marié*. L'épisode dont il est ici question est celui où Néel accompagne le prêtre marié hors de la ville alors qu'il s'apprête à entreprendre son hypocrite pèlerinage qui devra le faire passer pour saint aux yeux de l'Église. L'apostat s'était alors résolu à s'infliger lui-même mille tourments (autoflagellation, etc.) pour montrer à tous – et surtout à sa fille – sa volonté de se reconvertir au christianisme. Alors que Néel regardait Sombreval s'éloigner vers le monastère,

Il se demandait si, malgré sa fière énergie, cet homme pourrait comprimer toute sa vie une nature semblable à la sienne, et rester le *masque de fer* de son idée. Or, s'il ne le pouvait pas, si un jour le fond du sacrilège brisait le masque en se gonflant, si la foudroyante vérité allait en sortir sous le coup de quelque providentielle catastrophe, alors l'éternelle question : « Que deviendrait Calixte ? » lui reprenait le cœur<sup>21</sup>.

Tel le Lacédémonien, il plaque sur son visage le masque de fer qui dissimule à tous sa douleur. Il reste totalement impassible au sein des mutilations qu'il s'inflige lui-même pour *expier* son crime. Son effort attire tellement les regards des moines qui l'entourent, qu'il en devient à leurs yeux « l'édification de la communauté<sup>22</sup> ».

Cependant la faute est double : non seulement son indifférence à la douleur fait de lui un orgueilleux pécheur qui joue à Dieu (tel le stoïcien), mais encore il récupère à son compte la réputation de saint martyr qui découle de sa pénitence (tel un Sénèque).

Sombreval [...] poussait la perfection de l'hypocrisie jusqu'à la sincérité d'une pénitence qui aurait effrayé bien des âmes croyantes, et qui à la sainteté même eût paru redoutable ? Oui ! c'était lui, Sombreval, qui avait voulu toutes les rigueurs d'un châtement que l'évêque, plus indulgent, ne lui aurait peut-être pas infligées [...]. C'était lui qui l'avait voulue, cette pénitence, et demandée plus publique encore et si dure que l'évêque avait refusé de condescendre à son désir<sup>23</sup>.

On pourrait être tenté de louer les efforts de Sombreval pour assurer le salut de sa fille, mais du point de vue d'un maistrien rigoureux, endurer les maux dans une perspective utilitariste transforme le rapport à la douleur en ascèse hypocrite et mensongère ; et à celui qui jugerait que Sombreval n'entretient pas véritablement un rapport utilitaire à la souffrance, j'objecterais le passage où son masque de fer (sa résolution) se brise, livrant ainsi au lecteur le fond de la pensée de l'apostat :

Je n'y croyais pas, à leur Dieu, mais parce que tu y croyais [sa fille, Calixte], j'ai fait comme si j'y croyais. J'ai menti !

C'est pour toi que je leur ai joué cette comédie dont tous ils ont été la dupe, tant je la jouais bien parce que je la jouais pour toi ! J'aurais vieilli et je serais mort portant le fardeau de l'hypocrisie sur mon âme ! [...] Et je serais mort à leur faire croire à tous que j'étais un saint, et pour te faire moins pleurer ma fillette !... Mais tu es morte ! et je repousse avec horreur cette comédie, qui n'avait de sens que parce que je la jouais pour toi ! Et je redeviens ce que j'étais ! Je redeviens le Sombreval qui n'a jamais eu d'autre Dieu que toi !<sup>24</sup>.

Sombreval serait ainsi une illustration de cet *affront-type* au dolorisme maistrien, comparable à celui des stoïciens des *Soirées de Saint-Petersbourg*.

### 2.2.2. Marchenoir, la pauvreté volontaire et le miracle du christianisme

Le second exemple qui me paraît révélateur est celui de la condamnation de la pauvreté volontaire, telle que présentée par Marchenoir dans *Le Désespéré* de Léon Bloy. Une brève mise en contexte s'impose : Marchenoir est un chrétien qui reconnaît son incapacité à obéir à la règle du silence et à devenir un chartreux ; quelque chose le retient à l'extérieur du cloître. Contrairement aux apparences, Marchenoir respecte, malgré tout, l'injonction maistrienne du silence : il se tait *sur sa douleur*, mais abonde en invectives sur tous les méprisables hommes qui coexistent avec lui dans ce monde condamné à l'apocalypse. L'épisode que je souhaite examiner est celui de sa condamnation de la pauvreté volontaire, qui permet, en contrepoint, de dévoiler une attitude convenable à adopter lors de son séjour parmi les hommes :

C'est qu'en effet la pauvreté *volontaire* est encore un luxe, et, par conséquent, n'est pas la vraie pauvreté, que tout homme abhorre. On peut, assurément, *devenir* pauvre, mais à condition que la volonté n'y soit pour rien. Saint-François d'Assise était un amoureux et non pas un pauvre. Il n'était *indigent* de rien, puisqu'il possédait son Dieu et vivait, par son extase, hors du monde sensible. Il se baignait dans l'or de ses lumineuses guenilles... La pauvreté véritable est

involontaire, et son essence est de ne pouvoir jamais être désirée. Le christianisme a réalisé le plus grand miracle en aidant les hommes à la supporter, par la promesse d'ultérieures compensations. S'il n'y a pas de compensations, au diable tout ! Il est insensé d'espérer mieux de notre nature !<sup>25</sup>.

Que comprendre des mots de Marchenoir ? Le clergé a pour habitude de louer la pauvreté et entretient une noble pitié à l'égard des miséreux. Or, dit Marchenoir, l'homme qui souhaiterait être pauvre et qui se débarrasserait de tout son bien pour expérimenter la misère ne serait qu'un nécessiteux de façade : rechercher *volontairement* un tel état serait ainsi du même ordre que l'hypocrisie d'un Sombrevail *recherchant volontairement* la souffrance expiatoire. La véritable misère – celle qui est digne de chrétiennes louanges – serait alors celle qu'on subit comme un revers de la Providence *et* comme ce qui ne peut jamais être désiré. Le chrétien authentique accueille et tâche de supporter l'épreuve divine de son séjour sur terre ; là est le miracle de la religion. Ainsi, la foi en une justice divine, qui répare tous les torts au jour du jugement dernier, donne *la force de supporter les maux*.

Une foi authentique ne cherche pas à s'écarter de la douleur. Elle ne cherche pas non plus à s'élever au-dessus d'elle ou à la nier : la foi véritable est *d'accepter de souffrir*. Le miséreux devra évoluer dans le monde en criant sans cesse : « que Ta Volonté soit faite ! », en tâchant d'accueillir toute la douleur du monde et de la vivre pleinement dans sa chair ; alors seulement, il pourra espérer participer pieusement à la Justice divine.

### *3. Conclusion : souffrir, s'abstenir, prier, attendre*

Un doloriste véritable ne saurait s'autoriser aucun écart de conduite. Pour un penseur tel que Joseph de Maistre, la plainte, l'orgueil et l'utilitarisme au regard de la douleur sont toutes des attitudes qui offensent la Création et qui s'inscrivent à contrecourant de la Volonté divine. À partir de l'exemple stoïcien, j'ai cherché à dégager les diverses manières par lesquelles l'individu, croyant bien faire, se retrouve à trahir la pensée du Comte dans les *Soirées*

de Saint-Pétersbourg. Un rapport à la douleur qui serait digne du message chrétien serait celui qui accueille la Volonté divine, qui se présente sous la forme d'une épreuve des maux en tant que réparation des péchés de l'humanité. La simple intellection de la souffrance, à la manière d'un philosophe, ne permet pas de participer convenablement à la réversibilité des peines. Pour mériter le titre de Juste, l'homme doit chercher à supporter la douleur au sein de sa chair, via une conviction qui pénètre son cœur, en évitant la plainte, la déclamation et la construction d'un *ethos* rhétorique. Enfin, le chrétien véritable doit faire l'épreuve involontaire de la douleur et ne pas la rechercher, car il serait orgueilleux de prétendre connaître les maux qui lui sont destinés.

Maistre avait pour habitude de vanter deux termes employés par la philosophie pour résumer son approche du christianisme : souffrir et s'abstenir. Je crois qu'au regard de cette recherche, il faudrait adjoindre deux autres mots pour approfondir les points de doctrine qui sous-tendent le dolorisme. Ainsi, on pourrait le résumer via une quadruple injonction qui s'incarne dans l'exemple de la fillette : il faut souffrir (c'est-à-dire *pâtir dans sa chair* sans chercher à éviter la douleur), s'abstenir (c'est-à-dire *se taire* sur sa souffrance), prier (c'est-à-dire accorder sa volonté avec la Volonté et enjoindre ses contemporains à faire de même) et attendre (c'est-à-dire conserver la foi et accepter l'inévitable retour de l'épreuve). Si ces quatre conditions sont dûment remplies, on serait autorisé à dire, avec le Sénateur : « Si le juste (tel qu'il peut exister) accepte les souffrances dues à sa qualité d'homme, et si la justice divine à son tour accepte cette acceptation, je ne vois rien de plus heureux pour lui, ni de si évidemment juste<sup>26</sup> ».

- 
1. Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, Œuvres, Paris, Robert Laffont (coll. Bouquins), 2007, Neuvième entretien, p. 714. C'est le Chevalier qui parle.
  2. *Ibid.*, Neuvième entretien, p. 715. C'est le Comte qui parle.
  3. Sous-titre des *Soirées*.
  4. *Ibid.*, Troisième entretien, p. 548. C'est le Comte qui parle.

5. Ses paroles sont rapportées par Cicéron dans les *Tusculanes*. Je me fie ici aux notes que Pierre Glaudes a insérées dans son édition des Œuvres de Maistre. Cf. Joseph de Maistre, *op. cit.*, p. 1010.
6. Joseph de Maistre, *op. cit.*, Sixième entretien, note VII de Maistre, p. 642.
7. Hippolyte, *Réfutations de toutes les hérésies*, I, 21, LS 62A.
8. Joseph de Maistre, *op. cit.*, Sixième entretien, p. 618. C'est le Comte qui parle.
9. *Ibid.*, Troisième entretien, p. 547-548. C'est le Comte qui parle.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, Huitième entretien, p. 691.
12. *Ibid.*
13. Je m'appuie ici sur les notes de Pierre Glaudes, qui établit le parallèle entre ce passage de Maistre et un extrait du *Traité de la Providence* de Sénèque, où il est essentiellement question de l'idée selon laquelle le malheur profite à l'homme de bien. Cf. Joseph de Maistre, *op. cit.*, p. 1051.
14. Joseph de Maistre, *op. cit.*, Premier entretien, p. 475. C'est le Comte qui parle.
15. *Ibid.*, Neuvième entretien, note III de Maistre, p. 723.
16. Cette tentative se soldera par un échec, mais il est possible que, par cette épreuve, l'homme s'éveillera à une saisie plus élevée des choses divines.
17. Joseph de Maistre, *op. cit.*, Huitième entretien, p. 691. C'est le Comte qui parle.
18. Idée maistrienne selon laquelle la souffrance des uns est récupérée afin d'expié les péchés des autres. En conséquence, la souffrance des enfants est juste.
19. Plutarque, « Vie de Lycurgue », *Vies Parallèles*, XVIII, 1, Paris, Gallimard (coll. Quarto), 2001, p. 147.
20. *Id.*
21. Barbey d'Aurevilly, *Un Prêtre marié*, Paris, GF-Flammarion, 1993, chapitre XX, p. 304.
22. *Ibid.*, chapitre XXIV, p. 365
23. *Ibid.*, chapitre XXIV, p. 367.
24. *Ibid.*, chapitre XXIX, p. 424.
25. Léon Bloy, *Le Désespéré*, Paris, Flammarion (coll. GF), 2010, « La fin », LXVIII, p. 390.
26. Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit.*, Huitième entretien, p. 689. C'est le Sénateur qui parle.



# Benjamin Constant et l'intériorité du sauvage

SIMON PELLETIER\*, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Le présent article entend inscrire ce qui constitue certainement la pièce maîtresse de l'œuvre de Benjamin Constant, le traité *De la religion*, au sein de l'une des grandes traditions des lettres françaises : celle du dialogue fécond avec les cultures étrangères, situées tout à fait hors des bornes qui délimitent le champ de la familiarité et de l'habitude. *De la religion* examine en effet diverses figures de l'altérité, dont celle qui nous intéresse ici particulièrement : le sauvage. Nous entendons montrer que l'étude du culte des sauvages y engage de deux façons celui qui la mène : d'une part, elle le pousse à explorer les replis intimes de sa propre intériorité pour parvenir à dégager une compréhension approfondie de celle de l'autre ; d'autre part et inversement, elle le transforme en justifiant pleinement l'adoption d'une visée pour ses actions journalières.

## *Introduction*

La découverte par les Européens de territoires inconnus d'eux – tels que l'Amérique – ne signifie pas seulement la découverte de vastes espaces à conquérir, ou encore d'abondantes ressources à exploiter. Elle signifie aussi celle d'une altérité nouvelle, qui s'ajoute au souvenir de l'Antiquité, et qui entraîne en cela une série de tremblements de terre culturels. La logique extérieure de conquête et d'appropriation est en effet doublée d'une logique intérieure plus subtile, souvent oubliée, et pourtant réelle. L'observation – directe ou par la médiation des lettres – de mœurs et de coutumes étrangères favorise de nouvelles manières de se rapporter à soi, en ce qu'elle dévoile un mode d'existence humaine hors de tout horizon d'attente.

Les tribus « sauvages » semblent avoir tout spécialement suscité cet étonnement fécond, car elles ont parfois occasionné l'impression

de donner à voir ce que d'innombrables couches de convention recouvraient chez les autres peuples : l'aspect naturel et originaire de l'homme. L'image du sauvage rendrait ainsi manifeste quelque chose de celui qui pose sur elle un regard curieux, et qui normalement lui échappe. Elle possède encore le pouvoir de renverser la relation normale que l'observateur entretient avec les usages de la culture dont il est issu, usages qui pétrissent habituellement l'esprit de ceux qui y baignent, parce qu'elle tend à faire réaliser à l'observateur l'étrangeté de ses propres mœurs, et, par conséquent, à glisser entre elles et lui une distance favorable à la réflexion critique. L'acte d'observation modifie ainsi celui qui observe ; l'objet de la réflexion modifie le sujet qui réfléchit.

La littérature française contient de nombreux et magnifiques exemples de ce phénomène. Nous pouvons penser à l'essai sur les cannibales de Michel de Montaigne, mais aussi et peut-être surtout aux développements sur l'homme naturel qu'ils inspirèrent à Jean-Jacques Rousseau. Cet article vise à étudier l'un des moments moins connus de cette relation féconde à l'altérité : la réflexion de Benjamin Constant sur la figure du sauvage. Pour cela, nous adopterons pour objet d'étude le second livre de son grand traité sur la religion, intitulé *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*<sup>1</sup>. En faire une analyse minutieuse nous permettra d'observer que la description de l'altérité engage ici de deux façons celui qui entreprend de la décrire, d'une part parce qu'une compréhension approfondie de l'autre appelle et requiert une investigation des mouvements intimes de l'intériorité, c'est-à-dire une étude de soi ; d'autre part, parce que la constitution du portrait de l'autre engendre insensiblement une transformation de soi, dans la mesure où elle permet d'isoler et de fixer des buts capables de diriger l'action. En d'autres mots, décrire le sauvage, c'est travailler en grande partie à partir de matériaux puisés à même la substance de celui qui décrit ; c'est aussi, inversement et nécessairement, mettre en comparaison diverses configurations du social, et juger certaines préférables à d'autres.

Notre analyse se déploiera en trois temps. Nous ferons d'abord valoir les spécificités de la démarche de Constant en la mettant en relation avec celle de Rousseau. Nous poursuivrons en traçant une

esquisse de la façon dont Constant comprenait les mouvements du cœur humain, ce qui nous permettra de démontrer la place prépondérante de sa psychologie dans le tableau qu'il brosse de la religion des sauvages. Enfin, nous montrerons que sa description du jongleur, c'est-à-dire du « prêtre » sauvage, étaye une thèse libérale : celle selon laquelle la liberté de religion est souhaitable, voire nécessaire en société.

### *1. Faits et sentiment*

Dans l'histoire des idées, *De la religion* se démarque en partie par l'absence de ce qui était devenu, depuis la seconde moitié du xvii<sup>e</sup> siècle, un lieu commun de l'étude philosophique de l'homme et de ses origines : l'hypothèse d'un état de nature de l'humanité. Dans la tradition française, Rousseau était notamment devenu célèbre au xviii<sup>e</sup> pour avoir entrepris d'en brosser le portrait grâce à une méthode bien particulière, consistant à dépouiller intellectuellement l'homme de tout ce qui, en lui, provient de la vie sociale (intelligence, langage, etc.). Autrement dit, il avait entrepris de l'imaginer « réduit à ce qu'il serait s'il avait toujours vécu isolé<sup>2</sup> ». Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), il dépeint ainsi l'homme naturel comme « errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans en reconnaître aucun individuellement<sup>3</sup> ». Selon cette perspective, l'homme de l'état de nature constitue pour ainsi dire le résultat de la négation de tous les attributs qui appartiennent en propre à l'homme civilisé<sup>4</sup>. À cette liste de négation, on pourrait d'ailleurs ajouter « sans religion ». Rousseau cherche par là à peindre un état si éloigné dans le temps que les faits historiques deviennent pratiquement inutiles dans sa recherche. Tout au plus, certains faits ethnographiques peuvent s'avérer utiles, mais seulement dans la mesure où ils permettent d'accompagner l'imagination vers cette époque reculée qu'il s'efforce de concevoir<sup>5</sup>. Il faut donc selon lui prendre dans ce genre de recherche un autre guide : une connaissance fine du cœur humain, qu'on peut établir par introspection.

On pourrait dire que l'approche de Constant vise à prendre le contrepied de la méthode employée par Rousseau. En tentant de dépouiller l'homme de tout ce qu'il tient de la vie sociale, on ne parvient en effet qu'à l'imaginer sans ce qu'il y a en lui de spécifiquement humain : « L'homme n'est pas religieux parce qu'il est timide ; il est religieux parce qu'il est homme. Il n'est pas sociable parce qu'il est faible ; il est sociable parce que la sociabilité est dans son essence<sup>6</sup> ». La remontée intellectuelle jusqu'à l'état originel de l'humanité constitue par là une tentative « chimérique », en ce qu'elle mène à décrire un état dont aucun fait n'atteste l'existence, et dont par conséquent on ignore tout. Partant, l'état sauvage, qui a été, et peut encore être observé, ne s'identifie nullement pour Constant à un état de nature. C'est donc après avoir laissé en suspens l'énigme du point de départ de l'humanité qu'il prend l'état sauvage comme point de départ de son enquête<sup>7</sup>.

Il y a chez lui la volonté de rester le plus près possible du témoignage des explorateurs et des savants sur le caractère des peuples qu'il veut peindre. Cependant, cela ne signifie nullement que les découvertes de l'introspection jouent chez lui un rôle négligeable : celles-ci gardent au contraire une place de choix. Elles permettent d'interpréter les faits, de les trier, voire de les expliquer. De surcroît, c'est sur la base d'une convergence entre le témoignage des faits, d'une part, et sa connaissance des mouvements du cœur humain, d'autre part, que Constant est amené à proposer l'une des thèses majeures de son ouvrage : la religion n'a pas une origine extérieure à l'homme, ce que laisse parfois penser l'hypothèse de l'état de nature ; elle est au contraire attachée intimement à son intériorité, et n'a donc à proprement parler pas d'origine. Certes, il existe de multiples et considérables variations des formes et des opinions religieuses selon les lieux et les époques. Mais le fait religieux est présent chez tous les peuples connus, que ceux-ci soient sauvages ou civilisés. Ce seul constat devrait selon lui nous mener à considérer la religion comme un simple fait humain, comme une « loi fondamentale de notre nature<sup>8</sup> ». On peut de plus trouver en la religion un noyau d'universalité si l'on délaisse le plan des coutumes, des routines ou des dogmes religieux, et que l'on remonte jusqu'au plan du sentiment.

Il existe en effet chez l'homme un sentiment « étranger à tout le reste des êtres vivants<sup>9</sup> » : le sentiment religieux. Il nous faut nous arrêter quelque peu sur ce sentiment avant de préciser la façon dont il influence l'existence de l'état sauvage, car les faits rapportés dans l'ouvrage ne valent que parce qu'ils démontrent et illustrent son action.

Constant définit le sentiment religieux de plusieurs façons : il représente à ses yeux « le besoin de connaître les rapports qui existent entre l'homme et les êtres invisibles qui influent sur sa destinée<sup>10</sup> », « le besoin que l'homme éprouve de se mettre en communication avec la nature qui l'entoure, et les forces inconnues qui lui semblent animer cette nature<sup>11</sup> », ou encore « le besoin de se rapprocher des êtres dont on invoque la protection<sup>12</sup> ». Cette pluralité de définitions traduit en fait une difficulté à définir le sentiment religieux, difficulté dont Constant était conscient. Il la croyait imputable aux limites mêmes du langage, incapable d'enfermer et de circonscrire en une formule, même rigoureusement établie, la nature d'un sentiment de cette espèce. « Tous nos sentiments intimes semblent se jouer des efforts du langage : la parole rebelle, par cela seul qu'elle généralise ce qu'elle exprime, sert à désigner, à distinguer, plutôt qu'à définir. Instrument de l'esprit, elle ne rend bien que les notions de l'esprit. Elle échoue dans tout ce qui tient, d'une part aux sens et de l'autre à l'âme<sup>13</sup> ». Cette infirmité du langage s'avère par ailleurs l'un des thèmes qu'il aborde dans *Adolphe*<sup>14</sup>. Il en résulte que pour communiquer la nature et l'action de nos sentiments, Constant favorise les descriptions plutôt que les définitions.

En colligeant et en croisant plusieurs passages dispersés çà et là dans son œuvre, nous sommes cependant en mesure de proposer une reconstitution de la façon dont il concevait le cœur humain. Cela nous permettra de mieux comprendre le sentiment religieux.

Tout dans le cœur humain – nos besoins, nos désirs, mais aussi nos sentiments – peut être rattaché de près ou de loin au mobile principal des actions humaines, l'intérêt personnel. Or réduire la vie affective de l'âme à une quête toujours renouvelée de satisfaction égoïste, c'est se condamner à porter sur elle un regard singulièrement étroit et borné. Il y a indéniablement en nous une tendance nous poussant

à faire de nous-mêmes le centre auquel nous rapportons tout. Mais il y a aussi en nous une tendance contraire, qui nous incite à sortir de nous-mêmes, et à adopter un « centre inconnu, invisible, sans nulle analogie avec la vie habituelle et les intérêts journaliers<sup>15</sup> ». Nous sommes ici plutôt loin de la psychologie rousseauiste des passions, dans laquelle tout sentiment dérivait en définitive de l'amour de soi, même la pitié<sup>16</sup>. Par contraste, Constant reconnaît l'existence d'un authentique élan altruiste dans l'âme humaine. En effet, les vexations du quotidien, la finitude de toute chose, et surtout la nôtre<sup>17</sup>, favorisent pour lui le sentiment de l'insuffisance de toutes les satisfactions poursuivies par l'intérêt : « [Au] milieu de ses succès et de ses triomphes, ni cet univers qu'il a subjugué, ni ces organisations sociales qu'il a établies, ni ces lois qu'il a proclamées, ni ces besoins qu'il a satisfaits, ni ces plaisirs qu'il diversifie, ne suffisent à son âme. Un désir s'élève sans cesse en lui et lui demande autre chose<sup>18</sup> ». Nous éprouvons alors le besoin « de sortir des limites qui nous renferment<sup>19</sup> ». Notre imagination, qui épouse cet élan, franchit alors les bornes qui nous importunent ; elle pointe vers un ailleurs caractérisé par leur absence. Il lui faut « un monde dont elle dispose et qu'elle embellisse à son gré<sup>20</sup> ».

L'activité de l'imagination permet ainsi la naissance d'un désir d'absolu, d'éternité, d'infini ; désir qui nous désintéresse des autres satisfactions, et nous dispose donc au sacrifice de nous-mêmes. Tous nos sentiments « généreux » et « profonds » (tels que l'amour, le besoin de gloire ou encore la pitié) incluent cette référence à l'infini et à l'éternité<sup>21</sup>. Aussi sont-ils le produit de la cohabitation en nous de deux tendances contraires : l'une égocentrique, et donc égoïste ; l'autre allocentrique, et pour cela altruiste<sup>22</sup>. C'est d'ailleurs cette contradiction constitutive, qui réside au fond de toutes ces passions, qui les rend si difficiles à traduire en définition.

Qu'est-ce donc que le sentiment religieux ? Quoiqu'inséparable du désir d'infini, d'éternité et d'absolu, le sentiment religieux ne s'identifie pas complètement à lui. Si nous le comprenons bien, il s'agit en fait du postulat, éprouvé pour ainsi dire sur le plan de la sensibilité, que l'objet de ce désir existe sous une forme ou une autre :

Nous éprouvons un désir confus de quelque chose de meilleur que ce que nous connaissons : le sentiment religieux nous présente quelque chose de meilleur. Nous sommes importunés des bornes qui nous resserrent et qui nous froissent : le sentiment religieux nous annonce une époque où nous franchirons ces bornes ; nous sommes fatigués de ces agitations de la vie, qui, sans se calmer jamais, se ressemblent tellement qu'elles rendent à la fois la satiété inévitable et le repos impossible : le sentiment religieux nous donne l'idée d'un repos ineffable toujours exempt de satiété. En un mot, le sentiment religieux est la réponse à ce cri de l'âme que nul ne fait taire, à cet élan vers l'inconnu, vers l'infini, que nul ne parvient à dompter entièrement, de quelques distractions qu'il s'entoure, avec quelque habileté qu'il s'étourdisse ou qu'il se dégrade<sup>23</sup>.

Le sentiment religieux constitue la plus « pure<sup>24</sup> » de nos passions « nobles, délicates et profondes<sup>25</sup> ». De la même espèce qu'elles, celui-ci s'en distingue néanmoins en ce qu'il n'y a que très peu d'égoïsme en lui, raison pour laquelle Constant tend parfois, dans *De la religion*, à le confondre avec l'altruisme même. Redevable à l'activité de l'imagination, ce postulat sensible de l'existence du divin n'est cependant pas considéré par Constant comme une erreur imprimée en nous de manière indélébile ; celui-ci tend au contraire à lui attribuer une valeur de vérité. « Pour refuser à ce sentiment une base réelle, il faudrait supposer dans notre nature une inconséquence d'autant plus étrange qu'elle serait la seule de son espèce. Rien ne paraît exister en vain. Tout symptôme indique une cause, toute cause produit son effet<sup>26</sup> ». Par là, le sentiment religieux paraît malgré tout assez proche de la « lumière<sup>27</sup> » ou du « sentiment intérieur<sup>28</sup> » que le Vicaire Savoyard, dans l'Émile, prenait pour guide dans ses recherches métaphysiques et religieuses. « Loin de croire que qui juge d'après lui soit sujet à se tromper, je crois que jamais il ne nous trompe et qu'il est la lumière de notre faible entendement, lorsque nous voulons aller plus loin que ce que nous pouvons concevoir<sup>29</sup> », écrivait Rousseau. Si Constant se sépare de l'une des facettes de la

pensée de Rousseau, ce n'est donc que pour mieux s'en approprier une autre, et lui faire connaître un développement tout à fait inédit.

## *2. Le culte sauvage comme reflet des contradictions du cœur humain*

L'ambition de Constant n'est pas seulement de décrire le culte des sauvages<sup>30</sup> ; il s'agit aussi d'expliquer les éléments dont il se compose. Pour cette raison, il est amené à recourir à sa connaissance des rouages du cœur humain, et à présenter ce culte comme le produit d'une lutte féconde de ses deux tendances fondamentales et contradictoires. En d'autres mots, il y a, sous l'immobilité apparente de l'état sauvage<sup>31</sup>, des mouvements souterrains, des conflits plongeant leurs racines dans l'intériorité même de l'homme. « On peut donc envisager le culte des Sauvages sous deux points de vue, suivant qu'on s'attache à ce qui vient du sentiment, ou à ce qui est l'œuvre de l'intérêt. Le sentiment éloigne l'objet de son culte pour mieux l'adorer ; l'intérêt le rapproche pour mieux s'en servir<sup>32</sup> ». Si l'intelligence joue aussi son rôle dans le processus de création de la forme religieuse des sauvages, elle s'avère en revanche devancée par l'action du sentiment et pervertie par celle de l'intérêt. Son rôle reste donc secondaire, voire subordonné.

Penchons-nous quelque peu sur l'aspect de ce culte, non pour en faire une description exhaustive, mais pour démontrer suffisamment ce point. Dès le début du livre II, la présentation des faits est étroitement unie à leur explication :

L'homme [...] place toujours dans l'inconnu ses idées religieuses. Pour le sauvage, tout est inconnu. Son sentiment religieux s'adresse donc à tout ce qu'il rencontre. [...] Entouré de la sorte d'objets puissants, actifs, influant sans cesse sur sa destinée, il adore parmi ces objets celui qui frappe le plus fortement son imagination. Le hasard en décide. C'est le rocher, c'est la montagne, quelquefois une pierre, souvent un animal<sup>33</sup>.

Les lois de la nature qui environne le sauvage lui sont inconnues. Celle-ci lui semble donc remplie de volontés puissantes et intelligentes. Son sentiment religieux le pousse ainsi à concevoir et à se façonner, avec ce qu'il a sous la main, de petites divinités portatives qui le

remplissent de respect, auxquelles il voue une adoration désintéressée et avec lesquelles il partage ce qui lui est agréable. Ces idoles ont reçu plusieurs noms au cours de l'histoire : les starryks chez les Ostiaques, les manitous chez les Iroquois, etc. Constant utilise quant à lui un nom générique, invention des voyageurs européens : les fétiches. Le sentiment religieux suscite la genèse des fétiches parce qu'il est chez lui dans l'inconnu. Cependant, comme il tend également vers les notions d'infini et d'absolu, il ajoute à la religion des sauvages « une notion plus vague, plus mystérieuse, moins applicable à la vie commune, et qui cependant remplit d'un respect plus profond, d'une émotion plus intime, l'âme de l'adorateur<sup>34</sup> » : il s'agit de l'idée d'un Grand Esprit. Il y a donc dans le fétichisme quelque chose de fort au-dessus du fétichisme, résultat des « efforts<sup>35</sup> » du sentiment religieux pour s'élever au-dessus des conceptions que lui suggère l'ignorance.

L'intelligence, ainsi surpassée par le sentiment dès ses premiers pas, exerce néanmoins son influence sur la forme religieuse propre à l'état sauvage. « Le besoin intérieur que l'homme éprouve d'adorer des êtres avec lesquels il correspond et dont les soins protecteurs veillent sur lui, suffit au sentiment religieux pour concevoir des dieux tutélaires. L'intelligence, qui observe avant de juger, tire des phénomènes extérieurs qu'elle compare et qu'elle rapproche des conclusions en partie différentes<sup>36</sup> ». Comme le sauvage soupçonne que des intentions se cachent derrière les phénomènes de la nature, et que ceux-ci peuvent lui être soit favorables soit défavorables, il est conduit à supposer qu'il existe deux types de dieux : ceux qui sont bienveillants envers lui ainsi que ceux qui sont ses ennemis. « Les Araucaniens croyaient en un dieu hostile, et les Iroquois dans leurs harangues s'exhortent réciproquement à ne pas écouter la divinité perverse qui se plaît à les tromper pour les perdre<sup>37</sup> ». Or, fait intéressant, Constant note que le sentiment religieux « s'élève toujours contre cette conception<sup>38</sup> », et qu'il tâche de l'adoucir en établissant la suprématie du bon principe sur le mauvais. Le cadre d'analyse déployé dans l'ouvrage par Constant le mène ainsi à représenter le sentiment religieux comme luttant contre la forme qu'il participe pourtant à créer, contre la forme qui résulte de ses demandes mêmes, et ce, afin de la perfectionner.

Cette lutte est d'autant plus vigoureuse que l'intérêt détermine, comme le sentiment, de larges pans du culte sauvage. À l'image de notre nature double, en effet, la relation du sauvage envers son fétiche est ambiguë ; au mouvement désintéressé de respect qui remplit son cœur s'ajoute un mouvement intéressé, qui agit en sens contraire. L'intérêt mobilise ainsi l'intelligence à son service, et lui enjoint de comprendre les êtres divins avec qui il communique pour chercher à découvrir les moyens de s'attirer leurs faveurs. « Ce n'est plus le sentiment religieux qui domine, c'est l'esprit, armé pour l'intérêt, et réfléchissant sur l'objet que lui a présenté le sentiment religieux<sup>39</sup> ». La religion devient alors semblable à un commerce, un trafic.

Pour atteindre son but, il s'efforce de juger de cet objet mystérieux. Or, il n'en peut juger que par l'analogie qu'il lui suppose avec la seule chose dont il ait quelque connaissance, c'est-à-dire, avec lui-même. Comme il s'irrite contre qui l'offense, s'adoucit envers qui l'apaise, devient bienveillant pour qui le sert ou le flatte, ce qui n'est qu'une autre manière de promettre de le servir, il en conclut que l'objet qu'il adore agit ainsi qu'il agirait<sup>40</sup>.

Le sentiment religieux élevait le sauvage au-dessus de lui-même, mais l'intérêt, qui favorise l'anthropomorphisme, rabaisse le fétiche au niveau du sauvage. L'inconvénient est que la morale tend ainsi à délaisser la figure du fétiche. Celui-ci devient un être « égoïste et avide », exigeant, en échange de sa protection, non seulement des « victimes » et des « offrandes<sup>41</sup> », mais encore des preuves de soumission, des démonstrations de « dévouement » et « d'abnégation de soi<sup>42</sup> ». S'impose alors l'idée que l'adorateur doit s'infliger des souffrances et des privations de toutes sortes pour obtenir les faveurs de son fétiche<sup>43</sup>. Cette dynamique a pour effet de faire dévier de sa direction première la tendance altruiste du cœur de l'homme, car sa disposition spontanée au sacrifice de soi, fruit du sentiment religieux, se trouve alors récupérée et instrumentalisée par l'intérêt. Il ne suffit donc pas de dire que l'intérêt fait de la religion un processus d'échange ; il faut aussi ajouter que ce trafic puise de remarquables forces dans la disposition au sacrifice de soi qui habite l'homme.

Or, à nouveau, tout se passe comme si le sentiment religieux se révoltait nécessairement contre cette face hideuse de la religion sauvage engendrée par la tendance égoïste du cœur humain. En effet, bien que le fétiche ne constitue pas une figure morale, le sentiment religieux, avance Constant, réussit tout de même à faire pénétrer par « mille routes invisibles<sup>44</sup> » des notions de justice dans la religion, et ce, parce que la morale est un sentiment. « Elle s'associe au sentiment religieux, parce que tous les sentiments se tiennent<sup>45</sup> ». Ainsi la religion exerce bel et bien un effet salutaire sur les liens humains.

D'abord, en ne la considérant que dans son rapport le plus circonscrit, le traité qu'elle suppose entre l'adorateur et son dieu implique une idée de fidélité aux engagements, par conséquent une notion de morale. En second lieu, même dans l'état sauvage, une espèce d'association existe. Les individus d'une horde sont unis entre eux par un intérêt commun. Cet intérêt commun doit avoir aussi sa divinité tutélaire. La religion le prend sous sa sauvegarde : elle protège l'association contre ses membres, et les membres de l'association les uns contre les autres<sup>46</sup>.

Toute forme de relation implique une forme de « contrat » tacite ou explicite visant à favoriser l'intérêt commun de ceux qui y souscrivent. Or l'intérêt personnel ne peut, seul, garantir le respect de ce contrat – il y a en effet des cas où on peut tirer avantage d'une parole violée. C'est ici que l'autre tendance du cœur humain entre en jeu. Le serment est une forme de garantie des engagements, et la religion, une garantie que chacun respectera le serment. Pour le sauvage, le serment a quelque chose de sacré, car il « prend son fétiche à témoin dans les circonstances solennelles, et soumet de la sorte à un joug invisible sa passion du moment et son humeur changeante<sup>47</sup> ». La religion des sauvages produit donc spontanément l'effet que la religion naturelle, sagement maniée par le précepteur du traité d'éducation de Rousseau, suscite chez Émile<sup>48</sup>.

La lutte de l'intérêt et du sentiment religieux s'illustre dans de nombreux autres exemples, dont les longues descriptions que fait Constant des idées des sauvages sur la vie après la mort<sup>49</sup>. Ce qui

précède suffit cependant pour montrer que la présentation des faits historiques et anthropologiques est directement reliée à ce que, faute d'un meilleur terme, nous pourrions appeler une psychologie.

### *3. Le rôle des prêtres sauvages*

La présentation de Constant fait une large place à l'influence des prêtres dans l'état sauvage. En y prêtant attention, nous verrons que l'analyse qu'il en dresse pointe fortement en direction d'une position libérale concernant la liberté individuelle de religion. Certes, Constant se défend d'avoir mêlé à son étude érudite des considérations partisans : « Historiens fidèles, nous n'avons dénaturé aucun fait, ni sacrifié à des considérations secondaires aucune vérité. Nous avons tâché d'oublier, en écrivant, le siècle, les circonstances et les opinions contemporaines<sup>50</sup> ». Cependant, il convient de noter que la pensée de Constant est d'une espèce particulière : elle cherche à s'organiser en totalité cohérente, et à embrasser dans une seule somme tous les champs de la vie humaine. Partant, ses considérations sur l'histoire et la nature de la religion sont loin d'être sans rapport avec ses positions sur l'indépendance de l'individu en matière de religion ; bien au contraire, elles l'étaient. L'œil de l'érudite est pour ainsi dire dirigé malgré lui par ses préoccupations les plus brûlantes.

Replongeons quelque peu dans le détail du livre II :

Aussitôt que l'homme a conçu l'idée d'être supérieurs à lui avec lesquels il a des moyens de communication, il doit supposer que ces moyens ne sont pas tous également infaillibles. Il lui importe de distinguer entre leurs degrés d'efficacité. S'il n'espère pas découvrir les meilleurs et les plus sûrs par ses propres efforts, il s'adresse naturellement à ceux de ses semblables qu'il croit éclairés par plus d'expérience, ou qui se proclament possesseurs de plus de lumières. Il cherche autour de lui ces mortels privilégiés, favoris, confidents, organes des dieux ; et, dès qu'il les cherche, il les trouve<sup>51</sup>.

Ainsi apparaissent les prêtres sauvages, « que les Tartares appellent schammans ; les lapons, noaïds ; les Samoyèdes,

tadiles<sup>52</sup> ». Constant utilise quant à lui pour les désigner un autre nom générique, invention des voyageurs européens : les jongleurs. Aussitôt qu'ils existent, les jongleurs tendent à former un corps distinct et hermétique, tendance qui, lorsqu'elle connaîtra plus tard dans l'histoire son plein développement, se révélera au principe de très grands maux pour le corps social dans son ensemble. Malgré cela, Constant note que la présence des jongleurs dans l'état sauvage est souhaitable. C'est que leur apparition et leur réunion en corps sont le simple résultat de la « nature », de « la force des choses<sup>53</sup> ».

L'idée est, sous sa plume, d'une grande importance, car elle renvoie à un passage ultérieur, dans lequel l'écrivain se prononce sur le grand problème de la généalogie du mal : « Le mal n'est jamais dans ce qui existe naturellement, mais dans ce qu'on prolonge ou dans ce qu'on rétablit par la ruse ou la force. Le véritable bien, c'est la proportion. La nature la maintient toujours quand on laisse la nature libre. Toute disproportion est pernicieuse. Ce qui est usé, ce qui est hâtif est également funeste<sup>54</sup> ». Toutes les institutions, les mœurs ou encore les opinions constituant les produits nécessaires de la force des choses, que cette « force des choses » renvoie à la catégorie de nature ou encore à celle d'histoire, ne sauraient s'avérer entièrement nocives ; leur existence n'est pas vaine, en ce qu'elle répond à un besoin. En revanche, ce dont on rallonge indument l'existence, ou encore ce dont on hâte l'apparition, rompt l'équilibre délicat entre les opinions, les coutumes, les institutions et le degré d'avancement du corps social. En ce sens, la christianisation des sauvages, dont l'*Atala* de Chateaubriand avait offert quelques années plus tôt une vision idyllique<sup>55</sup>, paraît aberrante à Constant, parce que l'institution des jongleurs leur convient tout simplement mieux<sup>56</sup>.

Cela dit, le traitement réservé à l'influence des jongleurs sur le culte des sauvages est malgré tout assez négatif dans son ensemble, parce que ceux-ci tirent leur autorité de la partie du culte sauvage produite par l'intérêt. « Ils tournent donc, le plus exclusivement qu'ils le peuvent, vers cette portion de la religion, l'attention du sauvage. Ils le distraient de l'idée d'un Grand Esprit [...]. Ils concentrent les vœux des hordes qui les écoutent dans leurs relations matérielles avec les fétiches, puissances subalternes, plus au niveau de l'homme,

et qui appartiennent au plus offrant<sup>57</sup> ». En s'efforçant de réduire la religion des sauvages aux notions générées chez elle par la tendance égoïste du cœur humain, les jongleurs travaillent simultanément à se rendre maîtres de cette dernière, et ce, en tentant de s'ériger en intermédiaires incontournables dans la relation d'échange entre l'homme et son fétiche. Ils soulignent d'ailleurs pour cela le caractère avide et vorace de ces idoles. De plus, parce qu'ils en retirent de grands avantages, ils accompagnent et prêtent appui au processus de dévoilement par l'intérêt de la disposition humaine au sacrifice. « De ce que le sacrifice, pour être agréable aux dieux, doit être pénible à celui qui l'offre, il s'ensuit qu'on invente à chaque instant de nouveaux sacrifices, toujours plus pénibles et par là plus méritoires. De ce que les dieux se plaisent aux privations de leurs adorateurs, il en résulte qu'on multiplie le nombre et qu'on raffine sur la nature de ces privations<sup>58</sup> ». Ainsi favorisent-ils des pratiques que le sentiment religieux tient en horreur, comme le sacrifice de la pudeur et celui de vies humaines<sup>59</sup>.

Il est désormais possible de voir quels inconvénients résultent de leur action. Le pouvoir des corps de jongleurs se fondant sur des opinions bien précises, ils doivent donc, pour le maintenir et l'étendre, exercer leur emprise sur celles-ci. Ce faisant, les prêtres sauvages accentuent ce contre quoi, dans la religion, le sentiment religieux se révolte. Ils incitent ainsi le sentiment religieux à se détacher de la forme qu'il s'était créée, et à chercher à tâtons des idées qui lui conviennent davantage. Or, au rebours de la marche des notions religieuses, qui prépare progressivement la désuétude d'une forme qui vexé le sentiment, les prêtres travaillent à maintenir immobiles et intacts les dogmes dont leur autorité dépend. Le sacerdoce « fait perpétuellement des efforts pour arrêter ou retarder cette marche ; et en effet, le jongleur du fétichisme lutte contre le polythéisme qui, en attribuant aux dieux la figure humaine, brise les simulacres hideux des fétiches, et détruit l'influence des évocations et des sortilèges de leurs interprètes<sup>60</sup> ». Ainsi, les jongleurs conviennent à l'état sauvage pour la raison même qu'ils ne sauraient convenir à l'état qui doit lui succéder tôt ou tard : en se crispant contre le mouvement de l'histoire, ceux-ci favorisent le prolongement d'une forme périmée,

et tendent à faire naître cette disproportion nocive dont nous parlions un peu plus haut.

Dans l'état sauvage, les maux qu'entraîne la présence des jongleurs, bien que réels, demeurent cependant plus ou moins contenus par la forme même du fétichisme. En effet, le fétiche demeure, malgré les efforts des jongleurs, un être portatif, disponible, et avec lequel il reste possible de traiter directement, sans leur médiation<sup>61</sup>. Cette relative indépendance religieuse du sauvage entraîne une limitation du pouvoir des jongleurs, limitation que l'on peut désormais juger absolument souhaitable. En adoptant une perspective plus large sur *De la religion*, on remarque que, transportée ou établie sur de nouvelles bases dans les cultes ultérieurs à celui de l'état sauvage, l'indépendance de l'individu en matière de religion procure sensiblement les mêmes avantages, puisque l'action du sacerdoce reste toujours plus ou moins la même : favoriser, dans la religion, les notions produites par l'intérêt, se présenter en tant que médiateur nécessaire entre l'individu et ses dieux, et pétrifier les dogmes dont il tire avantage, à contrecourant du mouvement progressif de l'histoire, qui les enveloppe et les transforme pourtant irrésistiblement<sup>62</sup>.

### *Conclusion*

Rousseau proposait, à partir de l'image statique de l'état de nature, une histoire hypothétique de la lente naissance de la sociabilité qui s'avère simultanément celle de la genèse du mal qui ronge l'homme. Dans ce processus, la religion ne jouait, sous sa plume, aucun rôle d'importance – du moins dans le *Discours sur l'inégalité*<sup>63</sup>. C'est ce versant de l'œuvre de Rousseau que Constant souhaite dépasser, et ce, en proposant une approche qui s'approprie et développe un autre de ses versants importants. Sa démarche le mènera à considérer le fait religieux comme indissociable de la nature de l'homme, et à en faire l'un des éléments centraux de la genèse du mal dans les sociétés humaines. Cette différence recouvre néanmoins de nouveau une similarité, car, chez l'un comme chez l'autre, la description du problème contient virtuellement sa solution.

Pour comprendre le sauvage, cet être si radicalement différent de lui, Constant utilise sa connaissance de ce qu'il pense leur être

commun, c'est-à-dire sa connaissance des rouages intimes du cœur humain. Le témoignage des faits, toujours respecté et pris en compte, se marie ainsi, dans sa présentation, à une psychologie qui permet de l'expliquer jusque dans ses moindres détails. Comprenant l'intériorité humaine comme traversée de deux tendances fondamentales et contradictoires, Constant décrit ainsi ces tendances comme pénétrant et déterminant de larges pans du culte sauvage, comme générant les éléments conflictuels dont il se compose. L'examen sous l'aune psychologique des récits de voyageurs tout comme des traités historiques et ethnographiques touche également ses descriptions du jongleur, si bien qu'on doit faire remarquer que la présentation des faits porte fortement l'empreinte de l'écrivain, que la description de la figure du sauvage fait appel à des ressources que trouve en lui celui qui entreprend de la décrire. Or cette figure produit aussi son effet sur Constant, en ce qu'elle tend à confirmer ses propres positions politiques sur la place qu'il convient d'accorder à la religion dans l'État.

Le projet général de Constant, dans les quinze livres dont est constitué le traité *De la religion*, consiste en effet à démontrer que les religions libres (c'est-à-dire celles où existe sous une forme ou une autre l'indépendance de l'individu en matière de religion) sont infiniment préférables aux religions sacerdotales (celles où le pouvoir de déterminer les dogmes est possédé exclusivement par des corporations de prêtres). Le livre II ne pose certes que les prémisses de cette démonstration, mais il est intéressant de signaler que celles-ci pointent déjà en direction de sa conclusion, car on y comprend le danger de laisser un pouvoir sans borne aux corporations sacerdotales. Parallèlement, la thèse libérale de la nécessité d'une séparation de l'Église et de l'État se trouve, grâce à cet angle d'analyse, grandement solidifiée dans ses assises, car cette séparation se révèle indispensable pour éviter la naissance d'une dissonance entre, d'un côté, les dogmes religieux admis socialement, à la fois cristallisés par l'action du sacerdoce et imposés par celle du politique, et, d'un autre côté, le sentiment religieux, en phase avec les avancées de l'intelligence.

Le chapitre final de son vaste traité recommande ainsi, de façon conséquente, de supprimer tout obstacle à la mobilité inéluctable des formes religieuses. Mais cette recommandation se trouve aussitôt nuancée par une autre, qui semble aller en sens contraire : « En général, il faut éviter de proclamer les changements [touchant les dogmes religieux], si la nécessité n'est pas urgente. C'est leur susciter des résistances. Tout se fait graduellement, et, pour ainsi dire, imperceptiblement par la nature. Les hommes doivent l'imiter. Pourvu qu'il n'y ait point de contrainte exercée sur les consciences, point d'obstacle opposé à la pratique des cultes divers, le nom est utile à conserver. Il ne nuit point au fond des choses, et il rassure les esprits susceptibles de s'effaroucher<sup>64</sup> ». Pour réaliser l'objectif qu'il poursuit, Constant doit montrer hors de tout doute possible la nature souple et transitoire des formes religieuses, et mettre en évidence les leçons sociales et politiques qui en découlent. Or voilà qu'une tension apparaît dans son système : si rien ne doit s'ériger contre la perfectibilité du fait religieux, en revanche, il s'avère politiquement prudent de recouvrir d'un voile les changements graduels de la religion, de laisser ceux-ci se produire « insensiblement » ; à l'insu, pour ainsi dire, de ceux qu'ils touchent.

Comment comprendre l'apparition d'une si déroutante tension ? En fait, celle-ci semble paradoxalement une conséquence nécessaire du point de départ de son enquête. Le sentiment religieux, en effet, constitue certes l'une des causes motrices du fait religieux, mais il n'en demeure pas moins, comme nous l'avons vu, le résultat d'une négation de la finitude des choses par notre faculté d'imaginer. Il vit ainsi d'une référence à l'éternité inscrite dans notre sensibilité même, et génère, voire se lie consubstantiellement au besoin qu'éprouve l'homme de rendre « réguliers » et surtout « *permanents*<sup>65</sup> » ses contacts avec le divin tout comme les moyens utilisés pour les établir. Les aspirations du sentiment religieux le portent donc à occasionner les multiples métamorphoses des cultes dont il suscite l'existence, mais aussi, simultanément, à détourner d'elles son regard. Ce sont ces deux caractéristiques capitales du sentiment religieux que l'action du fin politique doit savoir respecter.

Ainsi, les travaux de Constant sur la religion lui permettent-ils de répondre, par la médiation d'une étude de l'altérité, à ses questions les plus urgentes, de façon à diminuer l'opacité du contexte dans lequel il devait vivre, et à trouver un but vers lequel diriger son action de publiciste et d'homme politique. C'est de cette manière que, dans ce cas-ci, l'acte d'observation modifie celui qui observe ; que l'objet de la réflexion modifie le sujet qui réfléchit.

- 
- \* L'auteur tient à remercier le *Programme de bourses d'études supérieures du Canada Vanier* pour son précieux soutien financier.
1. Voici l'édition à laquelle nous allons nous référer dans cet article : Benjamin Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, Actes Sud (coll. Thesaurus), 1999. Nous la désignerons désormais par un titre abrégé : *De la religion*.
  2. Émile Durkheim, *Le Contrat social de Rousseau*, Paris, Éditions Kimé (coll. Philosophie en cours), 2008, p. 37.
  3. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1964, t. III, p. 159-160.
  4. Là-dessus, voir l'analyse classique de Starobinski, selon qui Rousseau déploie une « anthropologie négative ». Cf. Jean Starobinski, « Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité » dans *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau*, Gallimard (coll. Tel), Paris, 1971, p. 342. Voir aussi son essai « Rousseau et l'origine des langues » (*ibid.*, p. 361).
  5. Cf. Jean Starobinski, « Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité » (*ibid.*, p. 241).
  6. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 46.
  7. *Ibid.*, p. 84.
  8. *Ibid.*, p. 39. Voir aussi p. 79.
  9. *Ibid.*, p. 39.
  10. Benjamin Constant, « Du développement progressif des idées religieuses », *Écrits politiques, textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet*, Paris, Gallimard (coll. Folio essais), 1997, p. 635.
  11. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 99.
  12. *Ibid.*, p. 575.
  13. *Ibid.*, p. 50.

14. Cf. Benjamin Constant, *Adolphe*, Paris, Gallimard (coll. Folioplus classiques), 2007, p. 27.
15. *Ibid.*, p. 49. Todorov parle en cela d'une disposition « allocentrique » chez l'homme. Cf. Tzvetan Todorov, *Benjamin Constant : La passion démocratique*, Paris, Hachette littérature (coll. Coup double), 1997, p. 127.
16. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1969, t. IV, p. 491.
17. Cf. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 116-117.
18. *Ibid.*, p. 48.
19. *Ibid.*, p. 67.
20. *Ibid.*
21. Cf. Henri Gouhier, *Benjamin Constant devant la religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 55.
22. Prenons l'exemple de l'amour, qui est si bien le produit du mélange de ces tendances qu'Adolphe le confond alternativement avec la piqûre de l'amour-propre et la morsure de la pitié.  
D'une part, en effet, on pourrait le dépeindre comme la plus égoïste de nos passions, en ce qu'il « a pour but une jouissance déterminée, que ce but est près de nous, et qu'il aboutit à l'égoïsme » (Benjamin Constant, « Principes de politique », *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 465-466). Or l'amour se nourrit aussi de l'illusion de l'éternité. Deux amants qui viennent de se rencontrer ont l'impression de s'être toujours connus (Benjamin Constant, *Adolphe*, *op. cit.*, p. 42). De surcroît, il s'ennoblit et s'épure parce « qu'aussi longtemps qu'il dure il croit ne pas devoir finir » (Benjamin Constant, *Polythéisme romain*, cité dans T. Todorov, *op. cit.*, p. 151). Ce faisant, il dispose singulièrement le cœur humain au sacrifice, « inséparable de toute affection vive et profonde » (Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 107).
23. *Ibid.*, p. 50.
24. Benjamin Constant, *Principes de politique*, *op. cit.*, p. 466.
25. *Ibid.*, p. 465.
26. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 51.
27. Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, p. 569.
28. Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. de Franquières* (25 mars 1769), *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IV, p. 1138.
29. *Ibid.*, p. 1138-1139.
30. Nous utiliserons, dans les pages qui suivent, le mot « forme » comme synonyme de « culte ». Le mot « forme » fait partie de la terminologie employée par Constant. Si le sentiment religieux est le « besoin que

l'homme éprouve de se mettre en communication avec la nature qui l'entoure », la forme religieuse se définit comme « le moyen qu'il emploie pour établir cette communication » (Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 99).

31. Constant présente en effet souvent l'état sauvage comme un état stationnaire. Voir par exemple Benjamin Constant, « Du développement progressif des idées religieuses », *op. cit.*, p. 629.
32. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 126. Voir aussi, pour la même idée, p. 132-133.
33. *Ibid.*, p. 101.
34. *Ibid.*, p. 103.
35. *Ibid.*, p. 111.
36. *Ibid.*, p. 105.
37. *Ibid.*, p. 106.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, p. 107.
41. *Ibid.*, p. 109.
42. *Ibid.*, p. 107.
43. *Ibid.*, p. 107-108.
44. *Ibid.*, p. 113.
45. *Ibid.*, p. 115. Voir aussi p. 63.
46. *Ibid.*, p. 113.
47. *Ibid.*, p. 114.
48. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, p. 645-652.
49. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 116-124.
50. *Ibid.*, p. 28.
51. *Ibid.*, p. 126.
52. *Ibid.*, p. 127.
53. *Ibid.*
54. *Ibid.*, p. 138.
55. Voir le chapitre « Les laboureurs » dans *Atala*. Cf. François-René de Chateaubriand, *Atala. René. Le dernier Abencérage.*, Paris, Gallimard (coll. Folio classique), 1971, p. 85-97.
56. Benjamin Constant, « Du développement progressif des idées religieuses », *op. cit.*, p. 634. Pour quelques exemples des effets positifs qu'ont les jongleurs sur la société sauvage, voir Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 138.
57. *Ibid.*, p. 133.
58. *Ibid.*, p. 133-134.

59. *Ibid.*, p. 134-135.
60. Benjamin Constant, « Du développement progressif des idées religieuses », *op. cit.*, p. 640-641.
61. *Ibid.*, p. 643.
62. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 566.
63. Rousseau ne se fait vraiment loquace sur l'effet politique et social des religions dans l'histoire que dans le chapitre final du *Contrat social* (IV, viii).
64. Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, p. 575.
65. *Ibid.*, p. 52 (nous soulignons).



# De la volupté à la grâce : le souvenir chez Sainte-Beuve

THOMAS ANDERSON, *Université Laval*

RÉSUMÉ : L'objet du roman *Volupté* (1834) de Sainte-Beuve est la description d'un penchant par lequel une âme détournée de Dieu, ne sachant plus vouloir, s'étirole en rêveries et langueurs. Le narrateur Amaury y raconte son ancien état de voluptueux, proche de la mélancolie, et sa rédemption par une conversion au christianisme. Cette confession nécessite cependant un recours à la mémoire qui ne va pas de soi vu la nature de la volupté : le ressouvenir paraît en effet procéder de la même faiblesse du vouloir que celle affligeant le voluptueux. Comment le souvenir peut-il ainsi à la fois être une manifestation de cette confusion de la volonté et participer de son redressement? Cet article tentera de mettre au clair cette double caractérisation du souvenir dans le roman de Sainte-Beuve.

## *Introduction*

Le roman *Volupté* de Sainte-Beuve emprunte à première vue un schéma augustinien assez classique. Le converti Amaury raconte à un jeune ami de quelle manière la foi l'a délivré du penchant voluptueux qui affligeait son âme<sup>1</sup>. Cette narration de soi implique un recours à la mémoire que le protagoniste tente de justifier au fil de sa confession. L'enjeu consiste à légitimer le ressouvenir et sa participation à la foi chrétienne malgré le fait que la mémoire puisse constituer un écueil susceptible de couler le voluptueux et d'entraver sa guérison. Nous souhaitons proposer une lecture du thème du souvenir dans *Volupté* qui saurait englober aussi bien son articulation problématique avec le mal dont souffre Amaury que sa participation à la rédemption du voluptueux. Il s'agira ainsi de mettre en évidence la connivence

entre souvenir et volupté pour ensuite montrer comment ce rapport peut être, tout compte fait, dépassé.

Notre étude interrogera à cette fin (1) les conditions d'émergence du souvenir dans *Volupté*, puis (2) tâchera de reconstruire la description du désordre immédiat de la mémoire proposée par Amaury. (3) Nous pourrons enfin exposer de quelle manière l'adoption du fil conducteur de la grâce permet de retracer le sens du passé remémoré.

## 1. Émergence du souvenir dans *Volupté*

### 1.1. La « mémoire involontaire »

Examinons, pour commencer, les conditions *extérieures* de l'émergence du souvenir. La question qui nous guidera est toute simple : comment Amaury en vient-il à se souvenir ? Il conviendra, dans cette section, de coller au *comment*, c'est-à-dire au processus qui déclenche le souvenir. Le tout début du chapitre xv, à cette fin, constitue un passage tout à fait capital. Amaury y confie à son jeune ami la situation lors de laquelle lui est venue l'idée de se raconter. On y retrouve en fait le prétexte de tous les mémoires qui, une fois assemblés, constituent les vingt-cinq chapitres de *Volupté* :

Mais avant de continuer, mon ami, j'ai besoin de vous fixer en quelques mots la situation présente d'où je vous écris ces pages. À peine étais-je en rapide chemin vers ce nouveau monde où Dieu m'appelle [...]; le temps, qui avait été assez gros jusque-là, devint plus menaçant et nous rabattit aux Sorlingues ; tout se mêla bientôt dans une furieuse tempête. [...] Or la tempête, en me tenant à chaque instant présente aux yeux l'idée de ma mort, avait ressuscité en moi toutes les images de ma première vie, non pas seulement les formes idéales et pleurantes qui s'en détachent et s'élèvent comme des statues consacrées le long d'un Pont-des-Soupirs, mais elle avait remué aussi le fond du vieux fleuve et le limon le plus anciennement déposé<sup>2</sup>.

La « furieuse tempête » qui causera le naufrage du navire sur lequel voyageait Amaury ravive donc chez lui « l'idée de [sa] mort » et les souvenirs de son ancienne vie. La description suggère un

parallélisme entre la tempête qui agite la mer et celle qui soudainement remue le « fond » de son « vieux fleuve » intérieur – une tempête qui bouleverse les strates les plus profondes de la mémoire. Considérons cette description rigoureusement : Amaury y laisse sous-entendre que le souvenir est le résultat d'un *déterminant extérieur*. L'image intérieure qui ressurgit trouve ainsi sa source dans un état du monde extérieur, elle s'éveille à la suite d'une sorte d'appel au-dehors.

Un célèbre passage des *Mémoires d'outre-tombe* exploite un schéma analogue à celui dessiné par Sainte-Beuve dans *Volupté*. Ainsi Chateaubriand, « tiré de [ses] réflexions par le gazouillement d'une grive perchée sur la plus haute branche d'un bouleau », est-il subitement transporté dans le passé, les images du domaine paternel où il entendait « si souvent siffler la grive » reparaissant pour ainsi dire à ses yeux<sup>3</sup>. Le statut du réel dans les *Mémoires* s'apparente à celui d'un *prétexte* pour la remémoration : les rencontres du présent offrent à la conscience une occasion pour rebondir vers un passé imaginé ou vécu. Le présent ne trouve en dernier ressort de complétude ontologique que dans la mesure où il renvoie à la mémoire.

Le présent tel que décrit par Amaury possède, de la même manière, ce statut de prétexte pour le ressouvenir. La tempête place Amaury en situation de proximité avec la mort et cette imminence le ramène aux morts qui peuplent sa mémoire. Ce qu'il s'agit surtout de montrer ici est que le souvenir n'est pas le résultat d'un acte de la volonté de la part d'Amaury : il n'est pas *voulu* au sens fort du terme. Un lecteur comme Jean-François Perrin emploie la formule proustienne de « mémoire involontaire » pour décrire le phénomène<sup>4</sup>. Le terme « involontaire » désigne un processus de ressouvenir qui relève d'une passivité fondamentale chez Amaury – passivité qui prédispose son être à conjuguer immédiatement une affection extérieure présente au passé.

Amaury remarque par ailleurs que certains moments et périodes sont plus susceptibles d'exciter sa mémoire. On pense notamment aux célébrations de Noël qui concluent chaque année et aux dimanches soirs qui annoncent la fin d'une semaine : « Quand ma lèvre de jeune homme brûlait de saluer les aurores nouvelles, quelque

chose au fond de moi pleurait ce qui s'en est allé. Mais, à certaines heures, à certains jours, en particulier aux soirs du dimanche, cette impression augmente; tous mes anciens souvenirs se réveillent et sont naturellement convoqués<sup>5</sup> ».

On peut noter exactement la même disposition passive nécessaire à l'émergence du souvenir chez l'ami « mondain » d'Amaury – celui avec lequel il partageait sa condition de voluptueux, et qui est parvenu à se reprendre en main. Voici un extrait d'une de ses lettres rapporté par Amaury au chapitre XX : « Il est des époques, les printemps surtout, les premières brises dans la forêt, où toutes les âmes que nous avons aimées et blessées reviennent à nous; elles reviennent dans les feuilles, dans les parfums de l'air, dans l'écorce aux gerçures saignantes, qui simulent des chiffres ébauchés; elles nous assiègent, elles nous pénètrent; notre cœur est en proie par tous les points<sup>6</sup> ». La récurrence de la mémoire, aussi bien chez Amaury que chez son ami anciennement libertin, se calque ainsi sur la configuration cyclique du temps<sup>7</sup>. Certains « états » du monde la prédisposent à s'actualiser et à assiéger l'âme. La description proposée par l'ami est justement intéressante en ce qu'elle inverse la relation naturelle entre le détenteur du souvenir et le souvenir détenu : c'est le souvenir qui *tient* l'âme et qui s'empare d'elle plutôt que ce ne soit la volonté qui en appelle à lui. Le détenteur devient le détenu : il n'est précisément pas maître de sa mémoire. La passivité qui conditionne son rapport au monde extérieur accentue précisément cette impression d'impuissance chez celui qui se remémore.

Il convient d'insister sur cette dimension « involontaire » de la réminiscence, car elle illustre un trait essentiel du mal qui touche Amaury, soit son manque de volonté. La faiblesse de la volonté est en effet en cause dans le penchant que le prologue du roman propose de nommer « volupté », c'est-à-dire une tendance par laquelle le centre de l'âme « n'existe plus nulle part » de manière fixe, si bien que le vouloir « n'a plus d'appui<sup>8</sup> » et se voit dissolu. Ce manque de fermeté du vouloir constituait – il faut se rappeler – la raison principale de l'incapacité du jeune Amaury pour la prière, lui qui pouvait uniquement « rêver<sup>9</sup> ». Même diagnostic pour expliquer sa conversion ratée lors d'un Noël à Couaën : « La volonté en moi

ne voulut pas ; la grâce d'en haut glissa comme une lueur<sup>10</sup> ». On remarque donc une étrange connivence entre la propension au souvenir qui caractérise Amaury et la faiblesse de sa volonté.

### *1.2. Mélancolie et tradition chrétienne*

L'enjeu que ces considérations permettent de dessiner n'est donc pas négligeable pour notre étude : il s'agit de se demander en quoi le souvenir peut revêtir un sens chrétien si la teneur passive de la mémoire est une manifestation du mal dont souffre Amaury, du manque de volonté qui précisément vient faire échouer le retournement vers Dieu. Il serait même possible d'aller plus loin et d'ajouter que cette prédisposition au souvenir involontaire, envisagée du point de vue du converti, représente un risque en ouvrant une voie pour la pensée impure, pour le péché. Rappelons, à ce sujet, la méfiance entretenue de tout temps par la tradition catholique envers la mélancolie, dans la mesure où, par celle-ci, la mémoire se voyait en danger de se pervertir en lieu de l'advenir du péché. Jean Starobinski n'hésite pas à défendre que l'*acédia* (ou acédie : l'un des sept péchés capitaux) est la conception proprement chrétienne de la mélancolie. Deux éléments méritent d'être soulevés :

(1) On peut définir l'acédie comme une indifférence spirituelle ou « un désespoir total à l'égard du salut<sup>11</sup> » qui engendrent un dégoût de l'action. L'acédie se traduit généralement par l'*oisiveté* chez celui qui en est atteint. L'effort de piété est regardé comme pénible : tout mouvement de dévotion avorte pour ainsi dire à l'avance. Le penchant *oisif* de l'âme servait justement à déterminer l'une des nombreuses déclinaisons de la volupté dans la toute première phrase du prologue<sup>12</sup>. Une thématization plus avant de l'acédie pourrait ainsi permettre de considérer le « véritable objet » du roman de Sainte-Beuve en le situant dans son horizon théologique. (2) On trouve également une correspondance dans la tradition catholique entre l'acédie et le « démon de midi<sup>13</sup> ». Ce démon est évoqué dans le Psaume 91 de l'Ancien Testament comme un « fléau qui dévaste à midi<sup>14</sup> ». La tradition s'est représenté ce « démon » comme la tentation de la débauche qui accable l'homme à la moitié de sa vie. On peut penser que cet aspect de l'*acédia* est un redoublement bien pire encore que le vice initial présenté plus

haut : le manque de vigueur spirituelle laisse ici place à une *perversion* de la volonté. Cette perversion guettait entre autres les moines et les pères du désert (les ermites du désert égyptien de l'Antiquité tardive), qui l'ont redoutée avec une attention très sérieuse. Or, Amaury peint son inconstance et son manque de volonté au chapitre xx, un peu avant sa conversion définitive, en référant explicitement à l'acédie de ces pères du désert :

Mais d'autres fois, ce n'est que vers midi, après la première matinée bien passée, que l'ennui vague, le dégoût du logis, un besoin errant si connu des solitaires de la Thébàïde eux-mêmes et qu'ils ont appelé le démon du milieu du jour, vous pousse dehors, converti fragile et déjà lassé. Les images riantes des lieux, les ombrages de nos collines préférées et de nos Tempés, agitent en nous leurs fantômes. On se rappelle ces mêmes heures qui s'écoulaient autrefois dans des entretiens si doux<sup>15</sup>.

Amaury continue sa description quelques lignes plus loin en exposant, à partir de sa propre expérience, la lutte intérieure à laquelle se livrent les *accidiosi* :

Après quelque répit et assoupissement d'un quart d'heure, des formes robustes, épaisses, délices des prétoriens, violentes, des formes qu'on n'a vues qu'une fois à peine, il y a un an, deux ans peut-être, qui nous ont ou rassasiés alors ou même déplu, nous reviennent dans une âpre et aride saveur. C'est là un des malheurs des anciennes chutes. Il semble qu'une fois vues et quittées, ces femmes s'oublent, n'excitant chez nous aucun amour. Erreur ! Elles laissent dans les sens des traces, des retours bizarres qui se raniment à de longs intervalles ; on veut à un moment tout retrouver<sup>16</sup>.

Encore une fois, la résurgence du souvenir est montrée comme le résultat d'une lassitude et d'une passivité du héros. La version chrétienne de la mélancolie est donc elle aussi la conséquence d'une « mémoire involontaire ». Ici, cette mémoire est aussi une entité charnelle : le corps se souvient de ses anciennes sensations

pécheresses et la tentation du voluptueux se ranime à leur évocation. La résurgence du passé ravive la tentation oubliée. Le danger du ressouvenir est donc que son mouvement peut retransporter malgré elle l'imagination vers la faute. Le but de cette digression sur l'acédie et la mélancolie chrétienne était simplement de faire ressortir que la dimension chrétienne du souvenir ne va pas de soi si on considère le danger de la tentation renfermé dans la mémoire. Le phénomène de l'émergence de la mémoire se rapproche bien plutôt d'un péril duquel doivent se méfier aussi bien le chrétien que le voluptueux qui tente d'emprunter le chemin d'une nouvelle vie. En plus de provenir de la même absence de volonté qui éloigne de la prière, le souvenir, lorsqu'il se manifeste ainsi à même la chair, compromet toute démarche de chasteté à laquelle voudrait se tenir le converti.

## *2. Les profondeurs de la mémoire*

### *2.1. Le souvenir comme fait brut et le problème de l'accès à soi*

Il nous faut maintenant affronter un autre enjeu lié à la mémoire – outre sa proximité avec la volupté – avant d'en libérer la dimension chrétienne. Cette difficulté tient à l'absence d'un sens prédéterminé auquel pourrait se rattacher le souvenir. Nous souhaitons demander si le passé dont on se ressouvient est, en définitive, susceptible d'intégrer une sphère de sens. Le souvenir peut-il retrouver une cohérence à l'intérieur du tout de la mémoire ? Peut-on lui conférer rétrospectivement une direction ?

Plusieurs passages du roman pointent vers l'embarras dans lequel se retrouve celui qui s'essaye à une telle entreprise. Amaury fait parfois savoir à l'ami auquel il se raconte l'hésitation avec laquelle il appréhende et tente de comprendre son passé. Il s'interroge par exemple sur sa nouvelle proximité avec Madame de Couaën au début de leur séjour à Paris :

Où en étais-je donc de mes sentiments alors ? En quelle nuance nouvelle ? Sous quel reflet de mon nuage grossissant et diffus ? C'est ce qui me devient de plus en plus difficile à suivre, mon ami. Car, en avançant toujours, en perdant les points les plus isolés qui me servaient de mesure, je suis peu à peu comme sur l'Océan quand on a quitté le rivage<sup>17</sup>.

La narration de soi est comparée par Amaury à une navigation pénible dans l'élément de la mémoire. Une certaine opacité contrarie la médiation entre le soi présent et le soi passé : « toutes mes allées sont peuplées d'Ombres », dira à cet effet le compagnon reconverti d'Amaury<sup>18</sup>. Il semble donc que la clarté ne puisse repénétrer tout à fait l'état d'âme remémoré – du moins pour certains endroits « troubles et indistincts<sup>19</sup> » de la mémoire. Cela tient en partie, selon Amaury, « à l'état essentiel de l'âme dans le moment des circonstances » ressouvenues, et en partie à ce que, comme à travers un *filtre*, « nous nous souvenons du passé à travers et avec notre âme d'aujourd'hui<sup>20</sup> ».

La mémoire est par ailleurs souvent représentée comme une profondeur inerte qui ne se laisse pas aisément appréhender. Au chapitre xx, Amaury la qualifie métaphoriquement de « limon le plus anciennement déposé » au « fond [d'un] vieux fleuve<sup>21</sup> ». Il avait déjà comparé ses souvenirs plus tôt, au chapitre II, à « une poussière d'innombrables atomes » qui sommeillaient dans les « recoins<sup>22</sup> » de son esprit. Les souvenirs deviennent ensuite, au chapitre XIII, des « débris isolés<sup>23</sup> » de l'esprit. Le manque d'unité immédiate des souvenirs suggère que la mémoire s'apparente à un complexe dont les parties s'articulent *invisiblement* pour un premier regard. Ce qui est donné à voir à celui qui se replonge en elle ressemble à un amas sans vie dont la disparité ne laisse deviner aucun sens.

## 2.2. Les « tombeaux » intérieurs de la mémoire

Baudelaire fera de ce désordre sans vie de la mémoire une manifestation essentielle du spleen dans les *Fleurs du mal*. André Guyaux suggère dans sa préface à *Volupté* que Baudelaire se serait reconnu en Amaury<sup>24</sup>. Nous pensons que ce rapprochement trouve sa légitimation sur le terrain de la mémoire. Mentionnons notamment le « tiroir encombré » et le « fouillis » du boudoir qui se rapportent au cerveau du poète dans « Spleen LXXVI<sup>25</sup> ». « Il y a en nous des mondes<sup>26</sup> », dira en outre Amaury dans une formule qui préfigure le premier vers du poème (« J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans »). Mais c'est à notre avis l'imaginaire de la mort qui habite la mémoire d'Amaury qui semble avoir le plus marqué la lecture de

*Volupté* par Baudelaire. Poursuivons le rapprochement avec « Spleen LXXVI » : le cerveau en proie au spleen est comparé tour à tour à un « immense caveau » contenant « plus de morts que la fosse commune » et à un « cimetière » peuplé des « morts » chers au poète<sup>27</sup>. Il n'en va pas autrement de la mémoire dans le roman de Sainte-Beuve : on ne peut s'empêcher de voir une anticipation du spleen baudelairien lorsque Amaury parle de l'éveil des souvenirs en lui comme de la « cendre qui tremblait en [son] tombeau<sup>28</sup> ». La mémoire est ici lieu de mort comme chez Baudelaire. Le même thème est exploité au chapitre II par un Amaury effrayé par les images conservées en son cœur : « le passé a déposé ses débris en sépultures successives » en « toute âme qui de bonne heure a vécu<sup>29</sup> ». La mémoire se révèle « comme un lieu rempli des inhumations précédentes, comme une salle de destin funèbre où siègent tous ces fantômes des âges que nous avons vécus<sup>30</sup> ».

On trouve ainsi, dans les *Fleurs du mal*, des échos du traitement réservé au souvenir dans *Volupté* sur deux points précis : (1) le désordre apparent de la mémoire et (2) les images de mort qui hantent la conscience qui se remémore. Chez Sainte-Beuve, les « sépultures » déposées en « débris » dans les zones les plus obscures de la mémoire composent une masse inerte, ou pour ainsi dire, une « latence » au plus profond de soi-même. La mémoire dans son immédiateté est donc caractérisée par l'*inanimation* aussi bien du point de vue de son contenu (elle constitue un « tombeau » qui abrite le souvenir des êtres chers) que de sa forme (elle est avant tout un agrégat poussiéreux). L'enjeu de la difficulté d'accéder à son passé refait ici surface : la remémoration offre-t-elle la possibilité de *ranimer* ce qui d'emblée se donne comme mort et désagrégé ? Le souvenir peut-il faire revivre authentiquement le passé ? La question est tout à fait connexe à celle concernant le manque d'une structure de sens préétablie dans laquelle l'événement du passé pourrait s'intégrer aussitôt que ressouvenu. Ranimer le souvenir pourrait en effet aussi bien vouloir dire lui conférer un sens dans la totalité de la mémoire.

### 3. La mémoire comme lieu de la grâce retrouvée

#### 3.1. Recomposition de la mémoire

La prochaine section de notre étude visera à dénouer les problèmes qui ont été exposés jusqu'à maintenant. Nous tenterons de montrer que l'adoption du fil conducteur de la *grâce* permet d'apercevoir la teneur chrétienne du souvenir dans *Volupté*. Nous avons jusqu'à maintenant décliné le caractère problématique du souvenir de cette manière : (1) la mémoire involontaire paraît procéder du mal qui afflige Amaury – la faiblesse de sa volonté – plutôt que de sa solution ; (2) le mouvement involontaire du souvenir représente un danger pour celui dont le passé est un lieu de tentation ; (3) la mémoire est un lieu funèbre duquel n'émane *a priori* aucune articulation de sens.

La résolution de ce dernier enjeu laisse déjà présager le dénouement des deux premiers. La mémoire, qui est de prime abord décomposée en impressions et en événements isolés les uns des autres, peut trouver une *recomposition* si elle est envisagée comme le terrain d'une manifestation de la grâce. Amaury évoque en effet cette heureuse reconstitution de la mémoire lorsque le ressouvenir procède d'une disposition religieuse :

Tous les anneaux rompus du passé se remettent à trembler dans leur cours, à se chercher les uns les autres, éclairés d'une molle et magique lumière. Aujourd'hui, et en cet instant même, mon ami, c'est un de ces soirs du dimanche ; et dans la contrée étrangère d'où je vous écris, tandis que les mille cloches en fête sonnent le Salut et l'*Ave Maria*, toute ma vie écoulée se rassemble en un sentiment merveilleux, tous mes souvenirs se répondent, comme ils feraient sous des cieux et à des échos accoutumés<sup>31</sup>.

On observe ainsi qu'une *trame secrète* ouvre la voie à une nouvelle cohésion au sein même du passé remémoré : la lumière de la grâce permet de déceler une harmonie là où on ne soupçonnait pourtant qu'une chaîne rompue et discontinue. Cette lumière laisse découvrir la « vie cachée » et le « sens austère » dissimulés derrière les « débris isolés » et « peu marquants<sup>32</sup> » qui confondent la mémoire dans son premier réveil<sup>33</sup>. Les âges hétéroclites de la jeunesse (nos

« fantômes » intérieurs) deviennent, en regard de la grâce, « de purs esprits réconciliés, qui veillent du dedans, et qui chantent de concert, implorant la délivrance commune<sup>34</sup> ».

Le souvenir, considéré immédiatement et dans son isolement, peut réintégrer une sphère de sens à l'intérieur du paradigme religieux : « tout me revient et me parle<sup>35</sup> », écrira Amaury pour décrire cette reconquête. Il s'agit d'une véritable *résurrection à même la mémoire* pour le chrétien qui se souvient : « les temps et les lieux se rejoignent ; et il s'exhale de ce vaste champ qui frémit, de cette vallée de Josaphat en moi-même, un sentiment inexprimable et rien que religieux<sup>36</sup> ». Amaury songe vraisemblablement ici à la résurrection des morts avant le Jugement dernier, que le *Livre de Joël* (3 : 2-12), dans l'Ancien Testament, situe dans la vallée de Josaphat. La perspective renouvelée offerte par la grâce transforme ainsi la mémoire en « vallée de Josaphat », c'est-à-dire en lieu où le passé se voit ranimé et où la vie peut être réassumée.

Maintenant, il est légitime de s'interroger sur la nature du sens que confère la grâce au passé. Amaury emploie à plusieurs reprises le terme « Providence » pour qualifier le fil directeur qui se dévoile rétrospectivement à lui quand il se souvient de son ancienne vie. Ce dévoilement est le résultat d'une démarche qui consiste à réinvestir la mémoire en portant attention à toute trace d'une action divine et salvatrice que pourrait renfermer notre existence passée. Il s'agit donc bien de retrouver, après coup, en se ressouvenant, une *direction* et une *intention* à l'œuvre dans notre vie. Amaury parle de cette capacité comme d'un « don spirituel » :

Ce don consiste à retrouver Dieu et son intention vivante partout, jusque dans les moindres détails et les plus petits mouvements, à ne perdre jamais du doigt un certain ressort qui conduit. Tout prend alors un sens, un enchaînement particulier, une vibration infiniment subtile qui avertit, un commencement de nouvelle lumière<sup>37</sup>.

Pour le chrétien, cette trame est « toujours certaine là même où elle se dérobe<sup>38</sup> ». Le souvenir se révèle une manière tout indiquée de « rendre sensible » cette trame pour celui qui était aveugle à la

lumière divine dans le passé. Les mémoires rédigées par Amaury pour son jeune ami constituent, à ce titre, une sorte d'*exercice* par lequel leur auteur peut octroyer à ses souvenirs une plénitude de sens que les événements ne possédaient pas au moment où ils ont été vécus. On peut penser que, sur cet aspect précis, les événements ressouvenus possèdent un avantage ou même une supériorité sur le présent vivant : la rétrospection rend plus manifeste la direction providentielle empruntée par notre existence.

Une fois ce sens devenu visible, il devient possible de s'abandonner à la destinée tracée pour nous par Dieu. La faiblesse de la volonté dont souffre Amaury peut ici se renverser en un accord avec la volonté divine – car il faut non seulement concevoir l'œuvre bienfaisante de Dieu, mais également y consentir :

Vous nous offrez parfois, Seigneur, quand vous le daignez faire, l'intention et le canevas dessiné de la trame, comme à l'apprenti du tisserand ; il faut que nous y mettions la main pour l'achever ; il faut que notre volonté dise *oui* ou *non* à votre proposition redoutable ; ou notre indifférence muette est déjà même une manière funeste de terminer<sup>39</sup>.

Si le jeune Amaury demeurait incapable de *vouloir le vouloir divin*, la mémoire lui laisse une seconde chance de dire « oui ». Nous avons là une configuration tout à fait étonnante : la mémoire qui se déclenchait *involontairement* est transformée en lieu où le vouloir peut se consolider. De la faiblesse de la volonté, nous passons au vouloir raffermi en Dieu. Le souvenir devient ainsi un carrefour « où la volonté et la grâce [concordent] mystérieusement<sup>40</sup> ».

### 3.2. Dire la mémoire : la confession dans Volupté

Nous pouvons faire un pas supplémentaire et affirmer que c'est déjà *rendre grâce* à Dieu que de reconnaître sa grâce agissante et d'accorder rétrospectivement notre vouloir avec celle-ci. Cela implique également, à l'inverse, de reconnaître sa propre faute à chaque endroit où notre vouloir s'est montré trop hésitant pour concorder avec le plan divin. Avouer sa faute et louer Dieu : nous

tenons ici deux aspects qui se complètent réciproquement dans la *confession* augustinienne<sup>41</sup>.

Or, Amaury place justement ses mémoires sous le signe de la confession : « Ces pages ne sont qu'une confession de moi à Dieu, et de moi à vous<sup>42</sup> ». Il semble que, pour Amaury, la reconnaissance de soi comme pécheur doit passer par le souvenir et surtout par le *repentir*. La confession lui offre ainsi une occasion pour affronter son passé – son ancien mal – sans retomber dans la tentation qui le possédait autrefois. Elle constitue en quelque sorte une garantie que « l'ombre des créatures chéries » du passé n'est pas ranimée en vue de jouir de sa contemplation, mais bien plutôt dans une visée pieuse : « le repentir sérieux doit mêler alors son intercession et ses larmes aux soupirs involontaires que notre faiblesse éternise<sup>43</sup> ». Cette entreprise doit cependant s'accompagner d'une certaine prudence – notamment lorsque le souvenir porte directement sur la faute commise. Amaury écrit alors : « Je n'ignore pas que le repentir lui-même ne doit repasser dans de tels souvenirs qu'avec circonspection et tremblement, en se bouchant maintes fois les yeux et les oreilles<sup>44</sup> ». Le ressouvenir demeure un exercice délicat, même pour le converti.

On peut penser, en outre, que la circonspection dans la confession vise aussi bien à se préserver soi-même de retomber dans la mollesse qu'à protéger le jeune ami voluptueux à qui sont destinés les mémoires. Le souvenir doit pouvoir profiter à autrui : la confession se structure en même temps sur un axe vertical (« de moi à Dieu ») et sur un axe horizontal (« de moi à vous »). Augustin nourrissait le même projet en écrivant se confesser à la gloire de Dieu « de manière à ce que les hommes entendent<sup>45</sup> ». S'avouer pécheur et coller de près à sa faute pour la mettre en lumière débouche ultimement sur la possibilité d'un redressement moral pour le destinataire. Amaury se justifie : « Plus je serre de près mon mal et vous l'indique à sa source, plus il y a de chance pour que vous disiez : “ C'est comme cela en moi ”, et que vous preniez courage en songeant d'où je suis revenu<sup>46</sup> ».

Sainte-Beuve lui-même semble admettre – au moins au conditionnel et avec une dose de scepticisme – une certaine utilité

morale au souvenir lorsqu'il affirme, dans le prologue de *Volupté*, que de cette « sorte de confession générale sur un point si chatouilleux de l'âme » pourrait ressortir « ça et là quelque bien pour quelques uns<sup>47</sup> ». Nous pouvons en tout cas considérer avec lui que l'entreprise de remémoration à laquelle se livre Amaury ne trahit pas, en définitive, « les intentions du chrétien<sup>48</sup> ».

### *Conclusion*

Qui considère avec sérieux la question de la mémoire dans *Volupté* doit finalement en conclure que cette reconquête de la volonté divine par le ressouvenir et la confession est elle-même une manifestation de la grâce. On pourrait affirmer, sans craindre une apparence de paradoxe, que la grâce est une *condition* pour que le passé renfermé en la mémoire puisse être interprété comme lieu de la grâce agissante. On ne semble donc pas pouvoir échapper à une sorte de cercle – qui ne renferme toutefois aucune contradiction : il faut recevoir la grâce pour en retracer rétrospectivement l'action dans son passé. La même idée, déclinée différemment, peut recevoir une formulation qui ne révèle au fond rien de plus qu'une évidence : le souvenir qui découle de la grâce divine n'entre pas en contradiction avec le christianisme. Notre étude a cependant fait ressortir l'arrière-plan tout à fait problématique sur lequel pouvait reposer une telle évidence. Le ressouvenir demeure une entreprise dangereuse d'un point de vue chrétien pour celui qui ne veut pas en Dieu. Celui dont le vouloir concorde mystérieusement avec la grâce peut à l'inverse et avec Amaury affirmer :

Mais sans que ce soit, je le pense, une contradiction avec les espérances immortelles, et dans tout ce qui est de l'ordre humain, moi, j'ai toujours eu à cœur le souvenir plutôt que l'espérance, le sentiment et la plainte des choses évanouies plutôt que l'étreinte du futur. Le souvenir, en mes moments d'équilibre, a toujours été le fond reposant et le plus bleu de ma vie, ma porte familière d'entrée au Ciel. Je me suis, en un mot, constamment senti plus pieux, quand je me suis beaucoup et le plus également souvenu<sup>49</sup>.

Nous sommes désormais en mesure de comprendre cette « piété » du souvenir dont parle Amaury – d'en saisir le sens chrétien. La mémoire est une porte d'entrée au Ciel *uniquement* dans la mesure où elle permet de s'abandonner avec plus de fermeté à la providence divine. En ce cas, le souvenir constitue pour Amaury une « persuasion » et un « rappel au bien<sup>50</sup> ». Il vient en quelque sorte parachever la vertu d'espérance : c'est en se tournant vers le passé qu'un converti comme Amaury peut, avec confiance, attendre de Dieu grâce en ce monde et salut éternel au Ciel.

- 
1. Sur cette question : voir la préface écrite par André Guyaux dans Charles-Augustin Sainte-Beuve, *Volupté*, Paris, Gallimard (coll. Folio classique), p. 18.
  2. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *Volupté*, Paris, Gallimard (coll. Folio classique), p. 224-225.
  3. François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Livre III, Paris, Livre de Poche, Pochothèque, 1998 p. 75-76.
  4. Jean-François Perrin, « Romantisme et mémoire involontaire : le cas de *Volupté* » dans *Romantisme*, n° 91 (1996), p. 43-52.
  5. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 194.
  6. *Ibid.*, p. 303.
  7. Cf. Jean-François Perrin, *loc. cit.*, p. 44.
  8. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 149.
  9. *Ibid.*, p. 84.
  10. *Ibid.*, p. 117.
  11. Jean Starobinski, « Recettes éprouvées pour chasser la mélancolie » dans *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 32 (1985), p. 71.
  12. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 31.
  13. Jean Starobinski, *loc. cit.*, p. 72.
  14. « Psaume 91, 1 », *La Bible de Jérusalem*, trad. sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 2000, p. 976.
  15. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 312.
  16. *Ibid.*, p. 313.
  17. *Ibid.*, p. 139.
  18. *Ibid.*, p. 303.
  19. *Ibid.*, p. 192.
  20. *Ibid.*, p. 192-193.
  21. *Ibid.*, p. 225.

22. *Ibid.*, p. 51.
23. *Ibid.*, p. 194.
24. Voir à ce sujet sa présentation dans *Ibid.*, p. 22.
25. Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, Paris, Gallimard, Folio classique, 1996, « Spleen LXXVI », p. 105.
26. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 52.
27. Charles Baudelaire, *op. cit.*, « Spleen LXXVI », p. 105.
28. *Ibid.*, p. 225.
29. *Ibid.*, p. 51-52.
30. *Ibid.*, p. 220.
31. *Ibid.*, p. 194.
32. *Ibid.*
33. Pour une courte analyse de ce passage, cf. Jean-François Perrin, *loc. cit.*, p. 49.
34. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 221.
35. *Ibid.*, p. 195.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, p. 331.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*, p. 282.
40. *Ibid.*, p. 117.
41. Cf. Michel Pellegrino, *Les Confessions de Saint-Augustin. Guide de lecture*, Paris, Alsatia, 1960, p. 28-29.
42. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 157.
43. *Ibid.*, p. 52.
44. *Ibid.*, p. 157.
45. Augustin, *Les Confessions*, trad. Louis de Mondadon, Paris, Seuil (coll. Points), 1982, X, 3, 3, p. 250.
46. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 223.
47. *Ibid.*, p. 32.
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*, p. 193. Jean-François Perrin suggère de manière intéressante qu' Amaury ajouterait ici le souvenir aux trois autres vertus théologiques (*loc. cit.*, p. 50). Il convient, à notre avis, de modérer cette proposition : on remarque en effet que la vertu théologique est, d'un point de vue chrétien, bonne en elle-même et à toute condition, alors que le souvenir demeure problématique, voire dangereux, pour le voluptueux. En d'autres termes, et c'est ce que le présent article a tenté de montrer, même si le souvenir peut *participer* de la vertu chrétienne en permettant à la volonté et à la grâce de concorder, le contraire est également

possible : le souvenir peut tout aussi bien refléter l'échec d'une volonté  
qui se refuse au vouloir divin.

50. *Ibid.*, p. 193.



# Comment lire Baudelaire ?

## Proust contre Sainte-Beuve

SARAH GAUTHIER-DUCHESNE, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article aborde une question à la fois philosophique et littéraire : devrait-on séparer l'œuvre littéraire de son créateur ? C'est en nous appuyant sur les théories littéraires de Sainte-Beuve et de Proust que nous esquissons une réponse. D'un côté, Sainte-Beuve affirme que la biographie de l'auteur ouvre des portes sur la compréhension de l'œuvre. De l'autre, Proust critique avec virulence cette théorie et affirme que l'œuvre d'art doit être appréciée indépendamment de son créateur. Dans cet article, nous tentons de défendre la thèse de Proust en l'appliquant aux poèmes de Baudelaire. Nous voulons toutefois nuancer la position de Proust et souligner qu'une relecture mise en parallèle avec la biographie de l'auteur peut apporter une certaine richesse à l'interprétation.

### *Introduction*

Charles Baudelaire est un grand littéraire, peut-être le meilleur de son époque. Mais est-il un grand philosophe ? Certainement pas. Il serait difficile d'accorder à Baudelaire une théorisation systématique et claire de ce qu'il propose dans ses écrits. Toutefois, si la littérature a un avantage sur la philosophie, c'est d'être un véhicule de beauté et de sentiment. En quelque sorte, la littérature permet à la philosophie de dire ce qu'elle ne peut pas dire. La philosophie peut certainement parler de la beauté et du sentiment, mais son but n'est jamais de les faire vivre. Ainsi, il faut voir la philosophie et la littérature comme des disciplines complémentaires qui possèdent chacune leur propre méthode – la philosophie systématise et la littérature fait vivre – et qui peuvent alors s'éclairer mutuellement. La philosophie de Baudelaire se trouve ainsi dans sa littérature, mais c'est à nous de faire le travail pour découvrir cette philosophie.

Toutefois, dans le cadre de cette réflexion, nous ne tenterons pas de trouver quelle est la philosophie de Baudelaire ; nous souhaitons plutôt nous questionner sur la relation entre Baudelaire et son œuvre. En philosophie, on peut facilement détacher les thèses de leur auteur. Une théorie philosophique peut, en quelque sorte, vivre d'elle-même puisqu'elle se veut habituellement objective. En est-il autrement pour la littérature ? Plusieurs s'entendraient pour dire que non. L'œuvre littéraire est tellement liée à son auteur, tellement chargée de son propre vécu, qu'il est difficile de faire une nette séparation entre elle et son auteur. Par contre, ce n'est pas l'avis de tous. En effet, le romancier Marcel Proust croit que cette séparation est possible, et même nécessaire, thèse qu'il présente dans son texte inachevé *Contre Sainte-Beuve*. Dans cet article fragmentaire, Proust présente sa théorie littéraire en attaquant celle de Sainte-Beuve et en la testant sur Baudelaire.

Nous nous proposons ainsi de commencer notre exposé par une brève présentation de la méthode de critique littéraire de Sainte-Beuve. Puis nous nous pencherons sur la critique par Proust de cette méthode, pour ensuite nous tourner vers l'interprétation de Baudelaire par Proust. Finalement, nous testerons cette interprétation en la mettant en lien avec diverses œuvres de Baudelaire.

### 1. La méthode de Sainte-Beuve

Charles-Augustin Sainte-Beuve était un critique littéraire contemporain de Baudelaire. Il a révolutionné le monde de la critique littéraire en formulant et en appliquant à son sujet une nouvelle théorie. Pour résumer grossièrement, la théorie de Sainte-Beuve consiste à faire l'étude de la biographie d'un auteur pour bien comprendre son œuvre. Proust décrit lui-même la théorie de Sainte-Beuve, mais nous avons cru bon d'aller jeter un coup d'œil chez Sainte-Beuve lui-même pour valider les propos de Proust. Dans ses *Portraits littéraires*, Sainte-Beuve critique les biographes qui pensent connaître l'homme à travers leurs œuvres seulement : « Les biographes s'étaient imaginé, je ne sais pourquoi, que l'histoire d'un écrivain était tout entière dans ses écrits, et leur critique superficielle ne poussait pas jusqu'à l'homme au fond du poète<sup>1</sup> ». Sainte-Beuve

a donc développé sa théorie en s'opposant à ce genre d'histoire littéraire. Selon lui, il faut faire une histoire très sérieuse du passé du poète pour arriver à le comprendre. Si on arrive à saisir les moments charnières de la vie d'un artiste, on arrive à saisir son œuvre :

[Le] point essentiel dans une vie de grand écrivain, de grand poète, est celui-ci : saisir, embrasser et analyser tout l'homme au moment où, par un concours plus ou moins lent ou facile, son génie, son éducation et les circonstances se sont accordés de telle sorte que, qu'il [*sic*] ait enfanté son premier chef-d'œuvre. Si vous comprenez le poète à ce moment critique, si vous dénouez ce nœud auquel tout en lui se liera désormais, si vous trouvez, pour ainsi dire, la clef de cet anneau mystérieux, moitié de fer, moitié de diamant, qui rattache sa seconde existence, radieuse, éblouissante et solennelle, à son existence première, obscure, refoulée, solitaire, et dont d'une fois il voudrait dévorer la mémoire, alors on peut dire de vous que vous possédez à fond et que vous savez votre poète<sup>2</sup>.

Ainsi, Sainte-Beuve renverse ce qui était pratiqué avant lui : on passe de l'étude de l'œuvre pour comprendre l'artiste à l'étude de l'artiste pour comprendre son œuvre. C'est la vie de l'artiste lui-même qui éclaire son œuvre, et non l'inverse.

Pour faire ses critiques d'œuvres littéraires, Sainte-Beuve faisait de véritables enquêtes, allait voir les proches de ceux qu'il étudiait pour pouvoir appliquer sa méthode. Par exemple, pour pouvoir parler de l'œuvre de Stendhal, il allait avant tout côtoyer et interroger les amis de Stendhal. Ceux-ci pouvaient lui révéler des choses méconnues sur leur ami, ce qui permettait à Sainte-Beuve de développer des liens avec son œuvre. De cette manière, Sainte-Beuve a beaucoup écrit sur ses contemporains et a aidé ces derniers à percer dans le monde littéraire.

## *2. Le Contre Sainte-Beuve de Proust*

Proust s'attaquera à cette théorie de Sainte-Beuve. Il reprochera à Sainte-Beuve l'importance qu'il accorde à la biographie de l'artiste pour comprendre son œuvre, sa façon de « ne pas séparer l'homme

et l'œuvre<sup>3</sup> ». Selon Proust, il y a une distinction importante à faire entre l'individu mondain et l'artiste créateur en lui. Au moment de l'écriture, l'artiste se détache de l'individu, il agit de manière autonome : « Un livre est le produit d'un autre moi que celui que nous manifestons dans nos habitudes, dans la société, dans nos vices. Ce moi-là, si nous voulons essayer de le comprendre, c'est au fond de nous-même, en essayant de le recréer en nous, que nous pouvons y parvenir<sup>4</sup> ». Ce deuxième moi, l'artiste, n'est compréhensible que par l'individu qui l'habite, et non par un tiers extérieur, même si ce tiers est très proche de l'individu. L'artiste n'est accessible à personne, il ne se révèle jamais en tant que personne faisant partie de la société, mais seulement à travers ses œuvres. Comme nous l'avons dit plus haut, Sainte-Beuve croyait qu'il était important d'interroger les gens proches de l'artiste étudié pour pouvoir mieux le connaître, lui et sa poésie. Au contraire, Proust affirme que l'amitié peut nuire au jugement : « En quoi le fait d'avoir été l'ami de Stendhal permet-il de le mieux juger ? Il est probable, au contraire, que cela gênerait beaucoup pour cela<sup>5</sup> ». En effet, un ami peut avoir une vision biaisée de son proche. Il peut vouloir le défendre, caricaturer ses qualités, omettre ses défauts, etc.

En somme, Proust n'est pas du tout un sympathisant de la méthode de Sainte-Beuve et voici ce qui peut résumer sa critique générale : « En aucun temps, Sainte-Beuve ne semble avoir compris ce qu'il y a de particulier dans l'inspiration et le travail littéraire, et ce qui le différencie entièrement des occupations des autres hommes et des autres occupations de l'écrivain<sup>6</sup> ».

Il est possible de mettre en relation cette critique de Sainte-Beuve par Proust avec l'œuvre baudelairienne – quoique Sainte-Beuve ait très peu écrit sur ce dernier. Proust fait une distinction claire et précise entre l'individu et le poète. L'individu Baudelaire est le Baudelaire de la vie de tous les jours, à la fois le dandy et « l'homme d'esprit » de Sainte-Beuve. Cet individu peut être profond, il peut entretenir des relations sincères avec les amis, mais il se distingue tout de même du poète. Le poète Baudelaire est secret, caché au plus profond de l'individu Baudelaire et ne ressort que dans la création artistique. Proust en vient à affirmer « que l'homme qui vit dans

un même corps avec tout grand génie a peu de rapport avec lui, que c'est lui que ses intimes connaissent, et qu'ainsi il est absurde de juger comme Sainte-Beuve le poète par l'homme ou par le dire de ses amis. Quant à l'homme lui-même, il n'est qu'un homme, et peut parfaitement ignorer ce que veut le poète qui vit en lui<sup>7</sup> ». Cette déclaration est extrêmement lourde et puissante. Proust fait une séparation si marquée entre l'individu et le poète qu'il est fort possible que l'individu ne puisse même pas comprendre le poète qui vit en lui.

Pour mieux illustrer son propos, Proust nous fait part de sa théorie sur l'individu : « Notre personne morale se compose de plusieurs personnes superposées. Cela est peut-être plus sensible encore pour les poètes qui ont un ciel de plus, un ciel intermédiaire entre le ciel de leur génie, et celui de leur intelligence, de leur bonté, de leur finesse journalière, c'est leur prose<sup>8</sup> ». Une personne a ainsi plusieurs facettes en elle, et elle montre la plupart de ses facettes durant la vie de tous les jours. Toutefois, les artistes ont une facette de plus qu'ils ne montrent pas de façon journalière, et c'est leur inspiration poétique.

On peut ainsi comprendre ce que Proust reproche à Sainte-Beuve. Bien entendu, s'il considère qu'il y a une séparation nette entre la personne et l'artiste, que le côté artistique d'un poète se dérobe à tout le monde, voire à l'individu même chez lequel il se manifeste, on comprend facilement que Proust soit contre l'idée d'analyser une œuvre à partir de l'individu : « Dans l'homme, dans l'homme de la vie, des dîners, de l'ambition, il ne reste plus rien, et c'est celui-là à qui Sainte-Beuve prétend demander l'essence de l'autre, dont il n'a rien gardé<sup>9</sup> ». L'autre, c'est le poète. Il est absurde de demander à l'individu mondain des renseignements qui pourraient expliquer sa poésie alors que cet individu n'est pas le poète.

### *3. Le Baudelaire de Proust*

Désormais, nous savons que Proust s'oppose fermement à la méthode de Sainte-Beuve. De plus, nous savons que Proust pense pouvoir appliquer sa propre théorie à Baudelaire. Voyons maintenant de quelle façon, concrètement, Proust interprète la poésie de

Baudelaire. Proust commente plusieurs vers de Baudelaire d'une manière assez disparate. Nous nous proposons de seulement nous pencher sur un des poèmes cités par Proust, « Les Petites Vieilles ». Nous choisissons en particulier ce poème des *Fleurs du mal* pour plusieurs raisons. Premièrement, c'est l'un des poèmes les plus cités par Proust. Deuxièmement, il rend bien compte des thèses de Proust. Troisièmement, nous pourrions nous-même le reprendre pour faire notre propre critique de cette problématique autour de Baudelaire.

Proust souligne une opposition dans la poésie de Baudelaire. Il y remarque un mélange de sensibilité et d'insensibilité. Dans « Les Petites Vieilles », on constate cette alternance entre la compassion et une certaine cruauté. Quel est le sentiment de Baudelaire ? Est-il compatissant, souffre-t-il lui-même de la douleur de ces vieilles dames qu'il appelle des « monstres » ? :

Ils rampent, flagellés par les bises iniques,  
Frémissant au fracas roulant des omnibus,  
[...]  
Se traînent, comme font les animaux blessés<sup>10</sup>.

Ou, au contraire, jouit-il de leur souffrance ? :

Mais moi, moi qui de loin tendrement vous surveille,  
L'œil inquiet, fixé sur vos pas incertains,  
Tout comme si j'étais votre père, ô merveille !  
Je goûte à votre insu des plaisirs clandestins<sup>11</sup>.

Ces deux passages sont cités par Proust pour montrer le talent de Baudelaire dans sa manipulation de la sensibilité. À propos du premier passage, Proust affirme : « cruel, il [Baudelaire] l'est dans sa poésie, cruel avec infiniment de sensibilité, d'autant plus étonnant dans sa dureté que les souffrances qu'il raille, qu'il présente avec cette impassibilité, on sent qu'il les a ressenties jusqu'au fond de ses nerfs. Il est certain que dans un poème sublime comme “ Les Petites Vieilles ”, il n'y a pas une de leurs souffrances qui lui échappe. [...] il est dans leur corps, il frémit avec leurs nerfs, il frissonne avec leur[s] faiblesses<sup>12</sup> ». Donc d'après les premiers vers du poème, Proust est

d'avis que Baudelaire est doté d'une grande sensibilité, qu'il a dû souffrir de la même façon que les vieilles. Toutefois, il affirmera plus loin que la force de la poésie de Baudelaire vient de sa capacité à peindre la souffrance sans la ressentir. C'est ce qu'il va dire à propos du deuxième passage : « cette subordination de la sensibilité à la vérité, à l'expression, est-elle au fond une marque du génie, de la force, de l'art supérieur à la pitié individuelle. Mais il y a plus étrange que cela dans le cas de Baudelaire. Dans les sublimes expressions qu'il a données de certains sentiments, il semble qu'il ait fait une peinture extérieure de leur forme, sans sympathiser avec eux<sup>13</sup> ». Plus loin : « Il semble qu'il éternise par la force extraordinaire, inouïe du verbe [...], un sentiment qu'il s'efforce de ne pas ressentir au moment où il le nomme, où il le peint plutôt qu'il ne l'exprime<sup>14</sup> ». Pour appuyer son propos, Proust fait encore une fois référence au poème « Les Petites Vieilles ». Il souligne ces vers :

L'une, par sa patrie au malheur exercée,  
L'autre, que son époux surchargea de douleurs,  
L'autre, par son enfant Madone transpercée,  
Toutes auraient pu faire un fleuve avec leurs pleurs!<sup>15</sup>.

Proust en dit : « *Exercée* est admirable, *surchargée* est admirable, *transpercée* est admirable. Chacun pose sur l'idée une de ces belles formes sombres, éclatantes, nourrissantes. Mais a-t-il l'air de « compatir », d'être dans ces cœurs?<sup>16</sup> »

Ainsi, si nous comprenons bien les propos de Proust et que nous tentons de faire le lien avec sa critique de Sainte-Beuve, l'individu Baudelaire aurait énormément souffert, aurait possiblement compati avec les vieilles femmes qu'il décrit, mais lors de l'écriture, lorsque le poète Baudelaire prend le contrôle, cette sensibilité et cette compassion ne sont plus. C'est l'inspiration poétique qui entre en jeu. À travers ses poèmes, on peut possiblement deviner que Baudelaire a souffert, même Sainte-Beuve le dit ! : « Vous avez dû beaucoup souffrir, mon cher enfant<sup>17</sup> ». Mais après avoir dit cela, est-ce que l'on en apprend plus sur sa poésie ? La réponse de Proust serait certainement : non. Selon lui, la beauté du verbe de Baudelaire vient

justement de la cruauté des portraits, du manque de sensibilité dans la peinture de choses qui en requièrent tant. Qui est capable de faire preuve d'un tel manque de sensibilité? Certainement pas l'individu, mais, bien sûr, le poète!

La partie du *Contre Sainte-Beuve* dans laquelle Proust fait part de ses idées sur Baudelaire se termine par une audacieuse proposition qui suggère que l'inspiration serait un objet transcendant les époques : « Il [Baudelaire] a surtout [...] une ressemblance fantastique avec Hugo, Vigny et Leconte de Lisle, comme si tous les quatre n'étaient que des épreuves un peu différentes d'un même visage, du visage de ce grand poète qui au fond est un, depuis le commencement du monde, dont la vie intermittente, mais aussi longue que celle de l'humanité, eut en ce siècle ses heures tourmentées et cruelles<sup>18</sup> ». La théorie littéraire de Proust s'applique alors, semble-t-il, à n'importe quel artiste – du moins à n'importe quel poète. Elle suppose une sorte d'inspiration poétique transcendante qui surgit à travers l'œuvre d'artistes qui ont su la capter et la transmettre. Une telle vision de l'art est assurément critiquable d'un point de vue métaphysique, étant extrêmement lourde de conséquences, mais elle est d'une richesse bien plus grande que celle de Sainte-Beuve d'un point de vue littéraire.

#### *4. Comment faut-il lire Baudelaire?*

La critique de Proust nous paraît remarquable et assez convaincante. Toutefois, nous souhaitons y apporter quelques nuances. De prime abord, le personnage de Baudelaire est si complexe qu'il nous semble à la fois vain et indispensable de faire une certaine étude biographique pour comprendre son œuvre : vain, d'après la théorie de Proust, mais également à cause de la complexité du personnage pouvant facilement mener à des incohérences avec ses textes; indispensable, car cette même complexité peut expliquer la complexité de son œuvre. Nous proposons ainsi qu'il est légitime de faire deux sortes d'étude littéraire. La première serait celle suggérée par Proust, une étude de l'œuvre pour elle-même, sans se soucier du vécu de son auteur. La deuxième incorporerait des éléments biographiques de l'auteur, mais seulement pour expliquer certains

éléments incompréhensibles, et non pour expliquer toute l'œuvre. Dans les deux cas, nous rejetons la méthode de Sainte-Beuve, qui nous semble être de l'histoire plutôt que de la littérature.

La théorie littéraire de Proust est très convaincante dans l'étude de poèmes comme « Les Petites Vieilles ». En effet, que l'on sache si Baudelaire a réellement souffert avec ces vieilles dames ou non, cela a peu d'importance dans la lecture du poème. Toutefois, nous croyons que la séparation que fait Proust entre le poète et l'individu mondain est trop forte. On ne peut pas nier que l'individu et le poète soient la même personne, et que chaque côté de cette personne influence l'autre. Par exemple, le dandy est une posture à la fois mondaine et littéraire chez Baudelaire. Le dandy littéraire influence certainement le dandy apparent, et vice versa.

De plus, en affirmant que le poète, en tant qu'inspiration coupée de l'individu, peut parfois agir sans que l'individu s'en rende totalement compte, fait surgir l'idée d'inconscient. En effet, l'inconscient pourrait être cette inspiration détachée de l'individu, qui agit, en quelque sorte, sans que l'autre s'en rende compte. À l'inverse, le poète pourrait être influencé inconsciemment par sa vie mondaine. Il se joue ainsi une étrange interaction entre le poète, l'individu et l'inconscient : le vécu influence l'inconscient qui lui-même influence le poète. En fait, nous ne croyons pas que Proust serait nécessairement contre une telle affirmation. Tout ce que Proust veut signaler, c'est qu'il ne faut pas chercher de réponse dans la vie d'un poète, mais plutôt dans l'œuvre elle-même. Au final, que ce soit l'inconscient, le poète ou l'individu mondain qui *fait le travail* d'artiste, cela a peu d'importance, puisque ce que l'on doit considérer, c'est l'œuvre pour elle-même.

Nous croyons ainsi qu'il ne faut pas nier les liens entre le poète et l'individu mondain ; ce serait absurde. Toutefois, pour savoir apprécier une œuvre comme *Les Fleurs du mal*, il est souvent sans importance de connaître la vie de Baudelaire. Et même, parfois, cela peut nuire à l'effet sur le lecteur que de tenter de faire des liens avec l'auteur. La force de la théorie de Proust vient ainsi de la possibilité d'interpréter l'œuvre pour elle-même ; elle accorde une autonomie à l'œuvre qui permet une plus grande liberté au lecteur.

Par contre, peut-on étudier tous les textes de Baudelaire de cette façon ? En effet, les textes de Baudelaire ne sont pas tous comme *Les Fleurs du mal*. Ce recueil de poésie ne se veut pas une œuvre autobiographique, bien qu'elle contienne certainement des éléments importants reliés à la vie de son auteur. Comme nous l'avons dit plus haut, même si une œuvre est influencée par la vie de son auteur, l'œuvre peut vivre d'elle-même. Toutefois, qu'en est-il des textes qui s'affichent comme autobiographiques, ou comme des réflexions personnelles ? Baudelaire n'a pas composé que de la poésie que l'on peut lire uniquement pour soi, il a également écrit des textes plus intimes. Des textes comme *Fusées* et *Mon cœur mis à nu* font partie de ce qu'on appelle les *Journaux intimes* de Baudelaire, et ont un caractère bien plus personnel que *Les Fleurs du mal*. Comment doit-on lire ces textes en particulier ? Est-ce que la théorie littéraire de Proust s'applique à ce genre de textes ? Telles sont les questions sur lesquelles nous voulons nous pencher pour clore notre étude.

Bien que des textes comme *Fusées* et *Mon cœur mis à nu* soient plus personnels que *Les Fleurs du mal*, il reste qu'ils ne doivent pas être considérés comme simplement et nécessairement autobiographiques. Ces œuvres sont des fragments de manuscrits de Baudelaire et ont été publiées à titre posthume uniquement. Elles ont été rassemblées sous le titre *Journaux intimes*, un peu à tort puisqu'elles ne sont pas le fruit d'un partage quotidien de Baudelaire. Lui-même affirme très clairement que *Mon cœur mis à nu* n'est pas un journal, mais plutôt un texte dans lequel il peut noter ses réflexions quand l'inspiration est présente : « (Je peux commencer *Mon cœur mis à nu* n'importe où, n'importe comment, et le continuer au jour le jour, suivant l'inspiration du jour et de la circonstance, pourvu que l'inspiration soit vive.)<sup>19</sup> ». Même à partir des mots de Baudelaire, on peut voir l'importance primordiale de l'inspiration, comme le suggère Proust. Ainsi, même pour des textes plus proches encore de la vie de l'artiste, il est possible de les lire pour eux-mêmes.

Toutefois, cela ne veut pas dire que l'étude d'un texte littéraire en lien avec la biographie de l'auteur soit complètement futile. On peut sans doute lire *Mon cœur mis à nu* sans rien connaître de Baudelaire et en retirer quelque chose. Mais on peut en retirer autre chose si

l'on fait des liens avec le vécu de Baudelaire. *Mon cœur mis à nu* n'est peut-être pas une œuvre autobiographique, mais elle reste un partage de réflexions personnelles que l'on peut sans doute mieux comprendre si on les met en lien avec la vie de l'auteur. Il y a une certaine richesse dans l'étude des liens entre l'auteur et son œuvre, car elle permet une compréhension non seulement plus juste de la pensée de l'auteur, mais surtout, possiblement différente.

En d'autres mots, il y a certainement un bienfait à lire un texte en le rapportant à des faits vécus de l'auteur. Cela n'empêche pas l'autonomie de l'œuvre d'art. Elle arrive tout de même à vivre par elle-même. Nous voulons simplement dire que les deux niveaux de lecture apportent une richesse différente et sont ainsi complémentaires. Si, lors de la lecture d'un poème de Baudelaire, le lecteur ressent quelque chose, mais qu'il se rend ensuite compte que ce n'était sûrement pas l'objectif de Baudelaire, cela n'enlève rien au sentiment déjà vécu.

### *Conclusion*

En résumé, nous avons présenté différentes théories littéraires pour nous aider à mieux lire Baudelaire. Celle de Sainte-Beuve suggère qu'il faille étudier la vie d'un auteur pour bien comprendre son œuvre. Au contraire, Proust propose de séparer nettement l'œuvre de son auteur et de la lire uniquement pour elle-même. Pour nuancer, nous avons affirmé qu'une méthode alliant les deux théories peut être fructueuse, même si nous croyons que celle de Proust ne doit pas être mise de côté. La théorie de Proust nous semble enrichissante, mais il ne faut pas rejeter complètement une certaine analyse biographique, qui peut apporter une vision complémentaire de l'œuvre. Toutefois, l'analyse uniquement biographique de Sainte-Beuve, du moins telle que Proust la présente, nous paraît superficielle.

Ainsi, à la question « Comment faut-il lire Baudelaire ? », nous répondons qu'il y a deux façons de le faire : la première étant de laisser l'œuvre parler d'elle-même ; la deuxième étant de faire des liens avec le vécu de l'artiste. Plutôt que de mettre une sorte d'interprétation au-dessus d'une autre, nous estimons qu'il est préférable de ne pas se limiter à une seule, ou de ne pas accorder une importance trop grande à une seule. Néanmoins, peut-on reconnaître

un bon auteur par sa capacité à faire vivre son œuvre par elle-même ? Voilà une autre question intéressante, à laquelle Proust répondrait probablement oui.

- 
1. Charles-Augustin Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 23.
  2. *Ibid.*, p. 24.
  3. Marcel Proust, « Contre Sainte-Beuve », *Contre Sainte-Beuve : précédé de Pastiches et mélanges et suivi de Essais et articles*, Paris, Gallimard, 1971, p. 221.
  4. *Ibid.*, p. 221-222.
  5. *Ibid.*, p. 222.
  6. *Ibid.*, p. 224.
  7. *Ibid.*, p. 248.
  8. *Ibid.*, p. 249.
  9. *Ibid.*, p. 250.
  10. Charles Baudelaire, *Les Fleurs du mal et autres poèmes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 111.
  11. *Ibid.*, p. 113.
  12. Marcel Proust, *loc. cit.*, p. 250.
  13. *Ibid.*, p. 252.
  14. *Ibid.*
  15. Charles Baudelaire, *op. cit.*, p. 112.
  16. Marcel Proust, *loc. cit.*, p. 253.
  17. *Ibid.*, p. 244.
  18. *Ibid.*, p. 262.
  19. Charles Baudelaire, « Mon cœur mis à nu » dans *Mon cœur mis à nu ; Fusées ; Pensées éparses*, Paris, Livre de poche, 1972, p. 45.





# Le dandysme baudelairien

DELPHINE GINGRAS, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Le dandysme comporte deux aspects qui s'influencent l'un et l'autre. D'un côté, il y a le dandy mondain, l'exemple historique de la manière par laquelle le dandysme s'est vécu dans le monde; de l'autre, il y a le dandysme littéraire, tel qu'il a été incarné par des personnages de fiction et dans les ouvrages qui ont été écrits sur le sujet. Les exemples de Jules Barbey D'Aurevilly et de Charles Baudelaire nous permettront de comprendre la relation entre ces deux aspects. Ces deux auteurs ont une influence sur la notion de dandysme autant par leur mode de vie que par leurs écrits. Le présent article propose de comparer les textes théoriques de Barbey D'Aurevilly et de Baudelaire pour comprendre ces relations et faire ressortir l'originalité de la position baudelairienne.

## *Introduction*

Le dandysme s'installe en France en 1815<sup>1</sup> et y gagne d'abord les Boulevards et le Paris mondain, avant de devenir la figure intellectuelle du dandy dit littéraire, ce qui marque une transformation dans la notion de « dandysme ». Plusieurs noms peuvent être associés à la deuxième forme du dandysme. Entre autres, on compte, parmi ceux qui ont permis le passage au monde littéraire, Jules Barbey d'Aurevilly, qui a écrit la première théorie du dandysme dans son essai de 1845, *Du dandysme et de George Brummell*, et Charles Baudelaire, qui a théorisé sur le dandysme dans certains de ses textes, notamment le neuvième chapitre du *Peintre de la vie moderne*, paru en 1863. Je m'intéresserai ici aux théories du dandysme qui ressortent de ces textes phares, en mettant l'accent sur l'originalité de la position de Baudelaire.

Baudelaire a lu Barbey, et en parle dès 1846 dans le *Salon de 1846*<sup>2</sup>. Entre ce texte et le *Peintre de la vie moderne*, Baudelaire forge sa propre théorie et incarne le dandysme à sa manière. En

faisant ressortir les innovations de cet auteur sur cette notion, je souhaite rendre compte de la réception littéraire de Barbey chez Baudelaire, dans ce qui lui est propre. Je présenterai d'abord quelques notions importantes pour notre sujet, avant de m'arrêter aux théories respectives de nos deux auteurs, puis je relèverai certains thèmes (le contexte, l'apparence et le rapport à la norme) pour y montrer les particularités de chacun de ces auteurs.

### *1. Dandysme mondain et dandysme littéraire*

Il faut d'abord marquer la distinction entre le dandysme *mondain* et le dandysme *littéraire*. Dans son ouvrage de 2010, *Le dandysme littéraire en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Karin Becker marque d'entrée de jeu le caractère double du phénomène du dandysme, en montrant qu'il est, au XIX<sup>e</sup> siècle, un phénomène à la fois social et littéraire. Ces deux aspects sont liés d'une manière qui ne donne pas plus d'importance à l'un ou l'autre : si le dandysme littéraire a eu besoin du phénomène social pour exister, le dandy mondain n'en est pas moins inspiré et modelé par ce qui s'est écrit sur lui, incarnant dans le monde le mythe qu'il permet lui-même de bâtir. En ce sens, Becker note dans son introduction :

Si le terme était au début péjoratif, désignant une personne ridicule, raide, hautaine et bizarrement habillée, [...], la réputation du dandy ne tarde pas à s'améliorer avec la montée progressive du phénomène dans la capitale française au cours de la Monarchie de Juillet. Cette nouvelle valorisation résulte surtout de la naissance du dandysme littéraire : désormais, un « dandy » n'est plus nécessairement un mondain vaniteux, un mannequin adonné aux plaisirs des boulevards, mais un écrivain ou un artiste qui se définit par une dignité toute spirituelle, se situant au-dessus du commun des hommes grâce à ses talents créateurs. En même temps, cette forme d'existence devient un objet d'étude<sup>3</sup>.

Ce passage souligne bien la relation entre le phénomène social et l'aspect littéraire, mais nous éclaire aussi sur la nature du dandy littéraire : Barbey et Baudelaire ne se démarquent pas qu'en

théorisant sur le dandysme, leur façon d'incarner le dandysme fait se modifier le concept. L'aspect social et vestimentaire des premiers dandys se transforme et prend la forme d'un mode de vie littéraire, particulièrement avec Baudelaire, comme nous le verrons. De plus, leur intérêt pour la figure du dandy, alors qu'ils sont eux-mêmes dandys illustre bien les mots de Baudelaire : « c'est une espèce de culte de soi-même<sup>4</sup> ».

Le dandy historique, ou *mondain*, c'est celui qui habite les villes, qui porte tel ou tel vêtement élégant, c'est l'homme<sup>5</sup> concret. C'est aussi le dandy qui ne se soucie que de la part concrète du dandysme. Nous le verrons avec Baudelaire, pour certains, pour la masse, le dandysme n'est qu'une affaire de style et de mode de vie. Il suffirait de suivre certaines règles de base pour être tout à coup considéré comme un dandy. Baudelaire décrira cette interprétation. Le dandysme littéraire, quant à lui, est une justification intellectuelle et spirituelle de la position marginale du dandy dans la société, telle que développée dans le discours littéraire. Cette notion renvoie aux personnages fictifs, aux écrivains et au dandysme *théorique*, idéalisé, tel que les textes le décrivent, mais que l'homme du monde échoue à reproduire. Cela dit, la forme historique du dandysme n'est pas disqualifiée par l'incapacité de l'homme à incarner le dandy idéal de la littérature. Au contraire, le dandy historique est la condition d'existence du discours sur le dandysme et les deux aspects sont interdépendants. Becker insiste sur cette relation et en fait le fil conducteur de tout son ouvrage, écrivant : « il faut retenir le fait historique que le dandysme littéraire est justement issu de ce dandysme mondain, grâce à la volonté des dandys-poètes de se définir par une noblesse de l'esprit qui dépasse l'effet facile d'une apparence splendide<sup>6</sup> ».

### *1.1. George Brummell*

Avant de considérer les théories respectives des deux auteurs qui nous intéressent ici, dressons un portrait de *l'inventeur* du dandysme, George Brummell. Dit « Beau Brummell », il se trouve à la base de l'essai de Barbey d'Aurevilly et sera aussi nommé par Baudelaire comme l'un des pères du dandysme. Becker, mettant

en application ce qui a été établi précédemment, présente un tel portrait dans ce qu'il a de paradoxal. L'exemple de Brummell justifie sa démarche : les faits réels sont recouverts par quantité d'anecdotes, ce qui rend difficile d'écrire une biographie définitive de ce personnage. Or, c'est justement là que l'aspect littéraire entre en jeu. Le dandysme s'est construit sur le modèle de Brummell, mais c'est autant l'homme réel que l'homme littéraire qui marque les esprits. Le livre que Barbey d'Aurevilly écrira sur lui est tributaire de cela. S'il s'intéresse vaguement aux faits historiques, son texte fixe l'image du dandysme d'une manière quasiment mythique. Il ne pourrait en être autrement, puisque Brummell n'a livré son être qu'à la manière d'un spectacle : « Les admirateurs de Beau Brummell sont donc dupes d'une construction en trompe-l'œil : le personnage mythique du dandy est une belle illusion et sa vie entière une œuvre d'art largement inventée<sup>7</sup> ». Il n'importe guère que les faits rapportés par Barbey d'Aurevilly découlent plus du mythe que de la réalité, puisque la réalité tient elle-même de la fiction, que Brummell a pris soin de construire et d'entretenir. Dès le départ, la théorie du dandysme repose sur une construction qui se soucie bien peu de la réalité historique, tout en ayant un effet sur le phénomène social : « ce sera Barbey qui créera, par son discours suggestif, l'image éternelle de la créature parfaite, sans égale, hors de portée pour le commun des hommes : il fait sublimer le personnage dans une mesure qui en fait l'incarnation atemporelle du dandy<sup>8</sup> ». Faisant de Brummell l'archétype inaccessible du dandysme, il se sert de son exemple pour en dresser les codes, créant à partir de lui une abstraction à laquelle les autres devront tant bien que mal tenter de ressembler.

Autant dans l'ouvrage de Becker que dans le texte de Barbey d'Aurevilly, la présentation du dandysme par l'exemple de Brummell passe par des considérations biographiques et des anecdotes. Né sans titre en Angleterre en 1778, George Brummell s'est démarqué dans la bonne société anglaise de Londres de 1798 à 1816<sup>9</sup> par son élégance et son originalité, véritable tyran de l'apparence et du bon mot. Tous craignaient, semble-t-il, ses remarques, alors qu'il passait rapidement dans une soirée mondaine, la quittant tout de suite après

s'être démarqué. Deux sources informent sur le personnage qu'a été Brummell : une chronique rédigée de façon très méthodique et objective par le capitaine d'infanterie William Jesse (*The Life of Beau Brummell*, 1844) et l'essai de Barbey d'Aurevilly, paru l'année suivante (*Du dandysme et de George Brummell*, 1845). Barbey connaît la chronique de Jesse, il la mentionne, mais ne s'y conforme pas et va même jusqu'à la discréditer, déçu que son auteur « n'ait abouti qu'à une chronique timorée, sans le dessous de cartes de l'histoire. C'est l'explication historique qui manque à Brummell<sup>10</sup> », dit-il, alors que lui-même livre un ouvrage subjectif, faisant dire à l'un des récents commentateurs du texte que « prenant Brummell pour prétexte, Barbey veut, en réalité, écrire le texte de son propre dandysme<sup>11</sup> ».

Ce qui ressort des biographies de nos trois dandys, quand nous les mettons côte à côte, ce sont les traits qu'ils ont en commun : tous, ils ont eu les moyens financiers de leur excentricité grâce à un héritage, qu'ils ont rapidement dilapidé dans les objets de luxe et le jeu. Certains scandales éclatent dans chacune de ces vies : les problèmes financiers de Brummell, qui le poussent à l'exil en France, où il finira tout de même en prison pour les dettes qu'il aura accumulées même après son départ de l'Angleterre ; les relations amoureuses et les textes de Barbey sont l'objet de controverses (il entretient une liaison pendant un certain temps avec la femme de son cousin et il est accusé de blasphème à la sortie de son recueil *Les diaboliques* en 1874) ; pour ce qui est de Baudelaire, il y a évidemment le procès des *Fleurs du mal*. Dans le cas de ces trois personnages, l'excentricité est soulignée par les biographes. Tous sont convaincus de leur supériorité, avec ou sans les moyens financiers pour l'établir. Cette attitude sera d'ailleurs décisive chez Baudelaire, qui appuie sa théorie du dandysme sur son expérience personnelle, arrivant à établir sa supériorité grâce à un passage du dandysme mondain à un dandysme intellectuel, qui se démarque par ses qualités spirituelles plutôt que par un train de vie luxueux. Avant de développer sur ces aspects de la théorie baudelairienne, il convient toutefois d'étudier le travail de son prédécesseur, Barbey d'Aurevilly.

## 2. Deux théories du dandysme

### 2.1. Le dandysme selon Barbey d'Aurevilly

Le texte de Barbey d'Aurevilly illustre bien la thèse que nous suivons ici, à savoir que les contextes historiques et littéraires doivent être pris conjointement pour bien saisir la figure du dandy au XIX<sup>e</sup> siècle. D'une part, la composition même de son texte repose sur ces deux aspects, mais d'autre part, le texte lui-même a une influence des deux côtés, en tant que premier texte *théorique* sur ce mouvement, lu par tous ses successeurs, dont Baudelaire, bien sûr. Son ouvrage sur le dandysme aura influencé autant la manière d'être dandy dans le monde que la littérature.

Barbey met l'accent sur le contexte d'émergence du phénomène du dandysme. À plusieurs reprises, il rappelle le caractère anglais de la chose, allant jusqu'à affirmer que : « Comme tout ce qui est universel, humain, a son nom dans la langue de Voltaire ; ce qui ne l'est pas, on est obligé de l'y mettre, et voilà pourquoi le mot *Dandysme* n'est pas français. Il restera étranger comme la chose qu'il exprime. [...] [C]'est la force de l'originalité anglaise, s'imprimant sur la vanité humaine [...] qui produit ce qu'on appelle le Dandysme. Nul moyen de partager cela avec l'Angleterre. C'est profond comme son génie même. Singerie n'est pas ressemblance<sup>12</sup> ». Ainsi, quoique les Français essaient tant bien que mal d'imiter les dandys anglais, il leur est impossible de devenir effectivement dandys, puisque c'est le caractère anglais qui rend cela possible. Barbey n'en dresse pas moins une comparaison entre les Anglais et les Français, pour mieux illustrer son point en insistant sur la fausseté de ce que les Français produisent en s'essayant à l'imitation. C'est donc un caractère particulier, typiquement anglais, qui a rendu possible l'apparition du dandysme, selon Barbey d'Aurevilly. L'ennui très profond des Anglais les aurait rendus réceptifs à un caractère tel que celui de Brummell qui, dans sa vanité et son originalité, brisait la monotonie de leur société.

Bien que la vanité soit dans une certaine mesure à la base du dandysme, cette caractéristique ne peut produire le dandy n'importe où. Chez les Français – Barbey nomme Richelieu comme exemple paradigmatique – le vaniteux n'est pas reçu de la même manière,

ce peuple est « nervo-sanguin », selon l'auteur, il « va jusqu'aux dernières limites dans la foudre de ses élans<sup>13</sup> ». Sans un certain type de foule, la personnalité de l'homme ne produit pas le bon effet. La froideur des Anglais fait briller le caractère du dandy. Le contexte est donc tout aussi important pour la possibilité du dandysme que le caractère de l'individu. Après tout, le dandy trouve tout son éclat dans un contexte social. Hors de la société, il n'est rien, puisqu'il n'a plus de public pour réagir à son caractère.

Le caractère n'en reste pas moins le terme central du traité de Barbey d'Aurevilly, et c'est sur ce point qu'il critique ses concitoyens. En essayant d'imiter les Anglais, les Français ne s'intéressent qu'à l'aspect extérieur, qu'aux vêtements et au luxe, sans se préoccuper de la manière d'être. C'est pourtant là ce qui distingue le « mannequin de mode<sup>14</sup> » du dandy, pour reprendre les termes que Becker utilise dans son analyse. Elle explique d'ailleurs très bien cette dynamique entre l'être et le paraître, insistant sur l'aspect critique du traité de Barbey :

C'est donc dans une ambition critique et engagée qu'il décrit, pour ses lecteurs français, le personnage de Beau Brummell, qu'il pose en modèle absolu et parfait. Son intention première est didactique, voire moralisante : il explique à son public ignorant le « véritable dandysme » comme un projet total et cohérent, englobant à la fois l'être et le paraître, « l'art de la mise » et « la manière d'être », qui sont conçus comme deux phénomènes complémentaires, qui se conditionnent réciproquement<sup>15</sup>.

Elle entreprend ensuite un découpage assez bref et systématique de l'ouvrage, que je reprendrai rapidement pour faire ressortir quelques points importants : les deux premiers chapitres s'intéressent aux idées de vanité et de fatuité ; les troisième et quatrième chapitres portent sur le contexte historique ; le cinquième chapitre présente les définitions du dandysme ; les chapitres 6 à 11 s'intéressent à la biographie de Brummell et aux anecdotes à son sujet ; finalement, le chapitre 12 présente la conclusion et les réflexions de l'auteur. Le découpage de l'ouvrage est très formel et le rend semblable à un livre

d'érudition, mais le lecteur doit être mis en garde sur la vraie nature de ce traité :

Seulement, il s'agit là d'un artifice de l'auteur, qui tend ainsi un piège à ses lecteurs, et plus d'un historien moderne compte parmi les dupes de l'écrivain. Car il ne faut pas oublier que le dandy-poète est un spécialiste de l'artéfact, qui sait inventer des constructions en trompe-l'œil. Il s'agit là d'une stratégie éminemment dandy, qui crée une illusion livresque dans laquelle l'effet provoqué prime sur la véritable nature de l'ouvrage<sup>16</sup>.

Il faut donc prendre le texte avec précautions. Il présente, certes, la théorie du dandysme de Barbey d'Aurevilly, mais ses preuves sont presque une construction, la présentation de la biographie de Brummell étant plus une confirmation forcée de ce qu'avance Barbey qu'un texte réellement historique. Cependant, on le verra en le comparant avec Baudelaire, certains éléments théoriques sont assurément présents dans le texte, bien qu'il soit difficile de faire ressortir quelque chose de systématique de la démarche de l'auteur, qui se veut explicitement frivole (comme l'énonce la préface). Passons donc au texte de Baudelaire, afin de pouvoir mettre en place certains éléments de comparaison.

## 2.2. *Le dandysme selon Baudelaire*

La « théorie » du dandysme de Baudelaire est principalement présentée dans le chapitre IX du *Peintre de la vie moderne*, sans toutefois s'y limiter. La nouvelle *La Fanfarlo*, par exemple, ou certains passages de *Mon cœur mis à nu*, présenteraient aussi quelques éléments de réponse quant à la manière qu'a Baudelaire de définir le dandy. Le chapitre IX du *Peintre de la vie moderne* s'ouvre ainsi :

L'homme riche, oisif, et qui, même blasé, n'a pas d'autre occupation que de courir à la piste du bonheur ; l'homme élevé dans le luxe et accoutumé dès sa jeunesse à l'obéissance des autres hommes, celui enfin qui n'a pas d'autre profession

que l'élégance, jouira toujours, dans tous les temps, d'une physionomie distincte, tout à fait à part. Le dandysme est une institution vague, aussi bizarre que le duel; très ancienne, puisque César, Catilina, Alcibiade nous en fournissent des types éclatants; très générale, puisque Chateaubriand l'a trouvée dans les forêts et au bord des lacs du Nouveau Monde. Le dandysme, qui est une institution en dehors des lois, a des lois rigoureuses auxquelles sont strictement soumis tous ses sujets, quelles que soient d'ailleurs la fougue et l'indépendance de leur caractère<sup>17</sup>.

Ce premier de sept paragraphes semble énoncer simplement une définition du dandy, énumérant des critères, comme s'il suffisait de remplir la liste pour être tout à coup dandy. On aurait tort d'y voir le ton de tout le chapitre, dont Becker souligne le caractère ironique<sup>18</sup>. D'ailleurs, l'ironie dont fait preuve Baudelaire dans sa théorie est en accord avec l'un des traits essentiels du dandy. Il cherche par là à « surprendre [ses] lecteurs par des provocations souvent ambivalentes<sup>19</sup> ». La provocation est essentielle pour le dandy, qui projette son individualité dans la foule et a besoin, pour confirmer son originalité, de la réaction du public. Il y a là paradoxe : pour achever son individualisme, qu'il pousse à l'extrême, le dandy a besoin de la société pour se distinguer. S'il joue un rôle, la foule est le lieu nécessaire de sa mise en scène.

Après le premier paragraphe, Becker souligne le changement de ton de Baudelaire. Les deuxième et troisième paragraphes forment les deux facettes d'une argumentation dialectique, où Baudelaire affirme d'abord l'importance de certains critères extérieurs (l'argent, l'élégance, l'amour), avant de retourner son propos avec des précisions qui modifient complètement le sens de ce que le lecteur aurait d'abord pris à la légère. Ainsi, au deuxième paragraphe, il insiste : « les Français [...] ont d'abord pris soin, et très judicieusement, de doter leurs personnages de fortunes assez vastes pour payer sans hésitation toutes leurs fantaisies<sup>20</sup> »; mais au troisième paragraphe, il précise : « Si j'ai parlé d'argent, c'est parce que l'argent est indispensable aux gens qui se font un culte de leurs passions; mais le dandy n'aspire pas à l'argent comme à une chose essentielle;

un crédit indéfini pourrait lui suffire ; il abandonne cette grossière passion aux mortels vulgaires<sup>21</sup> ». Ce procédé permet de formuler ce qui distingue le dandy du « mortel vulgaire ». S'il semble avoir les mêmes besoins que la foule, il est pourtant décisif que ce qui est une fin pour l'homme vulgaire, n'est qu'un moyen pour le dandy, qui a un *télos* beaucoup plus élevé.

La composition de ce chapitre n'est pas laissée au hasard. Le lecteur est poussé à la réflexion par le changement de ton, qui était léger et énumératif, mais qui effectue maintenant un renversement point par point, faisant voir avec évidence qu'il ne s'agit pas, comme le premier paragraphe le laissait entendre, de suivre les règles du dandysme pour être dandy. Un être moyen remplirait ces critères sans comprendre que c'est la disposition intérieure qui fait le dandy. Baudelaire met l'accent assez clairement sur ce qui était déjà apparent chez Barbey, l'importance du caractère. Il théorise cependant de façon beaucoup plus systématique que son prédécesseur. Le ton de son texte est plus sérieux, plus scientifique. Becker note :

Toutes ces stratégies stylistiques [l'argumentation structurée par des conjonctions et des adverbes, les tournures explicatives, les unités syntaxiques brèves, l'abstraction dans le vocabulaire, la concision, la déduction logique] concourent à créer un système de réflexion rationnel qui est à la base d'une codification formalisée, et c'est exactement cette fixation des observations qui établit la théorie du dandysme. Baudelaire semble donc prendre au pied de la lettre la remarque de Barbey selon laquelle le dandysme serait une « science », qui mériterait une étude érudite : il offre donc une analyse sérieuse d'un sujet apparemment léger [...] Baudelaire écrit ce texte « sérieux » que Barbey ne voulait pas réaliser, et il ose proposer une définition du dandysme là où Barbey refusait toute tentative<sup>22</sup>.

Le texte de Baudelaire continue sur ce ton, en abordant les thèmes du spiritualisme et de la révolte. Ces deux notions réfèrent à un critère interne et un critère externe pour caractériser le dandysme.

Le « spiritualisme » (ou « stoïcisme ») réfère à la maîtrise des sentiments plus qu'à une quelconque religion. Il s'agit d'un état d'âme qu'il faut à tout prix conserver, une maîtrise de soi qui peut effectivement justifier la référence aux stoïciens. Becker décrit le but de Baudelaire dans ce passage :

[II] ne vise pas du tout l'aspect de la transcendance ; il insiste plutôt sur le caractère institutionnel, rituel et sacré, sur les règles contraignantes, sur la discipline intérieure des dandys, qu'il compare aux pratiques despotiques d'une secte orientale et aux doctrines sévères des jésuites, qui exigent une obéissance aveugle. Le dandysme ressemble ainsi à une société secrète, avec ses cérémonies et mystères, où règne une loi tacite, « non écrite », dont la rigueur inflexible fait des adeptes « à la fois les prêtres et les victimes ». Il s'agit donc d'une institution « étrange », paradoxale, puisqu'elle exige d'une part la soumission absolue à des règles précises et repose d'autre part sur l'idée de l'indépendance de l'esprit<sup>23</sup>.

Baudelaire dépasse le simple traité de mode et donne un sérieux et une structure au dandysme, qu'il renforce en faisant sentir que toute activité qu'effectue le dandy se fait à la manière d'un exercice pour forger sa personnalité.

Le dandysme gagne aussi une portée politique avec l'idée de révolte, que Baudelaire introduit en disant que « tous sont issus d'une même origine, tous participent du même caractère d'opposition et de révolte ; tous sont des représentants de ce qu'il y a de meilleur dans l'orgueil humain, de ce besoin, trop rare chez ceux d'aujourd'hui, de combattre et de détruire la trivialité. De là naît, chez les dandys, cette attitude hautaine de caste provocante, même dans sa froideur<sup>24</sup> ». Le dandy se démarque maintenant avec des qualités qui sont à la fois la force de caractère et une résistance froide à la trivialité, ce qui contraste largement avec ce que le début du chapitre décrivait, que l'ironie du ton de l'auteur nous fait voir comme étant l'opinion commune exprimée sur le dandysme. Le spiritualisme était un critère interne : c'est la disposition intérieure qui fait le dandy, mais celui-ci a aussi un effet sur le monde extérieur,

par le seul fait qu'il se démarque du commun, ce qui constitue en soi une révolte. Cette révolte, c'est celle de l'homme qui continue à être le meilleur de soi-même, malgré la trivialité ambiante. En ce sens, il faut à nouveau rappeler que le contexte est essentiel à l'apparition du dandy. Baudelaire le nomme « dernier éclat d'héroïsme dans les décadences<sup>25</sup> », puisqu'il reste froid, aristocratique et orgueilleux, malgré la montée de la démocratie qui produit la médiocrité en nivelant tout. La révolte du dandy consiste à se distinguer dans un siècle où plus personne ne se démarque.

La biographie de Baudelaire nous apprend que son beau-père a restreint ses moyens financiers, en surveillant ses dépenses après qu'il se soit mis à dilapider l'héritage reçu de son père. Cette contrainte financière a permis à Baudelaire d'incarner le dandysme d'une manière nouvelle et l'a fait se distancier des objets de luxe, sans pour autant lui faire perdre l'idée de sa supériorité. Maintenant qu'il est forcé de quitter la vie mondaine, il devient le dandy-poète<sup>26</sup>. Ses moyens financiers réduits ne l'empêchent pas de briller sur le plan intellectuel et créatif. La part spirituelle du dandysme dont il traite dans son chapitre du *Peintre de la vie moderne* est donc issue du mode de vie que la mise sous tutelle lui a imposé. Son milieu change et, avec lui, les critères qu'il pourra utiliser pour se distinguer, mais il n'en reste pas moins dandy. La portée politique de ce changement est parfaitement ancrée dans l'ère démocratique qui est la sienne. Maintenant que le dandysme a pris une tournure intellectuelle, il n'est plus réservé aux élites, mais il devient réellement une question de caractère. Avec Brummell, le dandysme permettait à un homme sans titre de se démarquer. L'habit noir qu'il adoptait était celui de la démocratisation des cercles sociaux traditionnellement réservés aux bourgeois. Avec Baudelaire, le dandy n'a même plus besoin de la bonne société, il se démarque où qu'il aille.

### *3. Comparaison*

Entre ces deux auteurs, les distinctions ne font pas nécessairement ressortir des erreurs de l'un ou l'autre dans leur description du dandysme, mais surtout l'originalité propre de chacun et leur apport respectif à un concept qui laisse place, par essence, à

l'individualisme. Des nombreuses différences qui séparent ces deux textes (à commencer par le style, dont je ne reparlerai pas), je retiens principalement la flexibilité de Baudelaire quant à la possibilité du dandysme à l'extérieur du contexte anglais.

### *3.1. Le contexte*

Le moment historique d'émergence du dandysme est capital pour nos deux auteurs. Pour Barbey, il n'y aurait pas eu de George Brummell dans un autre contexte, comme on l'a dit. Le caractère du dandy a eu beau exister à d'autres endroits, en d'autres moments, c'est la froideur ambiante de la société anglaise qui fait tout l'éclat du phénomène. On l'a vu et on l'a décrit, le dandysme est un fait anglais et ne peut qu'être imité par les Français, le contexte social ne permettant pas là l'apparition d'un vrai dandy. D'ailleurs, dans sa conclusion, il affirme qu'il y aura toujours des dandys en Angleterre : « De Dandy comme Brummell on n'en reverra plus ; mais des hommes comme lui, et même en Angleterre, quelque livrée que le monde leur mette, on peut affirmer qu'il y en aura toujours. Ils attestent la magnifique variété de l'œuvre divine : ils sont éternels comme le Caprice<sup>27</sup> ». Cela ne peut s'appliquer à la théorie de Baudelaire, selon qui le contexte historique est décisif quant à la possibilité d'émergence du dandysme, même si le contexte n'y est pas toujours favorable. Barbey d'Aurevilly exprime là plus l'impossibilité pour un Français d'être dandy que le caractère exclusivement anglais du phénomène. Il conclut d'ailleurs son traité en disant qu'« Alcibiade fut le plus beau type chez la plus belle des nations<sup>28</sup> ».

Baudelaire aussi insiste sur le contexte politique qui favorise l'apparition du dandy, mais en tirant des conclusions différentes. Pour lui aussi, c'est le moment historique qui a rendu possible le dandysme, mais il est important de préciser que pour Baudelaire, au contraire de ce qu'en dit Barbey, plusieurs périodes similaires ont déjà existé dans l'histoire : « Le dandysme apparaît surtout aux époques transitoires, où la démocratie n'est pas encore toute-puissante, où l'aristocratie n'est que partiellement chancelante et avilie<sup>29</sup> ». Chez Baudelaire, le rapport au contexte social est tout autre et un homme sera dandy s'il a le caractère qu'il faut et si les conditions politiques

sont favorables, où qu'il se trouve. Juste après ce passage, il indique d'ailleurs que « le dandysme est le dernier éclat d'héroïsme dans les décadences ; et le type du dandy retrouvé par le voyageur dans l'Amérique du Nord n'infirme en aucune façon cette idée : car rien n'empêche de supposer que les tribus que nous nommons *sauvages* soient les débris de grandes civilisations disparues<sup>30</sup> ». Chez Barbey, le contexte social spécifique de l'Angleterre rendait de tout temps possible l'apparition du dandysme. Ici, on voit que le dandysme est plutôt une figure « héroïque » qui apparaît aux époques transitoires, où que cela soit. Il y a donc une bien plus grande flexibilité chez Baudelaire, mais dans les deux cas les auteurs sont critiques de la réception du dandysme en France, même si Baudelaire ne va pas jusqu'à conclure à l'exclusion des Français de ce phénomène.

### *3.2. L'apparence et le rapport à la règle*

Si ces distinctions ont permis de dégager une certaine flexibilité dans la définition du dandy, les ressemblances restent plus nombreuses entre les deux auteurs, malgré leur différence de ton. Chez l'un et l'autre, on note le soin très grand qui est apporté par le dandy à son apparence physique, en insistant toutefois sur le fait qu'il serait réducteur de limiter le dandysme à cela. Pour Barbey, ces considérations sont importantes, sans expliquer complètement le phénomène : « Les esprits qui ne voient les choses que par leur plus petit côté, ont imaginé que le Dandysme était surtout l'art de la mise, une heureuse et audacieuse dictature en fait de toilette et d'élégance extérieure. Très certainement c'est cela aussi ; mais c'est bien davantage<sup>31</sup> ». Chez Baudelaire aussi, il y a une remarque en ce sens, mais lui va plus loin, en montrant que l'apparence n'est qu'une manifestation du caractère intérieur, critère essentiel du vrai dandy. Dans les deux cas, bien que le dandy se démarque par son style, il n'y a pas de règles particulières qui régissent son apparence. L'habit noir n'est pas une exigence, Barbey lui-même ne l'a pas adopté. L'apparence du dandy est bien plus une expression de son caractère que le critère par lequel il marque sa supériorité. On l'a vu avec le texte de Baudelaire, celui qui limiterait le dandy à ses vêtements n'a rien compris de la profondeur de ce personnage.

Chez ces deux auteurs, le dandy est décrit comme ayant un rapport ambivalent à la règle. J'en ai parlé plus tôt pour Baudelaire : il se moque du lecteur potentiel qui penserait qu'il ne suffit que de respecter certains codes pour être dandy, mais il insiste tout de même sur le fait qu'il y a des règles du dandysme (simplement, ce ne sont pas celles que l'homme vulgaire pourrait croire). Ce thème est également abordé par Barbey : « Le Dandysme, au contraire, se joue de la règle et pourtant la respecte encore. Il en souffre et s'en venge tout en la subissant ; il s'en réclame quand il y échappe ; il la domine et en est dominé tour à tour : double et muable caractère !<sup>32</sup>. » Cependant, il est intéressant de noter que, là où Barbey a bel et bien transgressé les règles laissées par son modèle, Brummell, en délaissant l'habit noir et en portant des habits très voyants, Baudelaire, lui, a suivi les codes déjà posés, en suivant de beaucoup plus près le style de Brummell. Cela dit, ce choix de vêtement illustre le caractère individualiste du dandysme, en même temps que les positions respectives de nos deux auteurs. L'individualité de chacun doit pouvoir s'exprimer, puisque c'est l'originalité propre de l'homme qui fait de lui un dandy.

Comme le note Becker, le vêtement de Barbey d'Aurevilly fait sens avec sa théorie du dandysme. Il s'agit bien là d'une « manière d'être », plus que de « l'art de la mise<sup>33</sup> ». Au chapitre 5 de son traité *Du dandysme*, il exprime très clairement l'idée que l'on retrouve exprimée par son apparence : « Aussi, une des conséquences du Dandysme, un de ses principaux caractères [...] est-il de produire toujours l'imprévu, ce à quoi l'esprit accoutumé au joug des règles ne peut pas s'attendre en bonne logique [...] C'est une révolution individuelle contre l'ordre établi, quelquefois contre la nature<sup>34</sup> ». Suivant Becker, je noterai que cette révolution individuelle se fait différemment chez Barbey que chez Brummell, question de contexte. Brummell était un homme sans titre au sein de l'aristocratie, son habit noir tendait à la démocratisation des hautes sphères de la société, « au nivellement démocratique du siècle bourgeois, [le costume à la Brummell] devenant l'habit classique du gentleman moderne<sup>35</sup> ». Au contraire, Barbey réagit à la « mode égalitaire<sup>36</sup> » par sa toilette éclatante. Il est un aristocrate, il le souligne par son choix de vêtement, par le rouge qu'il affiche fièrement, s'éloignant du noir démocratique instauré par

son modèle. Il n'est donc pas étonnant de voir Baudelaire retourner à cet habit noir, sa situation étant beaucoup plus proche de celle de Brummell. Ce vêtement colle aussi parfaitement à la théorie qu'il sous-entend. Pour lui, l'habit noir permet de se fondre dans la masse. Avec cet habit, l'individualisme n'a plus besoin du vêtement pour s'exprimer, c'est maintenant réellement la personnalité et l'esprit du dandy qui font sa supériorité<sup>37</sup>. Le tournant spirituel et intellectuel du dandysme est amorcé par Baudelaire, qui l'incarne et le théorise.

### Conclusion

Le dandysme est une notion complexe, qui laisse place par nature à l'individualité de celui qui l'exprime. Les exemples que nous avons explorés ici nous ont montré que le vrai dandy ne peut se contenter de reproduire ce que d'autres ont déjà fait avant lui, il doit se démarquer par son propre caractère. Cela est aussi vrai des auteurs qui se sont penchés sur ce thème. Lorsque Baudelaire écrit un chapitre du *Peintre de la vie moderne* consacré au dandysme, il est certes tributaire de ce qui s'est écrit avant lui, mais il innove et transforme le concept pour qu'il s'applique à son propre mode de vie. Génie littéraire, il insiste sur les caractéristiques internes du dandy, qui le font se distinguer du reste de la société démocratique, ce qui s'accorde avec sa propre manière d'être. Déjà chez son prédécesseur, l'importance du caractère était au centre de la théorie du dandysme. Avec Baudelaire, la spécificité individuelle reste le trait le plus important du dandy, mais il devient intellectuel et spirituel. Ainsi, chacun de nos deux auteurs accorde sa façon d'incarner le dandysme avec sa personnalité et sa situation, mais Baudelaire fera sortir le dandysme des cercles bourgeois, pour en faire quelque chose qui ressemblerait à une secte, si la secte pouvait exister autour d'une personne seule. En ce sens, ce qu'il désigne sous le nom de « spiritualisme » est ce qui distingue le plus la théorie baudelairienne du dandysme de celle de Barbey d'Aurevilly. Nous avons dit que le contexte est crucial pour rendre compte de l'attitude du dandy, puisque celui-ci doit être considéré dans le contraste qu'il incarne par rapport à la médiocrité de la foule. Dans le cas des auteurs qui ont écrit sur le dandysme, c'est d'autant plus vrai qu'ils vont jusqu'à adapter la théorie à leur

mode de vie. Le dandy qu'était Baudelaire s'est modelé de deux manières : d'une part, par son apparence, avec l'habit sobre qu'il a choisi, et d'autre part, par les réflexions qu'il nous livre sur ce mode de vie dans ses écrits.

L'attitude de Baudelaire fera dire à Foucault qu'il est l'incarnation de la modernité. Pour Foucault, le travail que Baudelaire fait sur lui-même fait de lui l'homme moderne par excellence :

Cependant, pour Baudelaire, la modernité n'est pas simplement forme de rapport au présent ; c'est aussi un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même. L'attitude volontaire de modernité est liée à un ascétisme indispensable. Être moderne, ce n'est pas s'accepter soi-même tel qu'on est dans le flux de moments qui passent ; c'est se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure : ce que Baudelaire appelle, selon le vocabulaire de l'époque, le « dandysme »<sup>38</sup>.

Le dandysme de Baudelaire est ici présenté dans toute sa profondeur et cette citation illustre à merveille l'innovation de notre poète sur cette notion. L'essai de Barbey d'Aurevilly, quoiqu'il se veuille théorique, ne saisit pas toute l'ampleur du caractère dandy. S'il insiste sur cette notion, il ne la développe pas comme le fera Baudelaire et c'est là que se joue l'originalité de ce dernier. Le caractère du dandy est la clé, Barbey l'a remarqué, mais c'est Baudelaire qui ira jusqu'à dire que, comme le style, le caractère doit être travaillé, peaufiné à l'aide d'exercices spirituels. C'est là la tâche de tout bon dandy.

- 
1. Karine Becker, *Le dandysme littéraire en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Orléans, Paradigme, 2010, p. 1.
  2. Charles Baudelaire, *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont, 2011, p. 688.
  3. Karine Becker, *op. cit.*, p. 8.
  4. Charles Baudelaire, *op. cit.*, p. 807.
  5. J'aurais voulu utiliser une formule plus neutre, non genrée, mais cela aurait impliqué de modifier le propos de Baudelaire.
  6. Karine Becker, *op. cit.*, p. 10.
  7. *Ibid.*, p. 21.

8. *Ibid.*
9. *Ibid.*, p. 11.
10. Jules Barbey d'Aurevilly, *Du dandysme et de George Brummell*, Paris, Émile-Paul frères, 1918, p. 22.
11. Frédéric Schiffter, « Préface » dans Jules Barbey d'Aurevilly, *Du dandysme et de George Brummell*, Paris, Payot & Rivages (coll. Rivages poche), 1997, p. 15.
12. Jules Barbey d'Aurevilly, Émile-Paul frères, *op. cit.*, p. 4-5.
13. *Ibid.*, p. 7.
14. Karine Becker, *op. cit.*, p. 104.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, p. 104.
17. Charles Baudelaire, *op. cit.*, p. 806.
18. Karine Becker, *op. cit.*, p. 116 et suivantes.
19. *Ibid.*, p. 5.
20. Charles Baudelaire, *op. cit.*, p. 806-807.
21. *Ibid.*
22. Karine Becker, *op. cit.*, p. 118-119.
23. *Ibid.*, p. 121.
24. Charles Baudelaire, *op. cit.*, p. 807.
25. *Ibid.*
26. Karine Becker, *op. cit.*, p. 110.
27. Jules Barbey d'Aurevilly, Émile-Paul frères, *op. cit.*, p. 94.
28. *Ibid.*, p. 94.
29. Charles Baudelaire, *op. cit.*, p. 807-808.
30. *Ibid.*
31. Jules Barbey d'Aurevilly, Émile-Paul frères, *op. cit.*, p. 12.
32. *Ibid.*, p. 16.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*, p. 15.
35. Karine Becker, *op. cit.*, p. 99.
36. *Ibid.*, p. 99.
37. *Ibid.*, p. 113.
38. Michel Foucault. « Qu'est-ce que les Lumières? », *Dits et écrits : 1954-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1389.





# L'expérience du passé mythique chez Baudelaire

EMILIE ANNE CHARTIER, *Université Laval*

RÉSUMÉ : L'imagerie du passé occupe une place considérable dans le recueil *Les Fleurs du mal* de Baudelaire. Les nombreuses références aux mythes fondateurs et aux figures anciennes issues de différentes époques jouent un rôle clé dans sa critique de la modernité. Notre article cherche cependant à montrer que ces références ne sont pas l'expression d'un regret ou même la représentation d'une époque meilleure. Nous nous intéresserons à la fonction de l'appareil mythologique et symbolique chez Baudelaire, à partir des poèmes « L'Idéal » et « Le Cygne », pour voir ce qu'ils révèlent sur la perte de l'idéal. L'étude de ces deux poèmes, mis en relation avec d'autres œuvres, nous permettra de mieux comprendre la nature de l'intervention du passé mythique et montrera par le fait même la place du mal chez le poète.

*C'est surtout dans le cœur universel de l'homme et dans l'histoire de ce cœur que le poète dramatique trouvera des tableaux universellement intelligibles<sup>1</sup>.*

*Charles Baudelaire, Richard Wagner et Tannhäuser à Paris.*

## *Introduction*

C'est avec un ton endeuillé que Baudelaire écrit, dans un poème sans titre des *Fleurs du mal*, que « les natives grandeurs » et les « époques nues » forment à présent un passé révolu digne d'amour et d'hommages<sup>2</sup>. La fertilité de Cybèle a été troquée pour un « Dieu de l'utile », celui du progrès moderne qui s'empare de Paris à son époque. Le souvenir de ce temps mythique où l'on pouvait jouir « sans mensonge » semble affliger le poète d'un certain sentiment

de nostalgie. Bien que dans ce poème la lumière soit associée au temps mythique alors que la modernité est présentée comme un « noir tableau plein d'épouvantement » et que les corps maigres de nos « races malades » aient piètre allure devant le « cœur gonflé » de la louve romaine, la perte dont parle Baudelaire est à comprendre avant tout en termes ontologiques. Ainsi, les « lumières » du passé n'apparaissent pas comme les rayons d'une époque meilleure, mais fournissent plutôt l'éclairage nécessaire pour saisir le caractère atemporel du mal. Les figures mythologiques ne sont plus simplement des références historiques ou poétiques, mais elles deviennent, sous la plume de Baudelaire, des métaphores qui expriment l'universalité de sa souffrance. Car c'est bien l'histoire de ce cœur universel que le poète tente de déchiffrer dans ses *Fleurs du mal*, et à laquelle nous nous intéresserons dans cette étude. Plus précisément, nous tâcherons de comprendre comment l'intervention du passé chez Baudelaire agit davantage comme un vecteur poétique de sa mélancolie qu'à titre d'idéal. Le poème « L'Idéal<sup>3</sup> » fournira le premier tableau de notre analyse et permettra d'établir que les références à un passé révolu ne présentent pas tant l'expression d'un regret, mais l'illustration d'une défaite irrémédiable. Par la suite, l'étude du poème « Le Cygne<sup>4</sup> » nous permettra de comprendre pourquoi cette chute est interprétée en termes d'exil par le poète. La promenade dans Paris est chargée d'une dimension allégorique et le sentiment de perte qui en ressort est restitué par des références au passé, des métaphores nées du souvenir d'un autre monde qui surgissent dans sa mémoire. Or, comme nous nous efforcerons de le montrer, il ne s'agit pas d'un appel nostalgique à la terre perdue, mais d'une tentative d'inscrire son expérience dans un récit allégorique où le présent côtoie le passé.

### *La chute de l'idéal*

Pour comprendre la nature de l'intervention du passé chez Baudelaire, il est nécessaire d'interroger le statut de l'idéal tel qu'il apparaît dans le poème homonyme issu des *Fleurs du mal*, lequel offre un portrait révélateur du rôle qu'occupe le passé dans la représentation de l'idéal, et parallèlement, dans l'échec de celui-ci. La première strophe s'ouvre sur une description des beautés

divertissantes de son « siècle vaurien », que le poète considère comme impropres à son cœur. Alors qu'elles sont pourtant le produit de son époque, Baudelaire dit de ces « beautés de vignettes » qu'elles sont déjà avariées et donc qu'elles ne traverseront pas le temps. Pointé du doigt dans la deuxième strophe comme disciple de ce siècle, Gavarni est un dessinateur de tradition décorative, qui décrit les mœurs et les galanteries de l'époque avec légèreté et humour. Pour Baudelaire, il est paradigmatique d'un siècle qui se complait dans le superficiel et dépeint de fausses beautés anémiques. Ce « poète des chloroses » ne produit que des roses pâles, sans force, alors que lui a besoin de rouge vif : « je ne puis trouver parmi ces pâles roses / Une fleur qui ressemble à mon rouge idéal<sup>5</sup> ». La teinte « idéale » qui pourra satisfaire son cœur abyssal est à trouver ailleurs, dans des figures du passé. Les trois dernières strophes du poème relateront le voyage temporel qu'effectue le poète pour trouver la fleur idéale, voyage qui, comme nous le verrons, prendra plutôt les traits d'une chute dans le passé.

Baudelaire aperçoit en premier lieu son rouge ardent chez Lady Macbeth, personnage shakespearien célèbre tant en raison de l'orchestration répétée de meurtres que pour la blancheur de ses mains, et dont l'âme est dite « puissante au crime ». Son histoire est le théâtre de multiples contradictions : à la fois meurtrière et innocente, elle trouve sa puissance dans le fait d'introduire la mort dans la vie, mais cette même puissance la poussera au suicide. Femme stérile, elle transforme le lait, symbole de la bonté de la vie, en fiel<sup>6</sup>. Si Baudelaire y reconnaît son rouge idéal, ce n'est pas en raison de son affinité scabreuse avec la mort, mais plutôt parce qu'elle incarne la mise en mots du mal. Ce qu'elle crée passe uniquement par le langage, sa parole est puissante au crime, non ses mains. Dans la pièce de Shakespeare, Lady Macbeth ne tue personne, mais elle incite au mal par la persuasion. Le seul meurtre commis de ses propres mains, et non par l'intermédiaire de la parole, est dirigé contre elle-même. La volonté de puissance et l'énergie vitale qui l'habitent sont hautement paradoxales, puisqu'elles sont productrices et destructrices à la fois. De plus, son somnambulisme légendaire caractérise une forme de lucidité dans le rêve, une capacité à voir dans la nuit, auquel le poète

s'identifie à de nombreuses reprises dans les *Fleurs du mal*<sup>7</sup>. Lady Macbeth, poursuit-il au onzième vers, est le rêve d'Eschyle qui se réalise en méditerranée (« climat d'autans »). Père de la tragédie grecque, il met en scène le rêve de Clytemnestre dans la pièce *Les Choéphores*. Tel que rapporté par le chœur, la mère s'y vit porter dans son ventre un serpent. Après qu'elle l'eut mis au monde, elle nourrit le monstre au sein. Son fils Oreste, en écoutant le récit de ce rêve, demanda si le sein de sa mère était blessé par la bouche du serpent. « Si ! – répondit le chœur – Un caillot de sang se mêlait à son lait<sup>8</sup> ». À l'aune de cette prophétie et poussé par sa sœur, Oreste deviendra lui-même l'enfant monstre et fera couler le sang de sa mère. Cette image du lait maternel changé en sang ou en poison que Lady Macbeth et Clytemnestre ont en partage est emblématique de la vitalité qui devient une malédiction. Chez Baudelaire, la malédiction de la mère qui enfante le monstre poète apparaît dès la première strophe du tout premier poème des *Fleurs du mal*, « Bénédiction<sup>9</sup> ». L'œuvre s'ouvre sur l'arrivée du poète dans le monde, et c'est d'abord la mère, « épouvantée » et « pleine [enceinte] de blasphèmes », qui lance un cri au ciel et maudit la nuit « où [son] ventre a conçu [son] expiation<sup>10</sup> ». Le malheur du poète est présenté comme une condition incurable, son existence est maudite et, dès sa naissance, la vie prend les traits d'un châtement.

Un pas de plus est franchi dans la dernière strophe, une foulée qui amène le lecteur aux temps primitifs par l'intermédiaire de *La Nuit* de Michel-Ange, statue représentant la déesse grecque Nyx. Fille du chaos primordial et divinité primitive, elle n'a pas de mère, mais elle-même engendrera entre autres Hypnos (le sommeil) et Thanatos (la mort). Les traits de Nyx sont « façonnés aux bouches des Titans », ils ne sont pas faits pour celles des hommes. Le poème met en contraste les beautés de vignettes de son siècle et les « appas » de la déesse, respectivement mentionnés au premier et dernier vers. Bien plus qu'une simple expression de grandeur, les Titans renvoient aux divinités primordiales issues des enfants de Chaos et représentent les forces primitives du monde, fondamentalement négatives<sup>11</sup>. Ils incarnent les différents types de violences et d'énergies sombres que l'on retrouve chez les mortels. Ce sont en quelque sorte les

forces inverses de l'ordre du monde, qui luttent contre l'harmonie que Zeus tente d'instaurer. Tout à l'opposé de la faiblesse anémique, ils emploient à dessein leur puissance pour empêcher l'avancée du progrès rationnel qu'incarne le dieu du Ciel.

Les deux premières strophes du poème se font l'écho du temps présent, le XIX<sup>e</sup> siècle de Baudelaire et de Gavarni. Les deux dernières strophes, plus courtes, contiennent à elles seules trois époques qui apparaissent en ordre antéchronologique : le XVI<sup>e</sup> siècle de Shakespeare, le VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. avec Eschyle et le temps primitif de Nyx et des Titans. Ce qui au départ semblait offrir un triptyque de l'idéal poétique de Baudelaire apparaît maintenant comme le tableau d'une chute, de la défaite de l'idéal. Autant de figures tragiques qui dévoilent la véritable couleur des forces créatrices, exhortant le lecteur à reconnaître l'empreinte du mal dans le monde. Le poème ne consiste pas à rappeler de manière nostalgique les véritables beautés qui étaient reconnues au temps de Shakespeare, car Lady Macbeth n'a jamais été une idole, elle était un personnage tout aussi noir et tragique trois siècles auparavant. Ce que « L'Idéal » expose est avant tout la défaite de l'idéal. En tâchant d'arrêter son cœur sur une figure qui saurait satisfaire la profondeur de son âme, le poète effectue une chute dans le passé jusqu'au fond du gouffre, à savoir jusqu'au mythe de la création de l'univers. Il fixe le sens de la défaite dans un récit mythologique. Les Titans, dernier mot du poème, injectent le mal dans l'humanité dès ses balbutiements, faisant de la souffrance une marque constitutive de l'existence. La référence à ce passé mythique révèle que l'échec inexorable de l'idéal est le fait de la condition humaine, et parallèlement, montre l'impossibilité d'une réelle nostalgie. La tâche du poète ne sera donc pas de chercher ou même de recréer un nouvel idéal, mais de cueillir les fleurs qui naissent de ces racines maudites. C'est à cette fécondité dans le mal qu'il faut à présent s'intéresser, en interrogeant la portée poétique de l'expérience de la perte.

### *La métaphore en exil*

Extrait des « Tableaux parisiens », le poème intitulé « Le Cygne<sup>12</sup> » relate une promenade dans la ville de Paris à l'ère de grandes

transformations qui marquent l'arrivée de la modernité et fait resurgir dans la mémoire de Baudelaire le récit de personnages éternellement étrangers. Dedicacé à Victor Hugo qui était exilé au moment où Baudelaire écrit, tout le poème se présente comme un hommage à la figure de l'exil. Il permet d'interroger le statut de l'exil imaginaire de Baudelaire et de remettre en question la nature du regret. Ce pèlerinage poétique commence dans le Carrousel de Paris, certes, mais le poème s'ouvre dans l'esprit de Baudelaire, avec le souvenir d'Andromaque. Il pense au Simois, non pas au fleuve de Troie, mais à son double « menteur » situé à Buthrote et baptisé ainsi en souvenir de l'original, de la terre natale perdue. Il apparaît dans l'Énéide de Virgile lorsque la veuve Andromaque se réfugie dans une forêt sacrée pour pleurer le cercueil vide d'Hector, son défunt mari<sup>13</sup>. Quelle que soit la plume qui inspire l'Andromaque de Baudelaire – Homère, Euripide, Virgile, Racine – les grands traits de son récit font d'elle une figure paradigmatique de l'exil, et plus précisément de la nostalgie malade de la terre perdue. Épouse d'Hector, fils du roi de Troie qui fût tué par Achille lors du massacre de la ville, la veuve Andromaque sera prise comme butin de guerre, mariée de force à Pyrrhus et contrainte à l'exil. À la mort de Pyrrhus, elle reprendra le royaume avec le frère d'Hector, Hélénius, dans lequel ils reproduiront une ville simulacre de Troie dans l'espoir de trouver une certaine consolation à travers le souvenir de leur paradis perdu.

Il est intéressant de constater que Baudelaire se remémore le Simois menteur et non le fleuve idéal. Étrangement, c'est ce premier qui fait resplendir la grandeur d'Andromaque, alors qu'il représente pourtant la perte de ce qui la rendait puissante, l'illustration même de sa défaite. Pour Baudelaire, ce qui fait « l'immense majesté » de cette femme est sa condition de vaincue, ses « douleurs de veuve », et non ce qu'elle était avant. Dès l'ouverture, il apparaît donc clair que l'expérience de nostalgie propre à l'exil est vécue différemment par le poète. La beauté est à tirer de la souffrance, du mal constitutif dont cette expérience présente les signes, et non du monde perdu sublimé par l'exilé. Ce renversement permet de comprendre que le poète, bien qu'il exècre réellement la modernité, y trouve néanmoins un objet de fascination – objet qui est proprement poétique comme

nous le verrons par la suite –, en tant qu'il offre un tableau du mal qui avive sa mémoire.

Le souvenir de cette figure mythologique « a fécondé sa mémoire fertile » alors qu'il marchait dans le nouveau Carrousel, écrit le poète dans la deuxième strophe<sup>14</sup>. Sa promenade a lieu à l'époque des travaux du Baron d'Hausmann, qui transforment voire réinventent la ville de Paris dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Le projet est mené dans une optique bien plus large que la simple révolution architecturale : il a une visée idéologique. Ces transformations cherchent à faire table rase des événements récents, à étouffer le climat insurrectionnel qui pouvait subsister chez les habitants, et par le fait même, se présentent comme le refus obstiné d'assurer la continuité historique. La laideur étant un terreau fertile pour l'immoralité et l'esprit de révolte, les lieux comme le vieux Carrousel seront vidés de leur essence. En plus d'être peuplé par la classe ouvrière, il s'agissait d'un repère pour les intellectuels anticonformistes et les hommes de lettres marginaux. Baudelaire, lorsqu'il localise le moment déclencheur de sa réminiscence dans la traversée du nouveau Carrousel, réfère consciemment à ce tournant d'oubli forcé qui donna à certains habitants l'étrange sentiment d'être exilés chez soi. C'est en ce sens que le poète écrit, dans la deuxième strophe, qu'une ville peut changer sans nécessairement suivre le rythme du cœur des mortels. L'assainissement de la ville représente pour Baudelaire un pas dans la direction inverse de celle qui oriente son travail poétique. Alors que les transformations de la ville marquent une avancée dans la modernité, le poète effectue un retour éclairé au passé. Il voit en esprit toutes ces constructions inachevées et le spectacle de ce chantier lui rappelle ce qui s'y trouvait auparavant, à savoir une ménagerie. La ménagerie dont il se souvient n'est pas celle du jardin des plantes, qui a été épargnée par la vague haussmannienne, mais il s'agit plutôt d'une référence à l'atmosphère qui régnait naguère dans l'ancien quartier du Carrousel. L'image du cygne, lourde de signification, fait son apparition dans le poème de Baudelaire à la manière d'un messager venu d'un autre monde. L'oiseau blanc « évadé de sa cage » relève donc avant tout d'une métaphore, en tant qu'il est le symbole même

de la métamorphose. Cette référence implicite à Ovide, autre figure emblématique de l'exil, qui deviendra explicite à la septième strophe, permet de renforcer cette idée. Dans ses *Métamorphoses*, la forme du cygne en est toujours une « empruntée », c'est-à-dire qu'elle est ultimement le produit d'une transformation, et en ce sens, sa signification première est à trouver ailleurs qu'en l'animal lui-même<sup>15</sup>. Il porte avec lui le souvenir et la charge symbolique des mythes anciens, mais une fois placé dans le monde moderne, toute sa splendeur détonne. Son plumage blanc se noircit au contact de la poussière qui couvre le « sol raboteux » et il cherche l'eau dans ce qui était autrefois un étang, mais est à présent vidé de son contenu. Il en appelle au ciel et exhorte la nature à reprendre son cours. La situation paradoxale du cygne dans la ville, dont la discordance est renforcée par l'usage d'oxymores (sa blancheur noircie, le ruisseau sans eau, etc.), permet d'exprimer de manière allégorique celle du poète plongé dans la modernité, et comme nous le verrons par la suite, celle du poète qui « apparaît en ce monde ennuyé<sup>16</sup> ».

Cet animal dissonant est présenté par Baudelaire comme un « mythe étrange et fatal », mythe ovidien certes, mais que le poète se réapproprie. Dans la dernière strophe de la première partie, Baudelaire métamorphose – et plus précisément anthropomorphise – le cygne en lui donnant la forme de l'*homo erectus* d'Ovide : « Vers le ciel quelquefois, comme l'homme d'Ovide, / Vers le ciel ironique et cruellement bleu, / Sur son cou convulsif tendant sa tête avide / Comme s'il adressait des reproches à Dieu!<sup>17</sup>. » Au premier livre des *Métamorphoses*, l'homme est décrit comme le plus distingué des animaux, puisqu'il est debout : sa tête est tendue vers le ciel pour contempler le monde divin tandis que les autres bêtes sont courbées<sup>18</sup>. En redressant la tête de son oiseau, Baudelaire opère un double renversement. D'une part, le regard dirigé vers les cieux n'est plus tant contemplatif que plaintif : son cou est tendu « comme s'il adressait des reproches à Dieu<sup>19</sup> ». D'autre part, le comportement distinctif de l'être humain est attribué à l'animal. Dans la métamorphose de Paris, c'est l'homme qui a les yeux rivés sur le pavé. Tout comme à la dixième strophe, Andromaque est dépeinte d'après le portrait ovidien de l'animal : « Andromaque,

des bras d'un grand époux tombée, / Vil bétail, sous la main du superbe Pyrrhus, / Auprès d'un tombeau vide en extase courbée<sup>20</sup> ». En reprenant ces deux caractéristiques propres au récit de la genèse des *Métamorphoses* – la courbure et l'érection – Baudelaire montre que la souffrance est une posture fondamentale de l'être humain. L'exil, tant celui du cygne que celui d'Andromaque, prend les traits de la condition humaine originale telle qu'Ovide l'a imaginée. De plus, en inversant la forme animale et humaine, Baudelaire offre une nouvelle signification au cygne et à Andromaque, qui n'est plus seulement symbolique ou mythologique, mais relève d'une même allégorie illustrant la souffrance du poète. La verticalité est attribuée à l'oiseau et la courbure, à l'être humain, donnant ainsi à ces personnages une fonction équivalente de porte-parole du poète<sup>21</sup>. Comme le formule justement John E. Jackson, « Baudelaire [pense] sa propre situation historique à la fois à travers l'identification à une figure mythique et à travers une vision qui, pourrait-on dire, allégorise celle-ci en même temps qu'elle définit son rapport à son époque<sup>22</sup> ». Cette identification aux mythes permet certes de définir son rapport à la modernité, mais à plus forte raison, elle délocalise la souffrance du poète pour la réinscrire dans une expérience plus générale du mal, qui n'est pas propre à une époque.

Dès la fin de la première partie, nous sommes à même de comprendre que la nature de l'intervention du cygne est allégorique. Elle incarne l'expérience de la poésie ovidienne; expérience qui pourrait se comprendre comme l'allégorisation du monde, le geste poétique de relire les transformations de Paris en tant que métamorphoses. L'image du cygne prend sur elle l'ensemble des figures de l'exil qui apparaissent dans le poème. Si la référence à Ovide nous permet de saisir le caractère originel que revêt cette souffrance chez Baudelaire, les gestes du cygne ne sont toutefois plus du même ordre. L'auteur des *Métamorphoses* voyait dans l'élévation de l'être humain une démonstration de la proximité entre le divin et lui, une obligation à contempler son semblable, alors que dans « Le Cygne » – et tout au long des *Fleurs du mal* – cette condition humaine est vécue comme une malédiction pour le poète. Elle illustre l'expérience de la perte que Baudelaire associe

à celle d'être jeté dans le monde, la fuite du poète hors de la cage maternelle. Un rapprochement peut être fait avec « Bénédiction », où le geste de contemplation devient un geste de lamentation. Tout comme le cygne ne peut qu'accuser le ciel de ses souffrances, le poète ne peut qu'accepter la souffrance, condition irrémédiable qui l'afflige, comme une bénédiction fatale reçue d'un trône vide.

Vers le Ciel, où son œil voit un trône splendide,  
Le Poète serein lève ses bras pieux,  
Et les vastes éclairs de son esprit lucide  
Lui dérobent l'aspect des peuples furieux :

– « Soyez béni, mon Dieu, qui donnez la souffrance  
Comme un divin remède à nos impuretés<sup>23</sup>.

De manière analogue, et d'autant plus significative, cette association entre le mouvement de plainte et la figure du poète exilé sur terre fait écho au poème « Les Phares », dans lequel Baudelaire rend hommage à huit grands peintres qui ont su faire le portrait de la souffrance et extraire la beauté du mal. Après avoir énuméré ces « phares » de l'histoire, en passant par Michel-Ange et Goya, le poème se clôt sur trois strophes que nous nous permettrons de citer *in extenso*.

Ces malédictions, ces blasphèmes, ces plaintes,  
Ces extases, ces cris, ces pleurs, ces *Te Deum*,  
Sont un écho redit par mille labyrinthes ;  
C'est pour les cœurs mortels un divin opium !

C'est un cri répété par mille sentinelles,  
Un ordre renvoyé par mille porte-voix ;  
C'est un phare allumé sur mille citadelles,  
Un appel de chasseurs perdus dans les grands bois !

Car c'est vraiment, Seigneur, le meilleur témoignage  
Que nous puissions donner de notre dignité  
Que cet ardent sanglot qui roule d'âge en âge  
Et vient mourir au bord de votre éternité!<sup>24</sup>.

Cet « ardent sanglot » apparaît comme le propre de la condition humaine dont certains artistes nous offrent le témoignage, ou du moins, le propre d'une certaine lignée de « cœurs mortels » dans laquelle Baudelaire s'inscrit en parlant au « nous ». Il n'est pas sans rappeler le cri que pousse le cygne vers le ciel pour témoigner de la violence de sa condition : un animal mythique et divin jeté dans la crasse d'un Paris où s'échafaude la modernité. Sa condition est de l'ordre de la « malédiction », du « blasphème » et son cri est la seule démonstration possible de sa « dignité ». Dans son bassin vide, l'oiseau se lamente : « "Eau, quand donc pleuvras-tu? quand tonneras-tu, foudre?"<sup>25</sup> ». Le chant du cygne prend ici la forme d'une plainte poétique, la dernière expression de sa souffrance. L'usage que fait l'animal de figures de style comme le chiasme et le ton lyrique de ce vers renforcent cette idée selon laquelle le chant symbolise ultimement l'acte poétique.

### *L'allégorie comme remède*

La seconde partie du poème s'éloigne en quelque sorte de la promenade dans la ville pour laisser place à une exploration plus intime des pensées du poète. Si « Paris change », la mélancolie de Baudelaire, elle, ne bouge pas. Cette désynchronisation entre la souffrance du poète restée intacte et la métamorphose de son environnement donne à son expérience mélancolique les traits d'un exil. Tout pour lui, « palais neufs » ou « vieux faubourgs », est transformé en allégorie. Baudelaire illustre ce sentiment d'être en décalage avec le monde extérieur en inversant le rôle du réel et de l'imaginaire : « tout pour moi devient allégorie / Et mes chers souvenirs sont plus lourds que des rocs<sup>26</sup> ». Tout ce qui est matière réelle est pour lui matière à allégorie. Et inversement, les pensées qui surgissent dans son esprit sont plus concrètes que la pierre devant ses yeux. Par ce jeu allégorique, le poète souligne à la fois sa distanciation par rapport au réel et l'omniprésence de son monde intérieur, le seul qui lui semble vrai. Les transformations de Paris sont interprétées comme des métamorphoses : le réel devient un monde poétique et ce qui colonise sa mémoire, à savoir son imagination et ses souvenirs, a une plus grande force d'attraction que le monde extérieur. À la

manière d'Andromaque, qui construit un royaume à partir du souvenir de son idéal déchu, dans lequel chaque monument est porteur d'une double signification, le sentiment d'exil de Baudelaire l'amènera dans son propre Paris imaginaire où les échafaudages sont des métaphores et où l'étang vidé de son eau prend la forme du Simoïs menteur.

À la neuvième strophe, le spectacle du chantier de Paris rappelle une image à son esprit : « Aussi devant ce Louvre une image m'opprime : / Je pense à mon grand cygne, avec ses gestes fous, / Comme les exilés, ridicule et sublime / Et rongé d'un désir sans trêve!<sup>27</sup> » Lorsqu'il est devant le Louvre, ce n'est pas tant le palais qui l'opprime, mais l'allégorie que sa vue fait naître dans son esprit. Ce monument, qui devait être une « Mecque de l'intelligence [...] où l'on [trouverait] tous les magnifiques progrès de l'art contemporain<sup>28</sup> », évoque chez Baudelaire le souvenir oppressant de son cygne égaré. Il est ridicule car il n'appartient pas au monde dans lequel il est jeté et il détonne dans le décor moderne. Toutefois, le sublime de la scène est préservé, puisque le cygne conserve dans sa mémoire le souvenir de sa nature, il est dit plein de désirs et son cœur ne peut changer à la convenance du monde extérieur. À plus forte raison, c'est le caractère allégorique du poète en exil qui rend la scène sublime, précisément parce que sa signification transcende les époques. Le mal que nous décrit le poème n'est donc pas le propre de son temps, mais relève plutôt d'une condition ontologique, laquelle peut être illustrée par l'expérience d'Andromaque « [tombée] des bras d'un grand époux » et condamnée à se courber devant un tombeau vide, ou par « quiconque [ayant] perdu ce qui ne se retrouve jamais<sup>29</sup> ». En ce sens, la déroute de l'oiseau blanc dans « Le Cygne » renvoie à une expérience plus générale que l'échec du poète, qui est plutôt celle d'être au monde. Le rapprochement avec « L'Albatros<sup>30</sup> » est certainement des plus parlants, puisque le poète est décrit comme « exilé sur le sol au milieu des huées », semblable à un oiseau qui est beau dans son élément, mais ridicule sur terre. Le poète y est comparé à ces voyageurs ailés, les albatros, qui sont misérables et risibles avec leurs longues ailes qui traînent sur « les planches ». Bien qu'ils soient « infirmes », ils ne le sont qu'en fonction de la

réalité qui les entoure, alors qu'ils sont sublimes ailleurs tout comme le cygne. L'albatros est le « roi de l'azur », le « prince des nuées », mais également une bête apathique et absurde une fois jeté hors de son paradis céleste. L'expérience de la modernité est comparable certes à celle de l'exil ou de la défaite, mais l'idéal perdu n'en ressort pas idéalisé *a posteriori*, car l'exil est avant tout une métaphore qui illustre le sentiment d'étrangeté au monde, une condition dont la veuve Andromaque et l'albatros nous fournissent un précieux témoignage.

L'avant-dernière strophe du poème fait référence au mythe fondateur de la civilisation romaine, avec l'histoire des frères Remus et Romulus allaités par la Louve<sup>31</sup>. Baudelaire pense alors à tous ces orphelins du monde qui n'ont que la douleur pour s'abreuver : « À quiconque a perdu ce qui ne se retrouve / Jamais, jamais ! à ceux qui s'abreuvent de pleurs / Et têtent la Douleur comme une bonne louve ! / Aux maigres orphelins séchant comme des fleurs !<sup>32</sup>. » En comparant l'expérience de l'exil à une fleur qui sèche, Baudelaire fournit une importante clé de lecture pour le poème. Les fleurs dont il nous parle sont des beautés extraites de la souffrance, les *fleurs* que le poète cueille dans le *mal*. Pour tous les exilés, quelle que soit leur époque, le sol nouveau est inadéquat à leur nature, mais il est néanmoins un terreau fertile pour la mémoire. En remontant jusqu'au mythe civilisateur de la cité romaine, Baudelaire donne à voir l'atemporalité de cette condition et expose le caractère constitutif de la perte de l'idéal. Indépendamment des déterminations propres à chaque époque, le sentiment mélancolique d'être partout en exil ne change pas. Le refuge du poète sera « la forêt où mon esprit s'exile », le vaste monde de la mémoire où les souvenirs peuvent résonner « à plein souffle du cor ! », où le poète peut changer les monuments en allégories et rappeler à la vie les vaincus<sup>33</sup>. Ce n'est donc pas un lieu ou une époque déchu à proprement parler qui servira d'asile au poète, mais un exil hors du monde réel, dans son imaginaire. Une idée analogue est formulée dans le poème en prose issu du *Spleen de Paris*, « Any where out of the world », mettant en scène un dialogue entre le poète et son âme au sujet de « cette question de déménagement<sup>34</sup> ». Le poème a recours à l'image de l'hôpital comme

métaphore de la vie, où tous les malades qui y séjournent, incluant Baudelaire, ont l'intime croyance qu'ils seraient mieux ailleurs et même qu'ils pourraient guérir si leur lit était déplacé dans ce lieu idéal. Cet « ailleurs » est perçu ainsi uniquement parce que son idéalisation est imaginaire et qu'il n'a pas encore été exposé à la présence du malade, c'est-à-dire qu'il est encore immunisé contre la souffrance. « Je serai toujours bien là où je ne suis pas », écrit par la suite Baudelaire. Incapable de situer un monde qui convienne à son cœur, il en conclut, non sans sagesse, que l'unique paradis possible est « n'importe où, pourvu que ce soit hors de ce monde<sup>35</sup> ». Le poème se clôt sur l'aveu d'échec de son âme, qui laisse croire que seule la mort pourrait le guérir de cette maladie qu'est la vie. Cependant, comme « Le Cygne » nous a permis de le constater, cet ailleurs peut prendre une autre forme que la mort. « Hors du monde » signifie également « hors de ce monde », faisant de l'exil de Baudelaire une expérience poétique, où le « déménagement » se vit à travers l'allégorie<sup>36</sup>.

Au regard des précédentes considérations sur « Le Cygne », force est d'admettre qu'on ne peut déduire de l'intime solidarité, voire fraternité, dont Baudelaire fait preuve envers les exilés une forme de regret envers une époque perdue ou un désir de vivre dans le passé. L'énumération sans fin du dernier vers – « [Je pense] aux captifs, aux vaincus!... à bien d'autres encor!<sup>37</sup> » – restitue le sentiment de l'exil dans la condition ontologique du poète, dont la naissance est symbole de chute, comme l'indiquaient « L'Albatros » et « Bénédiction ». Le poète utilise ce retour dans le temps infini, à la manière d'une promenade à rebours, pour montrer qu'on ne peut ni arrêter ni situer ce long sanglot qui, pour reprendre la formule du poème « Les Phares », finira par mourir au bord de l'éternité. Il n'est donc pas tant le fait d'une époque que le dévoilement d'un mal radical qui aiguillonnent certains cœurs tragiques alors que d'autres le répriment et le nient. Baudelaire n'idéalise pas le passé auquel il réfère, mais l'utilise pour construire une allégorie qui transcende l'expérience temporelle. Les références aux figures mythologiques sont parties prenantes de cette allégorie puisqu'elles offrent les signes d'un mal plus général, atemporel et constitutif de l'existence

humaine. Le regard en apparence nostalgique qu'il pose par derrière son époque est une manière de redonner à la condition humaine son aspect tragique, tout comme la figure de l'exilé devient une métaphore pour exprimer l'expérience d'une souffrance commune. En remontant jusqu'au temps mythique et en terminant sur une énumération infinie, « Le Cygne » permet d'inscrire dans l'histoire de l'humanité l'expérience d'une souffrance qui peut sembler *a priori* isolée ; il fait du mal un mythe, un récit allégorique dont le poète a pour tâche de déchiffrer les symboles.

### *Conclusion*

Au sujet de l'âge d'or chez Baudelaire, Patrick Labarthe écrit : « L'appareil mythologique n'est là que pour dénoncer l'hiatus entre l'âge héroïque et un âge où la réduction systématique des objets à leur valeur marchande voue les figures du mythe à n'être que les vestiges pluralisés, les signes vides d'une plénitude perdue<sup>38</sup> ». L'intervention du temps mythique et des Anciens a certes une valeur dénonciatrice comme nous l'avons vu avec la première partie du poème « Le Cygne », mais elle ne peut être réduite à ce rôle négatif. Loin de servir à la simple démonstration de la perte qui accompagne l'arrivée du monde moderne, les références mythologiques semblent bien occuper une fonction positive chez Baudelaire. Là où le progrès aspire au dévoilement des mystères et à la simplification de la vie humaine, le poète réinjecte le mythe dans le monde et rappelle l'importance du chaos primitif de notre « race maladive ». Comme nous avons cherché à le montrer, l'intervention d'une figure comme celle d'Andromaque, les souvenirs d'un temps mythique et les références à une époque révolue sont avant tout des métaphores, une matière poétique qui révèle la profondeur des racines du mal. Le poème « L'Idéal » ne fait pas l'éloge d'un âge d'or, mais annonce plutôt le caractère irrémédiable d'une perte qui, elle, est hors du temps. Alors que traditionnellement l'idéal agit comme une force qui appelle au dépassement, la défaite de l'idéal chez Baudelaire conditionne le retour symbolique au passé. Dans « Le Cygne », le témoignage intime de sa mélancolie côtoie des figures mythologiques et iconologiques, et si ces différentes tonalités s'entrechoquent

parfois, elles deviennent harmonieuses une fois replacées dans une même allégorie. Devant le spectacle d'un monde au « pavé sec » et au « sol raboteux », Baudelaire rappelle que « le mythe est un arbre qui croît partout en tout climat, sous tout soleil, spontanément et sans boutures. [...] Comme le péché est partout, la rédemption est partout ; le mythe partout<sup>39</sup> ». Et la « forêt où [son] esprit s'exile », celle où les mythes fertilisent le sol de sa mémoire, devient l'unique échappatoire à ce « camp de baraques » en apparence stérile<sup>40</sup>.

- 
1. Baudelaire, *Richard Wagner et Tannhäuser à Paris*, Paris, Les Belles Lettres (coll. Le Corps Éloquent), 1994, II, p. 26.
  2. *Id.*, *Les Fleurs du mal*, éd. Claude Pichois, Paris, Gallimard (coll. Nrf.), 1996, V, p. 40-41. (Toute référence future au recueil des *Fleurs du mal* se fera à cette édition).
  3. *Ibid.*, XVIII, p. 52-53.
  4. *Ibid.*, LXXXIX, p. 125-127.
  5. *Ibid.*, p. 53.
  6. Shakespeare, *Macbeth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, Acte 1, Scène 5, p. 126.
  7. Nous pouvons penser entre autres à « De Profundis Clamavi » où la vie du poète ressemble à une nuit éveillée sans fin : « Je jalouse le sort des plus vils animaux / Qui peuvent se plonger dans un sommeil stupide » (Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, XXX, p. 65.). Le sommeil rend possible l'oubli, à la manière d'une mort temporaire, il permet de marquer le passage du temps et le commencement d'une nouvelle journée. Le poète souffre de sa lucidité nocturne, qu'il rapproche de la lumière des étoiles dans « Obsession » : « Comme tu me plairais, ô nuit ! sans ces étoiles / Dont la lumière parle un langage connu ! / Car je cherche le vide, et le noir, et le nu ! » (Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, LXXIX, p. 114.). Lady Macbeth partage avec Baudelaire cette expérience de lucidité nocturne, où le rêve et la réalité se confondent. Cela permet également d'expliquer l'importance de la déesse Nyx (la nuit) qui apparaîtra dans la dernière strophe.
  8. Eschyle, *Tragédies*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres (coll. Budé), 1962, p. 301.
  9. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, p. 35.
  10. *Ibid.*

11. Sur la généalogie des divinités primitives, de Chaos aux descendants de Zeus, cf. Hésiode, *Théogonie*, trad. A. Bonnafé, Paris, Payot & Rivages, 1993.
12. Publié en janvier 1860 dans le journal *La Causerie*, « Le Cygne » fera partie de la section « Tableaux Parisiens » qui fût annexée aux *Fleurs du mal* en 1861.
13. Cf. Virgile, *Énéide*, trad. J.-P. Chausserie-Laprée, Paris, Éditions de la Différence, 1993, Chant III, lignes 300-305, p. 135.
14. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, p. 125.
15. Il apparaît aux livres II et VI. Cf. Ovide, *Les Métamorphoses*, trad. G. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1969, vol. 1-2. De plus, le cygne est souvent utilisé pour symboliser le poète en général. L'oiseau étant associé à Apollon, il représente la grandeur de la poésie et de la musique. De manière analogue, le « chant du cygne » renvoie à la dernière œuvre d'un artiste, expression formée à partir de la légende voulant que l'oiseau ne puisse chanter qu'à l'approche de sa mort. Notons également que l'appellation « Cygne de Mantoue » est une référence à Virgile, poète qui est à la fois l'inspirateur de Baudelaire et d'Ovide au sujet de la figure d'Andromaque.
16. Tel que formulé dans « Bénédiction ».
17. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, p. 126.
18. Ovide, *op. cit.*, Livre I, p. 72-88.
19. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, p. 126.
20. *Ibid.*, p. 126-127.
21. Cf. John E. Jackson, « Mythe et histoire dans *Les Fleurs du mal* », *L'Année Baudelaire*, Paris, vol. 13-14 (2009-2010), p. 287.
22. *Ibid.*, p. 286.
23. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, p. 37.
24. *Ibid.*, p. 43.
25. *Ibid.*, p. 126.
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. En février 1848, peu avant son exil, Victor Hugo écrivit au sujet de l'achèvement du Louvre une note expliquant sa vision du palais et donnant son approbation pour la suite des travaux. Cf. Victor Hugo, *Œuvres complètes*, Paris, Hetzel & Quantin, 1882, vol. I, « Avant l'exil : 1841-1851 », note 6, p. 574.
29. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, p. 126-127.
30. *Ibid.*, II, p. 38.

31. Cela fait écho aux diverses références que nous avons mentionnées précédemment concernant le lait maternel légal – avec Lady Macbeth qui change le lait en fiel – et la malédiction qui afflige la mère – avec Clytemnestre qui met au monde sa propre malédiction, tout comme la mère de Baudelaire dans « Bénédiction ».
32. *Ibid.*, p. 127.
33. *Ibid.*
34. *Id.*, *Le Spleen de Paris. Petits poèmes en prose*, éd. R. Kopp, Paris, Gallimard (coll. Nrf.), 1994, XLVIII, p. 220-221.
35. *Ibid.*, p. 221.
36. *Ibid.*, p. 220-221.
37. *Id.*, *Les Fleurs du mal, op. cit.*, p. 127.
38. Patrick Labarthe, « La dialectique de l'ancien et du moderne dans l'œuvre de Baudelaire », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1 (mars 1997), p. 70.
39. Baudelaire, *Richard Wagner et Tannhäuser à Paris, op. cit.*, p. 42-43.
40. *Id.*, *Les Fleurs du mal, op. cit.*, p. 125-127.





*Varia*



# La philosophie sans présupposition et la *Science de la logique* de Hegel

JEAN-CHRISTOPHE ANDERSON, *Université d'Ottawa*

RÉSUMÉ : L'œuvre de Hegel est souvent perçue comme l'exemple le plus spectaculaire d'une philosophie cherchant à ordonner la totalité de la connaissance à l'intérieur d'un système auquel rien n'échapperait. Sans viser à contredire cette idée, cet article se propose de démontrer comment celle-ci est parfaitement compatible avec une autre importante ambition de Hegel, qui pourrait à première vue paraître contradictoire, à savoir le souhait d'élaborer une philosophie ne reposant sur absolument aucune présupposition. En prenant pour observatoire le commencement du système hégélien, c'est-à-dire le projet d'une nouvelle logique s'autoconstruisant, il devient possible de constater que Hegel ne déroge jamais aux exigences qu'il se fixe lui-même. Combiner les idéaux d'une pensée de l'absolu et d'une pensée entièrement pure exige cela dit de concevoir l'entreprise philosophique comme une entreprise circulaire, et non plus, à la manière des premiers modernes, comme une entreprise d'inspiration géométrique.

## *Introduction*

Le point de départ de la philosophie de Hegel paraît au premier abord difficilement conciliable avec l'intention, clairement énoncée dans plusieurs textes, d'élaborer une pensée absolument dépourvue de présupposition. Hegel ne trahit-il pas en effet, en identifiant comme premier principe un concept métaphysique aussi chargé que « l'être », un désir *non questionné* d'atteindre l'absolu par l'entremise d'une notion omni-englobante? Comment, sans maintenir silencieusement une préférence inaugurale pour la totalité et l'universel, aurait-il d'ailleurs pu soutenir d'emblée que la philosophie est « nécessairement système<sup>1</sup> »? Et comment aurait-il pu extraire

de la plus véritable indétermination un savoir encyclopédique aussi riche? D'un point de vue *extérieur*, il pourrait sembler raisonnable, voire nécessaire, d'accorder à l'*esprit* systématique de la philosophie de Hegel un primat sur sa *lettre*, ou à tout le moins sur certaines de ses prétentions initiales.

Le corpus hégélien, pour autant que l'on accepte de suivre son déploiement, offre néanmoins une certaine résistance à une telle hypothèse. Hegel faisait effectivement remarquer que l'on ne saurait affirmer quoi que ce soit au sujet d'une philosophie se voulant sans présupposition sans d'abord rejoindre sa marche afin de vérifier que nos analyses ne reposent pas elles-mêmes sur une logique infondée et irréfléchie<sup>2</sup>. Il importe, semble-t-il, d'examiner de manière *immanente* les ambitions premières de Hegel. Et cette unique exigence fournit d'elle-même un programme bien défini : afin d'évaluer les fondements de la philosophie hégélienne faisant l'objet de doutes, il faut préalablement se prêter au jeu et s'assurer de pouvoir répondre à une question très simple : à quoi correspond exactement, pour Hegel, une philosophie sans présupposition? L'examen requis nous renvoie naturellement au commencement du système hégélien, à ses premiers pas, et alors l'avenue à explorer est indiquée par Hegel lui-même, qui soutint à plus d'une reprise que la *Science de la logique*<sup>3</sup> (*SL*) se trouvait à la source de sa pensée.

Cet ouvrage, quoique indéniablement aride, se voit introduit par une série de courts textes dont la fréquentation s'avère pour nous d'une utilité inestimable. Leur examen nous permettra d'abord de comprendre pourquoi, selon Hegel, (1) l'élaboration d'une philosophie sans présupposition était synonyme de l'élaboration d'une nouvelle logique dépassant les insuffisances des travaux de ses prédécesseurs, et en particulier ceux de Kant. Ces considérations se montreront à leur tour indispensables afin (2) de dégager de ses apparentes contradictions le point de départ de la logique hégélienne et d'exposer le sens véritable de cet énigmatique commencement que Hegel associe à la pensée de l'être pur. Expliciter minutieusement ces deux seuls éléments, loin de constituer une simple redite, représente une étape essentielle pour tout jugement ultérieur du système de Hegel. Nous chercherons en conséquence à démontrer que la logique

hégélienne, à travers le caractère novateur de son tracé initial, parvient à supprimer l'apparente dissonance créée par le désir de mettre au monde une philosophie de *l'absolu* ne s'appuyant sur *rien*.

### *1. L'exigence d'une pensée sans présupposition et le statut de la logique*

Quel que soit notre avis au sujet du système final de Hegel, l'on ne saurait raisonnablement nier que l'intention de constituer une philosophie sans présupposition fait figure de leitmotiv à travers son œuvre. Hegel ne cachait nullement ses intentions : « ainsi faut-il que le commencement soit un commencement absolu ou, ce qui signifie ici la même chose, abstrait ; il ne lui est pas permis de présupposer quoi que ce soit<sup>4</sup> ». L'ensemble des remarques à venir, qui seront pour la plupart puisées au sein de textes ayant pour but d'introduire la *SL*, ne vise donc pas à justifier *a priori* le contenu de l'ouvrage qui constitue le véritable commencement du système hégélien. Ces précisions ne doivent en réalité servir qu'à nous approcher du point de vue requis pour la mise en marche de la pensée. Kervégan formule le tout avec élégance : « il s'agit moins d'indiquer et de justifier le contenu déterminé du point de départ – car le faire serait le déduire, donc le défaire de son immédiateté – que de rendre possible, en entr'ouvrant l'espace de la pensée pure<sup>5</sup> », l'exercice d'un *penser* pur, ou d'une nouvelle logique.

#### *1.1. La logique comme chemin « s'auto-construisant »*

De l'aveu de Hegel lui-même, le projet d'une philosophie sans présupposition découle de la « transformation complète que la manière de penser philosophique a subie<sup>6</sup> » au confluent des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. La parution de la *Critique de la raison pure*, mais aussi les événements de la Révolution française, témoignaient pour lui du point de vue plus élevé atteint par la conscience de soi de l'esprit au moment où le chantier de la *SL* se mettait en branle. L'idée de Hegel, avec cette œuvre imposante, se comprend donc ainsi : affranchir la logique de tous les préjugés l'affligeant de l'extérieur, et la hisser, puisqu'elle aussi est fille de son temps, au point de vue de la liberté et de l'autodétermination. « [L]'esprit nouveau [...] n'a pas encore

donné trace de lui en elle<sup>7</sup> », lit-on dans la préface de la première édition de la *SL*. C'est un défaut auquel Hegel entendait remédier. Mais pourquoi, dans le cadre de l'élaboration générale d'une pensée libre et sans présupposition, commencer par actualiser la logique, et non pas un autre pan de la philosophie ? En fait, pour qui entrevoit la radicalité de l'entreprise hégélienne, il est clair que le souhait de « recommencer par le commencement » ne pouvait aller de pair qu'avec une démarche logique. Tout autre point de départ prête en effet le flanc à la critique. Le simple fait que les autres sciences, des mathématiques à la zoologie<sup>8</sup>, aient un objet et une méthode différents l'un de l'autre témoigne par exemple d'une scission en elles, d'une décision appelant une justification *préalable*. Ce contenu et cette méthode, dans les sciences en général, sont au surplus reçus de l'extérieur, puis adoptés sous forme de lemmes. On ne demande pas à l'arithmétique, fait notamment remarquer Hegel dans son *Encyclopédie*, de justifier la nécessité du nombre : on la lui concède sans exiger d'explication. Or, il est manifeste qu'une pensée pure, sans présupposition, ne peut se contenter d'un tel commencement relatif, et le primat de la logique tient justement au fait qu'elle seule parvienne à éviter cet écueil. Pour autant que l'on entende bien ce que Hegel désigne par « logique », à savoir une science de la pensée, ou, plus simplement et plus justement, la pensée se pensant elle-même, le statut insigne de cette discipline s'impose de lui-même. En tant que « chemin qui se construit lui-même », la logique *est* la pensée qui gagne la « subsistance-par-soi et [l']indépendance à l'égard du concret<sup>9</sup> », la pensée qui, chez soi, n'a affaire qu'à elle-même<sup>10</sup>.

Tâchons de préciser cette affirmation. Le *contenu* de cette nouvelle logique, puisqu'il est, avant de se déployer, le simple « penser qui conçoit<sup>11</sup> », ne peut assurément s'engendrer qu'au fil du parcours de la pensée. Pour l'examiner, il faut, inévitablement, penser et concevoir. Il est donc clair qu'il ne saurait être présupposé ; les catégories avec lesquelles opère toute pensée coïncident avec l'entreprise logique elle-même. L'idée est analogue pour ce qui est de la *méthode* logique, qui ne correspond à rien d'autre qu'aux règles et aux lois de la pensée. Elle ne peut non plus être reçue de l'extérieur, dans la mesure où elle est un élément constitutif de la pensée qui

conçoit; c'est elle qui la dirige. Pour reprendre les mots de Hegel, la méthode est « l'âme immanente du contenu lui-même<sup>12</sup> ». La stratégie se résume alors ainsi : la pensée se déployant librement détermine le *contenu* vivant de la logique, et la réflexion de celui-ci en pose et en engendre les *règles*. C'est donc dire que la logique possède le don unique de pouvoir croître à partir d'elle-même, ce que confirme au demeurant la *SL*, dans laquelle chaque catégorie est engendrée par le simple approfondissement de l'auto-examen de la pensée. En ce sens, la logique reflète parfaitement les aspirations modernes à l'autodétermination. L'on pourrait sans doute être tenté d'objecter que la discipline présuppose à tout le moins qu'elle est une science qui se construit elle-même, mais cette réplique est superficielle : la logique, de fait, *ignore à l'avance ce qu'elle est*. Une pensée authentiquement libre, selon Hegel, se retrouve initialement seule, et c'est justement pourquoi elle ne peut que prendre la forme d'une logique, d'une pensée se pensant.

Les dernières remarques font voir assez clairement que Hegel récusait l'idée d'une logique prise comme « simple forme d'une connaissance », devant recevoir sa matière « suivant une autre provenance<sup>13</sup> ». Offrir à la science une figure pleinement changée impliquait effectivement, pour Hegel, l'abandon de cette identification réductrice de la logique aux seules conditions formelles de la vérité : cette séparation naïve de la forme et du contenu de la connaissance est une présupposition qui ne peut résister longtemps aux exigences de la philosophie. On présuppose, dans la logique traditionnelle, « que le matériau de la connaissance est présent en et pour soi comme un monde tout prêt en dehors de la pensée »; « que la pensée est pour elle-même vide »; que chacune des deux sphères est « séparée de l'autre »; et qu'il existe une hiérarchie entre l'objet achevé pouvant se passer de la logique et la pensée prise comme « comme forme molle indéterminée » devant « s'accommoder à l'objet<sup>14</sup> ». En clair, la logique habituelle interprète l'organisation de la pensée comme ce qui *s'applique* à la teneur de la connaissance, c'est-à-dire à son contenu indépendant, à ses énoncés, au lieu de voir, comme l'établira à terme une logique sans présupposition, qu'elle est « la teneur elle-même<sup>15</sup> ». Si la séparation de la pensée et de la réalité, lorsqu'elle fut

initialement accomplie par l'entendement réfléchissant, représentait le « commencement de la connaissance », l'erreur des modernes consiste à n'avoir pas poussé jusqu'à son terme cette réflexion visant à dépasser l'immédiat concret et à le déterminer en s'en séparant, et ce, malgré les évidentes contradictions qui la traversent. Hegel écrit ainsi, avec une pointe d'ironie, que la philosophie de son époque, en cessant de suivre le déploiement de la pensée pure jusqu'à l'« élévation de la raison au-dessus des limitations de l'entendement<sup>16</sup> », a reflué.

### 1.2. La refonte de la logique et le projet kantien

Cette critique, qui cherche sans contredit à faire de Kant l'un des artisans de ce reflux, a de quoi surprendre. L'on pourrait, en sens contraire, être naturellement porté à soutenir que la logique pure à laquelle aspirait Hegel se retrouvait déjà dans le programme du criticisme. Kant n'a-t-il pas clairement fait valoir la nécessité première pour la pensée de se connaître elle-même<sup>17</sup>? Et en conférant un sens transcendantal au logique, la révolution copernicienne de *Critique de la raison pure* ne réunit-elle pas l'objet et la pensée? La parenté des démarches est flagrante, et affirmer que Hegel a établi les grandes lignes de son programme logique en s'inspirant de Kant relève aujourd'hui du truisme<sup>18</sup>. Comme Kant, Hegel tente d'exhiber une logique émergeant directement de la spontanéité de la pensée et étant constamment en jeu dans notre expérience. L'usage des catégories, écrit-il, transparaît « dans tout comportement naturel de l'homme<sup>19</sup> ». Ce n'est à son avis que par la clarification de ces concepts – geste tout à fait kantien – que l'on peut espérer passer d'un agir inconscient et disloqué à un agir intelligent et libre, dans la sphère de la pensée comme dans la sphère de l'action humaine.

S'il faut ainsi reconnaître la dette qu'entretient Hegel à l'égard de la doctrine kantienne des catégories, chacun sait également que le tournant critique, examiné à la lumière du problème du commencement, n'offrait rien de satisfaisant à ses yeux. De l'avis de Hegel, Kant conserve une vision obstinément formaliste de la logique, ce qui explique d'ailleurs le criant manque de justification de ses catégories. Examinons le reproche. Il est bien connu que le kantisme dégage des formes qui ne comportent aucune application

aux choses en soi, mais, croyant être témoins d'un tour de force, l'on se demande rarement, déplore Hegel, comment un schéma aussi curieux a pu finir par s'imposer. Cette impossibilité d'atteindre la chose ne serait à vrai dire que la conséquence du maintien des présuppositions d'une logique surannée au milieu de percées véritables. Il est certes vrai que la logique transcendantale prend ses distances avec l'ancienne logique faisant abstraction de son contenu. En associant les catégories de l'entendement aux conditions de possibilité de l'expérience, Kant offre à celles-ci une dignité indéniable. Mais cette promotion, puisqu'elle ne va pas de pair avec un rejet complet de la vieille logique, engendre aux yeux de Hegel d'absurdes contradictions. Les catégories, privées de l'intuition sensible, demeurent chez Kant des *formes* vides. Et ce dualisme de la forme et du contenu participe au maintien d'un autre préjugé majeur : Kant n'envisage jamais de lester son système de l'idée d'un objet indépendant et parfaitement accompli, la *chose en soi*. C'est ce qui le contraint finalement à introduire la sphère de l'expérience phénoménale, au sein de laquelle le logique, bien qu'il soit en lui-même « quelque chose de non-vrai<sup>20</sup> », car purement formel, puisse être l'un des éléments constitutifs d'une connaissance légitime. On se retrouve alors avec une mécanique d'une rare incongruité : les catégories, transcendantales, formelles et non-vraies, participeraient d'une connaissance vraie qui ne connaîtrait pourtant pas l'objet tel qu'il est en soi. Autant dire que la connaissance vraie est quelque chose de non-vrai, et nier le projet même du connaître<sup>21</sup>. Hegel se permet cette tirade : « c'est comme si on attribuait un discernement juste à un homme, en ajoutant qu'il ne serait pourtant pas capable de discerner quoi que ce soit de vrai, mais seulement du non-vrai<sup>22</sup> ». La comparaison illustre de façon éclatante en quoi il est absurde, pour la philosophie moderne, de continuer à *présupposer* la séparation de l'être et de la pensée.

La charge hégélienne est d'autant plus forte qu'elle souligne avec justesse que tout en octroyant aux catégories une validité pour l'expérience, la critique kantienne n'a opéré en elles aucune modification. Elle les a pour ainsi dire laissées identiques à la manière dont les pensait la logique formelle. L'accusation n'est pas

mince : si Kant a indéniablement changé le statut des formes de la pensée, il n'aurait pas senti la nécessité d'en changer la figure. Bien au contraire, il les aurait tout simplement empruntées directement, de façon lemmatique, à l'histoire de la logique, et plus particulièrement à Aristote, à qui il reprochait ironiquement d'avoir établi la liste des concepts purs de l'entendement à la manière d'un rhapsode<sup>23</sup>. C'est ce que Kant, au demeurant, reconnaît lui-même selon Hegel, lorsqu'il prétend trouver chez le Stagirite un « précoce achèvement » de la logique, et qu'il évite par le fait même de se lancer dans l'entreprise pour le moins intimidante d'une totale refonte de cette science. Le fait est que Kant n'a pas examiné les formes de la pensée en et pour elles-mêmes, préférant supposer qu'elles épousaient mystérieusement les différents types de jugement. Il n'a donc pu offrir à ces formes une justification plus solide qu'un simple appel à l'expérience<sup>24</sup>. On lit effectivement, dans le chapitre de la *Critique de la raison pure* où s'opère la « déduction transcendantale » des catégories, que, du fait que ces catégories sont « *de cette espèce et de ce nombre*, une raison se laisse tout aussi peu fournir qu'on en peut donner du fait que nous ayons ces fonctions du jugement et non pas d'autres, ou de ce qui fait que l'espace et le temps sont les seules formes de notre intuition sensible<sup>25</sup> ». Kant, aussi étonnant que cela puisse paraître, aurait présupposé le cœur de sa logique.

C'est là au fond l'essentiel du reproche que lui adresse Hegel : sa logique ne jouit d'aucune nécessité parce qu'elle n'est pas un chemin s'auto-construisant sans intervention extérieure. Elle est plutôt une pensée séparant sans raison forme et contenu, et donc marquée par des divisions statiques dont ne peut se satisfaire une philosophie véritablement critique. En souhaitant, avant la mise en marche de la pensée, « déjà y voir clair dans la connaissance<sup>26</sup> », Kant s'est lui-même condamné à développer un système imparfait et truffé de préjugés. Ce n'est pas un hasard si les « formes-de-pensées bien connues » sont chez lui « comme les os sans vie d'un squelette, qui plus est, répandus en désordre<sup>27</sup> ». Les déterminations de l'entendement n'étant pas, dans le système kantien, puisées à même la marche libre de la pensée, elles ne peuvent qu'apparaître fixes et sans unité organique ; elles sont mortes. D'où l'urgence d'une logique

absolument dépourvue de présuppositions qui, en s'élaborant à partir d'elle-même, pourrait dynamiser son contenu en même temps qu'elle le purifierait.

Il a jusqu'ici été montré que le projet hégélien d'une philosophie sans présupposition prend vie, dans la *SL*, par l'exposition de l'organisation de la pensée dans son activité immanente, et par l'abandon de la conception logique qui s'est maintenue, pour le dire un peu simplement, d'Aristote jusqu'à Kant. La logique hégélienne, si réputée pour sa complexité, nous apparaît en fin de compte motivée par une unique ambition : reprendre les choses à partir d'un commencement véritablement pur. Pour l'instant, néanmoins, ce commencement à partir duquel doit être extrait l'ensemble du système de Hegel demeure fort obscur, et nous nous trouvons toujours dans l'impossibilité d'attester de l'absence véritable de présupposition dans la mise en marche réelle de la pensée hégélienne. Si le programme que nous venons d'esquisser offre une profondeur nouvelle aux prétentions de Hegel, il reste encore à voir de quelle manière ce programme se réalise.

## *2. Recommencer le commencement*

Il est en effet indubitablement plus simple d'affirmer que le projet d'une philosophie sans présupposition doit débiter par l'exposition systématique du développement nécessaire de la pensée que d'amorcer l'entreprise logique elle-même. Car où trouvera-t-on un commencement absolument pur ? Et comment s'assurer qu'il ne soit vicié par aucun préjugé ? C'est dans un court texte intitulé « Par quoi faut-il faire commencer la science ?<sup>28</sup> » que Hegel expose sa réponse, sous la forme d'une courte proposition : le commencement doit être l'être pur. Le tout mérite certes quelques explications, puisqu'une telle référence à « l'être » – concept métaphysique on ne peut plus lourd – paraît aller en sens contraire du projet d'élaborer une philosophie nouvelle ne reposant sur rien d'autre qu'elle-même. Bien qu'à nouveau notre tâche ne soit pas de *justifier* ce point de départ, il demeure tout de même légitime de chercher à fournir la raison de son intelligibilité<sup>29</sup>. Ce n'est qu'en écartant les objections qui semblent

ici entraver le projet de la philosophie hégélienne que nous pourrions comprendre de quelle manière il respecte les exigences qui l'animent.

### 2.1. *Un commencement problématique*

Le désarroi face à la difficulté de commencer une philosophie sans présupposition découle des acquis de la conscience moderne : « c'est seulement dans les temps modernes, soutient Hegel, que l'on a pris conscience que c'est une difficulté que de trouver un commencement en philosophie<sup>30</sup> ». Il suffit de retourner en arrière pour le constater : le point de départ constituait un enjeu bien moins embarrassant pour les Anciens (particulièrement pour les penseurs présocratiques, remarque Hegel), parce que ces derniers n'avaient d'intérêt que pour le principe de toutes choses, que pour le commencement « objectif » de la science. Ils ne s'intéressaient guère à la *manière* d'entreprendre leurs enquêtes<sup>31</sup>. Thalès fait de l'eau un principe absolu, alors qu'Anaxagore opte pour le Noûs, mais ni l'un ni l'autre ne méditent sur le commencement « en tant qu'il est quelque chose de subjectif<sup>32</sup> ». Tous deux se lancent dans leurs exposés de manière indifférente et dogmatique. De leur côté, les philosophes modernes, refusant de commencer « comme en tirant un coup de pistolet<sup>33</sup> », ne se sentent plus dispensés, souligne Hegel, de réfléchir sur la manière de s'y prendre dans la connaissance et sur la manière d'arriver légitimement à un principe premier. L'agir *subjectif*, c'est-à-dire l'acte du connaître lui-même, est compris par eux comme un moment essentiel de la vérité, ce qui fait en sorte qu'ils ne peuvent plus séparer le choix de ce qui vient en premier et la méthode empruntée pour arriver à ce choix. Hegel, nous l'avons expliqué, se concentre avant tout sur la logique par désir d'unir la *forme* et le *principe* de la philosophie. Ainsi lit-on : « le *principe* doit être aussi *commencement*, et ce qui est le *prius* pour la pensée doit être aussi ce qui est le *premier* dans la *marche* de la pensée<sup>34</sup> ». Toute démarche préservant un écart entre le principe de la philosophie et le penser y menant, ne peut, cela est clair, rendre compte de la validité de ce penser initial.

L'exigence moderne, incontournable, entraîne néanmoins avec elle une antinomie en apparence insoluble, qui est d'autant

plus embêtante qu'elle semble miner la possibilité d'élaborer une pensée sans présupposition. Car qui admet que le commencement doit être quelque chose d'absolument premier selon l'ordre de la pensée s'expose aux critiques longtemps adressées aux philosophies dogmatiques, sans toutefois pouvoir trouver une échappatoire. Pourquoi cet immédiat-ci et non pas un autre ? Comment justifier le choix du point de départ et être certain de son potentiel si plus rien ne doit être pensé avant celui-ci ? Suivant sa forme, le commencement de la philosophie moderne ne peut être qu'un objet *immédiat*, mais suivant sa nature, nous découvrons qu'il doit simultanément se présenter comme quelque chose de *médiatisé*, c'est-à-dire comme *présupposant* une certaine justification le rendant nécessaire et non purement contingent<sup>35</sup>. L'une des deux exigences devrait-elle primer sur l'autre ? Hegel offre une réponse allant en sens contraire : « Le commencement de la philosophie doit nécessairement être, ou bien quelque chose de *médiatisé*, ou bien quelque chose d'*immédiat*, et il est facile de montrer qu'il ne peut être ni l'un ni l'autre ; du coup, l'une ou l'autre manière de commencer trouve sa réfutation<sup>36</sup> ». Cette déclaration, même après plusieurs relectures, ne livre pas d'elle-même son secret. À vrai dire, pour Hegel, il n'y a rien au ciel, ou dans la nature, ou dans l'esprit, qui ne contienne à la fois l'immédiateté et la médiation. Mais puisque le rapport entre ces deux opposés ne sera mis au clair qu'au sein même de la logique, il ne peut, en commençant, contraindre son lecteur à le suivre aveuglément. Il suggère donc plutôt une démarche raisonnable : éviter la précipitation et revenir en amont des catégories qui semblent nous bloquer la voie (médiate, immédiate, principe objectif, principe subjectif, etc.), pour simplement « considérer comment le commencement *logique* apparaît<sup>37</sup> ». Le commencement passe pour impossible aux yeux du sujet philosophant parce que son objection est extérieure au mouvement de la pensée. Pour dénouer l'aporie, *il faut simplement vouloir entrer dans la science*. Il faut, autrement dit, coller à l'exigence d'une pensée sans présupposition, et à la tâche, précédemment décrite, d'une logique n'étant que le chemin de la pensée s'autodéterminant. Pour Hegel, semble-t-il, s'en tenir au commencement en tant qu'il doit se produire dans l'élément de la

pensée qui est libre pour elle-même suffira à montrer, à terme, que l'antinomie perçue est illusoire.

L'oubli de cette résolution pourtant peu complexe – laisser sa pensée se déployer librement – engendre encore un paradoxe qui retarde une fois de plus notre entrée en la matière. Pour les lecteurs de Hegel, il est flagrant que le point de vue qu'adopte la *SL*, c'est-à-dire celui d'une pensée n'étant plus freinée par des oppositions statiques et ayant « abandonné le savoir qu'elle avait d'elle-même comme d'un être qui serait en face de l'ob-jectif<sup>38</sup> », est la vérité ultime de la conscience. Le savoir pur est, de fait, le point d'orgue de la *Phénoménologie de l'esprit (PhE)*. L'entreprise logique, du fait qu'elle prétende ne s'appuyer sur rien, cacherait-elle donc paradoxalement un présupposé aussi majeur qu'un livre entier? Hegel affirme sans détour, en 1832, que sa logique a « la science de l'esprit en son apparaître pour présupposition, une présupposition qui contient et exhibe la nécessité et, par là, la preuve, de la vérité du point de vue constitué par le savoir pur<sup>39</sup> ». La logique, doit-on comprendre, ne s'ouvre qu'à la condition que la conscience ait ramené à elle une extériorité désormais définie comme la « sienne propre<sup>40</sup> », ce qui paraît prouver que le développement d'une pensée libre ne présupposant plus rien est impossible puisqu'il exige, de manière contradictoire, un travail préalable de la conscience. Sans nier qu'il s'agisse là d'un problème interprétatif important, il est permis de refuser de situer le commencement de la science hégélienne dans les premières pages de la *PhE*, et de soutenir que la logique ne renonce jamais à être l'exposition d'une pensée s'engendrant elle-même sans présupposition. Comme on peut d'ailleurs le comprendre en survolant la première version de la *Doctrine de l'être*, se rapporter à la *PhE* comme à l'authentique commencement de la philosophie ne fait que déplacer le problème, dans la mesure où le point de départ de la conscience, dans la certitude sensible, implique lui aussi déjà la présupposition (inconsciente) du savoir absolu<sup>41</sup>. Mais en quel sens, dès lors, devrions-nous comprendre les remarques de Hegel situant son premier ouvrage « avant » l'entreprise logique?

Puisqu'elle est soulignée dans le cadre d'une introduction *extérieure* à la science, il apparaît plus que plausible que la présupposition qu'est la marche de l'esprit en son apparaître n'est présupposition que pour l'œil du philosophe déjà dans l'élément de la science et sondant rétrospectivement son cheminement. Pour la conscience ordinaire, ou pour le philosophe dont la conversion à l'hégélianisme n'est pas encore parfaitement réalisée, la *PhE* est l'inverse d'une présupposition : elle est l'entreprise *venant à bout* des présuppositions, elle est « une perte de soi-même<sup>42</sup> ». Son résultat final demeure « purement formel, sans contenu propre<sup>43</sup> », car le savoir vrai, en se posant, a simultanément nié tout savoir phénoménal. C'est là le « côté négatif<sup>44</sup> » de la logique. Il est donc cohérent de croire que la pensée ayant atteint le seuil de la logique, après la *PhE*, ne présuppose plus rien. Si elle découvre le savoir pur, ce n'est pas, à ses yeux du moins, au sens d'une déduction consciente et assumée du point de départ de la science. Ce simple jeu de perspectives éclaircit avec succès l'un des volets du rapport ambigu entre la *PhE* et la *SL*. S'il paraît exagéré de faire du premier texte un ouvrage dont l'utilité est purement négative, l'on peut néanmoins se rallier, même du point de vue du philosophe, à l'interprétation modérée faisant de lui une propédeutique<sup>45</sup> à la science hégélienne. Nous en revenons alors à cette simple idée, déjà répétée mainte fois : pour que le commencement, issu du savoir pur, reste immanent à sa science, « il n'y a rien d'autre à faire que de considérer ou, bien plutôt, en mettant de côté toutes les réflexions, toutes les opinions que l'on a par ailleurs, de seulement accueillir *ce qui est donné*<sup>46</sup> », sans chercher d'emblée à survoler son parcours. L'essentiel, pour débiter, est de prendre la pensée pour elle-même.

## *2.2. L'être pur comme immédiateté absolue*

En clair, les multiples faces du problème du commencement se dissoudront d'elles-mêmes à condition que l'on accepte, en un premier temps, d'« oublier sa particularité<sup>47</sup> », et que l'on prenne pour unique résolution – qui peut être vue comme un vouloir arbitraire<sup>48</sup> – de « considérer la *pensée en tant que telle*<sup>49</sup> ». Ayant fait nôtre la volonté d'écarter toute immixtion en la pensée et de

prendre le commencement dans sa pure immédiateté, nous ne savons qu'une seule chose, à savoir que ce commencement doit être un commencement abstrait, n'ayant aucun fondement connu. Et alors apparaît enfin de lui-même notre point de départ dans toute son « évidence » : l'immédiateté simple, dans son expression véritable, n'est rien d'autre que l'être pur. Cette équation est plus aisée à appréhender qu'il n'y paraît. Il faut simplement éviter d'envisager le concept de l'être pur comme celui d'une « chose » immédiate ; l'être pur n'est pas une substance immédiate, il est *l'immédiate lui-même*. Car que reste-t-il pour la pensée se voyant à l'œuvre, une fois ses présuppositions mises à l'écart, sinon une idée vague de l'être en général, « sans aucune détermination ni remplissement supplémentaire<sup>50</sup> » ? Cet être pur n'est donc pas l'*objet* de la pensée libre, et Hegel ne cherche pas à prouver qu'il existe une pensée inaugurale d'un être, ce qui supposerait une distinction impossible dans l'élément du savoir absolu. Le commencement de la logique est la pensée qui saisit immédiatement son être, point. Houlgate formule la chose ainsi : la pensée ayant mis de côté toute présupposition concernant son propre contenu ne peut penser à rien, sinon au simple fait qu'elle est, d'une manière totalement indéterminée et à déterminer<sup>51</sup>. Il importe ici d'insister sur cette totale indétermination afin de préserver la pureté, voire la « vacuité<sup>52</sup> » du commencement de la philosophie.

À proprement parler, il faudrait même remarquer que l'être n'est pas un « commencement », car d'où tiendrait-il une quelconque justification pour ce titre ? Ce n'est qu'*au fil* du procès de la logique qu'il la conquerra. C'est ce que Hegel confirme en remarquant qu'une souche de la philosophie critique – il pense ici à Reinhold – a, dans son errance, exhibé cette considération essentielle que la progression philosophique est en réalité « une *rétrogradation* ramenant dans le *fondement*, à l'*originnaire* et au vrai dont dépend et par quoi est, en fait, produit ce avec quoi l'on a commencé<sup>53</sup> ». La logique, nous l'avons déjà partiellement annoncé, s'établira progressivement sous la forme d'un cercle dans lequel ce qui est premier deviendra aussi dernier et ce qui est dernier deviendra aussi premier<sup>54</sup>. L'être pur surgit certes comme l'immédiateté

même, mais il ne pourra être justifié comme commencement (c'est-à-dire devenir médiatisé) qu'au terme de la logique, lorsque l'idée absolue, ou l'unité concrète de toutes les catégories, confirmera son rôle initial. L'important, pour nous, n'est pas de comprendre dans le détail comment s'effectuera un tel retour, mais plutôt de voir que cette circularité nous force à reconsidérer, *in fine*, le statut de l'exigence d'une pensée sans présupposition. C'est un critère qui vise moins à offrir à la science des « assises pures », des « fondations » pour une entreprise d'inspiration géométrique, qu'à permettre au sujet philosopant de s'immiscer dans le mouvement circulaire de la pensée. Le commencement, une fois situé dans le tout de la science, apparaîtra de toute façon pour ce qu'il est vraiment : un immédiat-médiatisé. C'est pourquoi Hegel pouvait annoncer, en introduisant son texte, que le commencement n'est ni simplement médiatisé ni purement immédiat. Mais pour nous qui nous arrêtons aux portes de la logique et qui ne pouvons par conséquent envisager qu'un commencement unilatéral, l'essentiel est de retenir que l'être pur, en tant que point de départ non développé, dépourvu de contenu, « n'est pas encore, dans le commencement, véritablement connu<sup>55</sup> ». Il est dans cette optique primordial, pour Hegel, de réprimer la tentation de dire quelque chose à propos de l'être. Il n'est ni une substance indéterminée, ni une matière appelant une forme : il est seulement ce qui est totalement vide. Bien que cela puisse paraître déroutant, Hegel assure qu'il n'est aucunement besoin « de plus amples réflexions et points de jonction<sup>56</sup> » pour commencer à philosopher.

Le problème du commencement d'une philosophie sans présupposition, malgré les innombrables remarques devant nécessairement l'accompagner, se règle ainsi par une réponse très brève : la pensée pure s'identifie initialement à l'être pur. Comme nous le mentionnions d'entrée de jeu, l'intention de Hegel dans les textes introductifs à la *SL*, et par conséquent la nôtre, n'était pas d'offrir une justification à ce commencement, mais d'en clarifier le sens, qui peut de prime abord paraître, admettons-le, brutalement abstrait. Le projet hégélien d'une pensée sans présupposition se révèle plutôt, comme nous venons de le constater, brutalement simple.

### Conclusion

L'on ne saurait évidemment prétendre, en fin de parcours, avoir effacé de manière définitive les tensions apparentes se trouvant à la source du système hégélien. Le travail accompli demeure cela dit non négligeable : un survol des textes introductifs à la *SL* a permis d'établir sans détour qu'une philosophie ne présupposant absolument rien, pas même son objet ou sa méthode, prenait initialement la forme, pour Hegel, d'une logique pure ou, ce qui est désormais la même chose, d'une pensée posant de façon dynamique son contenu et ses règles « dans les calmes espaces » où, « parvenue à elle-même », elle « n'[a] d'être que dans elle-même<sup>57</sup> ». Ce rejet de la logique traditionnelle, s'il a pu paraître engendrer certaines difficultés relatives au commencement, a finalement permis de cerner dans toute sa simplicité le point de départ de la logique hégélienne, l'être pur. Au lieu de constituer un concept « axiomatique » se retrouvant à la base de la logique, ce commencement, nous l'avons mentionné, doit être envisagé comme une porte d'entrée dans le cercle de la pensée, qui est et qui se développe à partir et surtout à travers l'unité de toutes les catégories logiques. Cette dernière précision est capitale. Elle nous oblige en définitive à réévaluer la valeur véritable des doutes que suscite le plus communément le système absolu de Hegel : bien que ce dernier prétende développer sa philosophie en ne prenant initialement appui sur aucun *donné* reçu de manière non critique, il est désormais clair que cette prétention ne va nullement de pair avec une tentative d'échapper à la règle du *ex nihilo nihil fit*. Penser sans présupposition ne veut pas dire penser à partir du vide, mais plutôt penser de manière à laisser la pensée se développer selon son mouvement propre, afin de pouvoir en extirper le nécessaire contenu. Hegel reconnaîtrait donc sans problème que le commencement de la logique entretient déjà un certain rapport avec la totalité. Mais pour le découvrir, la seule avenue possible est de laisser la pensée se déployer librement, bref, de ne pas préjuger la pertinence d'une pensée systématique. Pour le dire encore autrement, la *SL* nous contraint à envisager selon une perspective nouvelle l'apparent contraste créé par le rapprochement des prétentions initiales et du résultat final du système de Hegel. D'un point de vue immanent, le

système de la philosophie hégélienne, dans son *prius*, ne contient aucune présupposition, et c'est précisément pourquoi il peut se targuer d'entretenir, dès ce *prius*, un étroit rapport avec la totalité.

Il va sans dire que le libre déploiement de l'être pur en une *science* absolue mériterait son propre examen. Notons néanmoins que le passage de ce premier concept aux autres catégories logiques, dans l'optique hégélienne, ne devrait poser aucun problème, pour autant que l'on accepte, en tant que sujet philosopant, de laisser ce premier concept se mouvoir et se développer en lui-même et par lui-même. La pensée, croit Hegel, doit assister en spectatrice aux valse de l'Idée sans dicter le chemin à suivre<sup>58</sup>. Ce serait ainsi une erreur de croire que la méthode dialectique à l'œuvre dans la *SL* représente, à coup sûr, une présupposition injustifiée : elle est en fait la marche de la Chose même dans toute sa liberté, une « marche sans interruption, pure, n'accueillant rien de l'extérieur<sup>59</sup> ». Chaque catégorie, lorsque examinée attentivement, s'avèrera contenir en elle – et permettre par le fait même – sa propre négation, son *autre*. Si la dynamique des engendrements peut varier d'une catégorie à l'autre, il n'en demeure pas moins que la totalité de la science spéculative hégélienne se développera en préservant, à chaque nouveau pas, sa relation avec l'immédiateté première que nous avons cherché à exhiber<sup>60</sup>. Chaque nouvelle catégorie révélera une nouvelle tranche du contenu de l'être indéterminé. C'est pourquoi l'on peut affirmer que l'« idée absolue », qui marque la fin de la *SL*, réunit le contenu entier de l'œuvre au sein de son commencement et vient justifier ce point de départ. La totalité se dévoile au final comme étant toujours déjà présente au cœur de la pensée.

- 
1. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I – La science de la logique* (1817), 2e éd., trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, § 7, p. 158.
  2. *Id.*, *Science de la logique. I – L'être*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, « Préface » (1832), p. 43.
  3. Pour un traitement exhaustif de la question du commencement chez Hegel, cf. Frank Fischbach, *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999.

4. G. W. F. Hegel, *Science de la logique. I – L'être, op. cit.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 81 ; cf. *Id.*, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I – La science de la logique* (1830), *op. cit.*, § 78, p. 342.
5. Jean-François Kervégan, « La science de l'idée pure » dans *Archives de philosophie*, vol. 75, n° 1 (été 2012), p. 205.
6. G. W. F. Hegel, *Science de la logique. I – L'être, op. cit.*, « Préface » (1812), p. 27.
7. *Ibid.*, p. 28.
8. Cf. *Id.*, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I – La science de la logique* (1817), *op. cit.*, § 1, p. 153.
9. *Id.*, *Science de la logique. I – L'être, op. cit.*, « Introduction » (1832), p. 60.
10. Bernard Bourgeois, « Avant-propos » dans G. W. F. Hegel, *Science de la logique. I – L'être, op. cit.*, p. 16.
11. *Ibid.*, « Introduction » (1832), p. 49.
12. *Ibid.*, « Préface » (1812), p. 31.
13. *Ibid.*, « Introduction » (1832), p. 50.
14. *Ibid.*, « Introduction » (1832), p. 51.
15. *Ibid.*, « Préface » (1832), p. 38.
16. *Ibid.*, « Introduction » (1832), p. 52.
17. Cf. Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2007, p. 65 (AK, IV, 9).
18. Terry Pinkard, « How Kantian Was Hegel ? » dans *The Review of Metaphysics*, vol. 43, n° 4 (juin 1990), p. 831.
19. G. W. F. Hegel, *Science de la logique. I – L'être, op. cit.*, « Préface » (1832), p. 33.
20. *Ibid.*, « Introduction » (1832), p. 53.
21. Joël Biard et al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. I*, Paris, Aubier Montaigne, 1981, p. 18.
22. G. W. F. Hegel, *Science de la logique. I – L'être, op. cit.*, « Introduction » (1832), p. 53.
23. Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 163 (AK, III, 93 ; IV, 66).
24. Richard Winfield, *Hegel's Science of Logic. A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, Plymouth, Rowman and Littlefield Publishers, 2012, p. 27.
25. Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 206 (AK, III, 116).
26. G. W. F. Hegel, *Science de la logique. I – L'être, op. cit.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 79.
27. *Ibid.*, « Préface » (1832), p. 33.

28. Les prochaines remarques s'appuient plus directement sur la version de 1832 de ce texte.
29. Joël Biard et al., *op. cit.*, p. 14.
30. G. W. F. Hegel, *Science de la logique. I – L'être*, *op. cit.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 77.
31. Cf. *Id.*, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Flammarion, 2012, « Préface », p. 80.
32. *Id.*, *Science de la logique. I – L'être*, *op. cit.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 77.
33. *Ibid.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 77-78.
34. *Ibid.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 78.
35. Cf. *Id.*, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I – La science de la logique* (1817), *op. cit.*, § 2, p. 154.
36. *Id.*, *Science de la logique. I – L'être*, *op. cit.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 77.
37. *Ibid.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 78.
38. *Ibid.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 80.
39. *Ibid.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 80.
40. Frank Fischbach, *op. cit.*, p. 177.
41. L'on remarque ainsi un fort parallélisme entre les deux premiers grands ouvrages de Hegel. Jean-François Kervégan parle même d'une « relation de présupposition circulaire » entre les deux livres (*loc cit.*, p. 201).
42. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, « Introduction », p. 119-121.
43. Bernard Bourgeois, *loc. cit.* dans G. W. F. Hegel, *Science de la logique. I – L'être*, *op. cit.*, p. 12.
44. G. W. F. Hegel, *Science de la logique. I – L'être*, *op. cit.*, « Introduction » (1832), p. 66.
45. Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Ellipses, 2004, p. 12.
46. G. W. F. Hegel, *Science de la logique. I – L'être*, *op. cit.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 80.
47. *Id.*, *Leçons sur la Logique*, trad. Nuée-Wittmann, Paris, Vrin, 2007, p. 35-36, cité par Jean-François Kervégan, *loc. cit.*, p. 206.
48. *Id.*, *Science de la logique. I – L'être*, *op. cit.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 81.
49. *Ibid.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 81.
50. *Ibid.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 81.
51. Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette, Purdue University Press, 2006, p. 31. – Cette reformulation du premier

moment de la logique est ouvertement cartésienne. L'on se gardera néanmoins sagement d'identifier totalement le doute temporaire de Descartes et le point de vue adopté au commencement de la logique hégélienne.

52. G. W. F. Hegel, *Science de la logique. I – L'être*, *op. cit.*, « Être » (1832), p. 103.
53. *Ibid.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 84.
54. Cf. *Id.*, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 69.
55. *Id.*, *Science de la logique. I – L'être*, *op. cit.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 86.
56. *Ibid.*, « Par quoi faut-il commencer la science ? » (1832), p. 87.
57. *Ibid.*, « Préface » (1832), p. 36.
58. *Id.*, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I – La science de la logique* (1830), *op. cit.*, EHegadd, § 238, p. 623.
59. *Id.*, *Science de la logique. I – L'être*, *op. cit.*, « Introduction » (1832), p. 61.
60. Cf. Bernard Bourgeois, *loc. cit.* dans G. W. F. Hegel, *Science de la logique. I – L'être*, *op. cit.*, p. 13.





# Le réalisme moral et la convergence des croyances

FÉLIX GARIÉPY, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article a pour objectif d'explicitier une conséquence du réalisme moral. S'il y a des faits moraux objectifs et connaissables, alors deux paires épistémiques parfaitement rationnels et parfaitement informés des faits non moraux auront nécessairement les mêmes croyances morales. En effet, pour tout énoncé moral, de tels individus idéalisés sont ou bien en accord ou bien en désaccord. Or, s'ils sont en désaccord, il devient alors rationnel pour eux de suspendre leur jugement, dans la mesure où le simple fait qu'un pair épistémique entretient une croyance morale contraire à la nôtre suffit pour qu'on doute de cette dernière. Conséquemment, pour tout énoncé moral, ou bien des individus idéalisés sont en accord, ou bien ils suspendent leur jugement. Dans les deux cas, il y a convergence.

## *Introduction*

L'aide médicale à mourir me semble une pratique moralement acceptable, de même que le mariage homosexuel et l'amélioration artificielle des capacités cognitives. Dans un dilemme du tramway, j'activerais le levier pour sauver les cinq personnes, mais je ne pousserais pas un homme obèse en bas d'un pont pour immobiliser le véhicule<sup>1</sup>. Je suis aussi d'avis qu'il est légitime de mentir dans certaines circonstances et d'imposer des sanctions aux criminels. Toutes ces croyances morales sont controversées, et il y a de bonnes chances que si je continuais la liste de mes opinions, je pourrais trouver, pour chacune d'elle, quelqu'un qui en entretient une contraire.

Le fait que la plupart des propositions de l'éthique normative fassent objet de désaccords pose un certain problème aux philosophes – les réalistes moraux – qui soutiennent que les questions morales ont

des réponses objectives et connaissables. En effet, si ces philosophes ont raison, comment expliquer qu'il y ait autant de désaccords en éthique normative? Certains d'entre eux répondent qu'il n'y aurait pas de désaccord moral si on s'entendait d'abord sur les faits non moraux et qu'on s'assurait d'être parfaitement rationnel dans nos réflexions<sup>2</sup>. Autrement dit, *si le réalisme moral est une thèse vraie, alors les croyances morales de deux individus rationnels et informés des faits non moraux devraient converger*. C'est ce que je vais défendre dans cet article.

Les quatre premières sections seront consacrées à l'exposition du problème et à la définition des concepts qui le composent. Dans la cinquième, je présenterai la position de Sarah McGrath, philosophe qui a récemment soutenu une thèse contraire à celle que je m'appête à défendre. Selon elle, le réalisme moral peut très bien être vrai sans que deux individus rationnels et informés des faits non moraux aient les mêmes croyances morales, car la meilleure méthode pour justifier des croyances morales permet de justifier des croyances contraires. Je tenterai de réfuter son argument dans la sixième section, en montrant qu'elle oublie de considérer que le désaccord lui-même fait en sorte qu'il devient rationnel pour deux individus rationnels et informés de suspendre son jugement. Je terminerai en considérant une objection possible.

### *1. Réalisme moral et rationalité théorique*

Je comprendrai le réalisme moral comme la conjonction des trois thèses suivantes. (1) Thèse ontologique : il y a des faits moraux. De même que c'est un fait que je suis assis au moment où j'écris ces lignes, de même c'est un fait si oui ou non il est moralement permis de torturer un prisonnier de guerre pour obtenir des informations. De plus, ces faits moraux sont irréductibles aux faits non moraux<sup>3</sup>. Que faut-il comprendre par là? La valeur de vérité d'énoncés moraux est très souvent fonction de faits non moraux : l'importance de l'information révélée par la torture est, par exemple, un fait non moral dont semble dépendre le caractère éthique de ce geste. Les faits moraux sont irréductibles aux faits non moraux au sens où la valeur de vérité des énoncés moraux ne dépend jamais uniquement de faits non moraux.

(2) Thèse sémantique : les énoncés moraux ont une valeur de vérité et ils sont vrais si et seulement s'ils représentent correctement les faits moraux. En ce sens, ils sont objectifs, car leur valeur de vérité ne varie pas en fonction des personnes qui les prononcent. Cela implique, d'ailleurs, que lorsqu'on pose un jugement moral, on affirme au moins une croyance. On ne fait pas qu'exprimer des attitudes non-cognitives, comme des sentiments, des désirs, des approbations ou des désapprobations.

(3) Thèse aléthique : certains énoncés moraux sont vrais. Il est important de le spécifier, puisqu'il est possible d'accepter les deux premières thèses, tout en maintenant qu'aucun énoncé moral n'est vrai, comme le font les philosophes qui adhèrent à la théorie de l'erreur<sup>4</sup>.

On distingue souvent la rationalité pratique de la théorique. Grossièrement, on peut dire que la première nous informe de ce qu'il faut *faire* et la seconde, de ce qu'il faut *croire*. La première vise la bonne action, l'autre vise un but épistémique, qu'on comprend tantôt comme « la vérité », tantôt comme la meilleure explication, tantôt comme un ensemble de croyances justifiées.

L'éthique normative est au premier chef une affaire de rationalité pratique. La recherche dans cette discipline a toujours pour but de nous aider à mieux agir, à accomplir des actions bonnes et rationnelles, à mieux mener nos vies. Or, une caractéristique particulière du réalisme moral est que lorsqu'on y adhère, on est amené à renforcer le rôle que joue en éthique normative la rationalité théorique. En effet, du moment où on pense qu'il est possible d'avoir des croyances morales vraies, l'éthique devient aussi une recherche théorique qui doit découvrir des vérités morales et les représenter correctement par des énoncés.

Bien que le réalisme moral dédouble ainsi l'objectif de l'éthique normative, la visée théorique reste, semble-t-il, subordonnée à la pratique, puisqu'on veut connaître l'hypothétique vérité morale uniquement pour s'y conformer dans nos actions. Le lien entre faits moraux et normativité est d'ailleurs à la source d'une controverse importante en métaéthique, que Christine Korsgaard appelle « la question normative<sup>5</sup> » : « S'il est seulement factuel qu'une certaine

action est bonne, un fait qu'on peut appliquer ou pas à la délibération, alors il reste à savoir si on *doit* l'appliquer<sup>6</sup> ». Dans ce travail, je ne chercherai pas à répondre à la question normative. Plutôt, mon intérêt se portera exclusivement sur la dimension théorique de l'éthique, c'est-à-dire sur l'éthique en tant que recherche de croyances morales vraies et/ou justifiées.

## 2. Convergence

Mon objectif est de défendre la thèse suivante : si le réalisme moral est vrai, alors des pairs épistémiques idéalisés ont nécessairement les mêmes croyances morales. Je ferai référence à cette thèse avec l'abréviation *R.R.C.*, pour « réalisme requiert convergence ». Dans cette section, je préciserai les différents éléments de cette thèse.

Je considérerai d'abord que si quelqu'un *croit* que *p*, alors il *juge* que *p*. L'argument que je construirai ne dépend pas de cette assimilation du jugement moral à la croyance morale, je l'opère uniquement pour simplifier le propos. De plus, si deux personnes ont les mêmes croyances à l'égard d'un énoncé, je dirai qu'elles convergent ou qu'elles sont en accord. Si elles n'ont pas les mêmes croyances, elles divergent ou sont en désaccord. Enfin, puisqu'une croyance est une attitude propositionnelle, je dirai qu'elle est morale si et seulement si son contenu propositionnel est un énoncé moral. Quant à la notion d'énoncé moral, je juge correct de la laisser indéfinie, car je ne crois ni que cela nuira à mon exposé, ni que mon argument dépende d'une conception particulière de l'énoncé moral.

Deux individus sont des pairs épistémiques (1) s'ils ont des capacités intellectuelles semblables, de sorte que les jugements qu'ils posent dans un certain domaine — l'éthique, en occurrence — ont des probabilités similaires d'être vrais, et (2) si chacun d'eux sait que l'autre lui est équivalent en ce sens. Je précise ainsi que ce sont des *pairs épistémiques* qui ont des croyances morales similaires, car sans cela, la supériorité intellectuelle de l'un sur l'autre pourrait être cause de désaccord, ce qui réfuterait automatiquement *R.R.C.*

Un individu *idéalisé* est à la fois parfaitement informé des faits non moraux pertinents (clause d'information) et parfaitement rationnel quant à la réflexion éthique (clause de rationalité). Si je pose la clause

d'information, c'est encore une fois pour éviter que la thèse *R.R.C.* ne soit trivialement fausse. En effet, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, la valeur de vérité d'un énoncé moral dépend très souvent de données empiriques, l'ignorance de ces données peut être à la source d'un désaccord. Par exemple, il n'y aura probablement pas d'entente à propos du statut éthique d'un nouvel impôt sur le revenu s'il n'y a pas d'abord entente à propos des conséquences concrètes de cette mesure<sup>7</sup>.

La clause de rationalité a la même fonction. Sans même définir rigoureusement « rationalité », on peut déjà se figurer que si, de deux personnes, l'une était complètement irrationnelle, on ne devrait pas s'attendre à ce que leurs croyances morales soient les mêmes. Par exemple, en admettant très hypothétiquement que quelqu'un est rationnel seulement si, entre autres, il ne commet par d'erreur dans ses *modus ponens*, et que telle croyance morale est le produit d'un *modus ponens*, alors deux paires épistémiques ne convergeraient pas nécessairement à propos de cette croyance si l'on ne posait pas la clause de rationalité.

La thèse *R.R.C.* ne stipule pas que les individus idéalisés sont parfaitement rationnels, mais parfaitement rationnels *quant à la réflexion éthique*. Deux raisons motivent cette précision. Premièrement, elle sert à isoler la rationalité théorique en éthique. Il m'est seulement nécessaire que les paires épistémiques soient rationnels dans la formation de leurs croyances morales ; il n'importe pas qu'ils n'agissent pas en fonction de ces croyances (possible irrationalité pratique), ou qu'ils croient que le général Wolfe avait 5431 cheveux (possible irrationalité quant à la réflexion historique). Je veux ainsi éviter une confusion potentielle. C'est un peu comme si on disait « l'action de boire la cigüe à minuit a causé la mort de Socrate » ; le fait que ce soit à *minuit* n'a rien à voir dans la relation de causalité, donc inclure « à minuit » dans l'énoncé peut porter à confusion. De même, parler de personnes parfaitement rationnelles et non de personnes parfaitement rationnelles *quant à la réflexion éthique* peut obscurcir la discussion en sous-entendant que la rationalité pratique ou la rationalité au sens large sont impliquées dans la convergence des croyances. La deuxième raison est qu'il

est beaucoup moins ambitieux de définir la rationalité quant à la réflexion éthique que la rationalité tout court.

La rationalité théorique étant avant tout une affaire de croyance rationnelle, il me semble relativement prudent d'affirmer qu'un individu idéalisé est parfaitement rationnel quant à la réflexion éthique s'il n'entretient que des croyances morales rationnelles. Ma proposition est relativement simple : une croyance morale est rationnelle si et seulement si elle est justifiée par la meilleure méthode de recherche en éthique<sup>8</sup>. Notons qu'une croyance rationnelle peut ainsi être fautive. Par exemple, si la meilleure méthode en histoire nous demande de considérer attentivement toutes les sources écrites avant de poser un jugement, alors il est irrationnel de croire que le général Wolfe avait 5431 cheveux, même s'il est vrai que son crâne était couvert d'exactly 5431 cheveux (je suppose que les textes d'époque ne nous informent pas de ce fait).

On peut dès lors expliciter ma thèse. Imaginons deux individus idéalisés qui connaissent tous les faits non moraux pertinents à une réflexion morale. Ils ont des capacités cognitives similaires et se reconnaissent entre eux comme des égaux intellectuels. De plus, chacun d'eux n'entretient que des croyances morales rationnelles, c'est-à-dire des croyances justifiées par la meilleure méthode de recherche en éthique. Je suis d'avis que si le réalisme moral est vrai, alors de tels individus auront nécessairement les mêmes croyances morales.

### *3. L'approche descriptive et l'approche normative*

À l'encontre de ma thèse, on pourrait penser que la convergence de pairs épistémiques est un fait empirique pouvant faire l'objet d'une expérimentation, et que ce faisant, on pourrait infirmer ou non le réalisme moral en déployant un argument comme le suivant :

1. Si le réalisme moral est vrai, alors des pairs épistémiques idéalisés ont nécessairement les mêmes croyances morales.
2. Il est faux que des pairs épistémiques idéalisés ont nécessairement les mêmes croyances morales.
3. Le réalisme moral est faux<sup>9</sup>.

Confirmer *R.R.C.* reviendrait donc à parcourir le monde à la recherche de pairs épistémiques parfaitement informés et rationnels et à déterminer si leurs croyances morales sont les mêmes. Certains ont tenté de construire un argument de ce genre en se servant de cas documentés par des recherches anthropologiques<sup>10</sup>. Je ne crois cependant pas qu'une telle approche descriptive soit très prometteuse parce qu'elle bute contre au moins deux difficultés majeures.

La première est de connaître les faits non moraux pertinents. En effet, comment s'assurer que deux personnes sont parfaitement informées des faits non moraux, si on ne connaît pas soi-même ces faits? Le problème est que, très souvent, ils sont assez complexes. Par exemple, un désaccord moral à propos d'une nouvelle taxe est peut-être causé par un désaccord sur ses conséquences socio-économiques. Certains considèrent même que, parmi les faits non moraux pertinents, on compte des faits métaphysiques concernant, par exemple, le statut ontologique de l'âme après la mort ou d'un fœtus avant la naissance. Or, *connaître* les conséquences socio-économiques d'une mesure ou le statut métaphysique d'un fœtus est loin d'être une tâche facile, voire possible<sup>11</sup>.

Une seconde difficulté — qui m'apparaît plus grave — est de trouver deux collègues épistémiques qui satisfont la clause de rationalité. Plus haut, j'ai donné une définition formelle de la rationalité théorique en éthique : est rationnelle la personne dont les croyances morales sont justifiées par la meilleure méthode de recherche éthique. Or, pour pouvoir vérifier la convergence, il faut d'abord définir la meilleure méthode, puis prouver empiriquement qu'un individu est, à un moment donné, parfaitement rationnel. Par exemple, supposons que notre meilleure méthode de recherche en éthique justifie seulement les jugements posés par des individus qui sont en état de mener une réflexion éthique correcte. La vérification de ce critère requiert un accès aux états mentaux des individus; comment s'y prend-on? Fort possiblement, la vérification empirique de la rationalité demandera souvent de déterminer si telle personne a tel état mental à tel moment, ce qui semble assez problématique<sup>12</sup>.

Pour éviter ces difficultés, je favoriserai une approche *normative*, qui réduit *R.R.C.* à un problème normatif. Je ne chercherai pas à

savoir si des individus idéalisés convergent bel et bien, mais s'ils *doivent* converger, en admettant le réalisme moral. Compte tenu de ma définition de la rationalité, la question est alors : la meilleure méthode de recherche en éthique exige-t-elle de deux paires épistémiques qu'ils aient des croyances morales convergentes ? La thèse *R.R.C.* est une réponse positive à cette question.

#### 4. Méthode de l'équilibre réfléchi

Dans son article *Moral Realism Without Convergence*, Sarah McGrath soutient que, dans une perspective réaliste, deux individus peuvent très bien être rationnels et ne pas partager les mêmes croyances morales, puisque la meilleure méthode de recherche en éthique permet de justifier des jugements moraux contraires. La rationalité n'exige donc pas d'eux la convergence<sup>13</sup>. Avant d'examiner cette proposition, il est nécessaire de se pencher sur la question de la meilleure méthode. En existe-t-il une ? si oui, quelle est-elle ?

Selon plusieurs philosophes<sup>14</sup>, la méthode de l'équilibre réfléchi — legs de Nelson Goodman<sup>15</sup> et, surtout, de John Rawls<sup>16</sup> — est la meilleure méthode de recherche en éthique. Dans les mots de T. M. Scanlon, « cette méthode, si elle est bien comprise, est la meilleure façon de former ses opinions à propos de la morale et de beaucoup d'autres sujets. Voire, c'est la seule méthode défendable : les autres sont illusoires<sup>17</sup> ». McGrath prend pour acquis que la méthode de l'équilibre réfléchi est une bonne façon de justifier des croyances morales ; je ferai comme elle.

On peut diviser cette méthode en trois étapes<sup>18</sup>. La première est de former un ensemble de jugements moraux bien pesés (*considered judgments*). Ce qui rend un jugement moral *bien pesé*, ce n'est pas son contenu, mais l'attitude de celui qui le pose. Pour Scanlon, un jugement bien pesé doit nécessairement être « quelque chose qui me semble clairement être vrai, lorsque je réfléchis au sujet dans de bonnes conditions pour poser des jugements de la sorte<sup>19</sup> ». Bref, nous formulons une série d'énoncés moraux qui nous semblent intuitivement avoir une très forte crédibilité, pourvu que nous soyons en état de raisonner correctement, ce qui suppose que nous ayons « la capacité, l'opportunité et le désir de parvenir à une décision

correcte<sup>20</sup> ». Ces jugements bien pesés forment le point de départ de la méthode.

La deuxième étape est d'analyser ces énoncés moraux. Cela implique avant tout la recherche de principes plus généraux qui en rendent compte, « des principes tels que, si quelqu'un avait essayé de les appliquer directement, au lieu de décider ce qui est le cas à propos du sujet en question, il aurait été conduit aux mêmes jugements considérés<sup>21</sup> ». On analyse ensuite l'ensemble de nos jugements bien pesés et de nos principes qui en rendent compte afin d'y déceler les inconsistances, ce qui arrive inévitablement.

La troisième étape consiste à apporter les modifications nécessaires à nos jugements moraux bien pesés et aux principes qui en rendent compte, afin d'éviter les inconsistances révélées à la deuxième étape. On est ainsi conduit à abandonner certaines croyances, à en modifier et à en ajouter d'autres. Pour tester ces modifications, on retourne à la deuxième étape et on recommence le même processus.

Le but est de parvenir à un ensemble consistant de croyances morales. On dit que des croyances qui forment un tel ensemble sont en état d'équilibre réfléchi, et qu'un équilibre réfléchi est large (*wide*) si, pour y parvenir, on a tenu compte à la deuxième étape de *toutes* les théories morales et *tous* les arguments qui les soutiennent (cet aspect dialectique de l'équilibre réfléchi large reviendra dans la sixième section). Enfin, on peut dire que l'équilibre réfléchi large est l'objectif ultime de la rationalité théorique en éthique. Il s'agit là d'un idéal qu'il est vraisemblablement impossible d'atteindre<sup>22</sup>, mais vers lequel la recherche éthique doit néanmoins tendre.

Un dernier point important reste à faire : la méthode de l'équilibre réfléchi fait appel à la capacité des individus à évaluer *intuitivement*, c'est-à-dire de façon non-déductive, la crédibilité de certains énoncés. On doit en effet, à la première étape du processus, assigner intuitivement un degré de crédibilité à certains énoncés afin qu'ils forment le point de départ de la méthode. La troisième étape aussi nous demande de poser des jugements intuitifs, car la remarque de Quine s'y applique : dans un ensemble d'énoncés, « on peut préserver la vérité de n'importe quel énoncé si on fait les ajustements nécessaires ailleurs dans l'ensemble [...], aucun

énoncé n'est à l'abri de la révision<sup>23</sup> ». Lorsque la méthode nous révèle une incohérence dans l'ensemble de nos croyances morales, on doit choisir laquelle abandonner. Le plus souvent, un tel choix repose sur une intuition quant à la crédibilité de deux jugements moraux en conflit.

Il faut bien voir ce que cela implique. La variation des énoncés qui composent un équilibre réfléchi est fonction de deux variables seulement : les intuitions qui déterminent quels jugements sont bien pesés et les intuitions qui nous font choisir quels jugements modifier ou abandonner lorsqu'il y a incohérence. Concrètement, il y a beaucoup plus de variables pertinentes, mais dans le cadre théorique que j'ai mis en place, elles sont fixées. Par exemple, nos croyances morales dépendent, pratiquement, de nos capacités intellectuelles. Il s'agit donc d'une variable dont nos croyances morales sont concrètement fonction. Or, dans *R.R.C.*, on idéalise les individus de façon à contrôler cette variable afin d'en faire une constante. Les uniques variables qui ne sont pas contrôlées sont les intuitions morales. Conclusion : seules des intuitions morales peuvent faire diverger deux paires épistémiques idéalisés.

##### *5. Le réalisme moral ne requiert pas la convergence*

McGrath se pose la question suivante : « deux individus différents, qui emploient impeccablement la méthode de l'équilibre réfléchi, convergeraient-ils sur un unique équilibre réfléchi ?<sup>24</sup>. » Elle croit que non. D'un côté, la définition d'un jugement bien pesé est assez souple pour permettre un nombre indéfini de points de départ différents, car des personnes rationnelles peuvent tout à fait poser des jugements bien pesés différents. De l'autre, à la troisième étape de la méthode, rien n'indique que deux individus parfaitement rationnels auront les mêmes intuitions quant à la crédibilité de deux jugements qui sont en contradiction. Pour l'illustrer, McGrath nous demande d'imaginer la situation d'un médecin qui a l'occasion de tuer secrètement son patient innocent afin de récolter ses organes et de sauver deux autres personnes. Évidemment, un héritier intellectuel de Kant s'opposerait farouchement à cet acte. Pourtant :

Quelqu'un avec des sympathies utilitaristes pourrait poser, parmi ses jugements bien pesés, un jugement selon lequel le docteur du scénario envisagé n'a pas seulement la permission, mais *doit* récolter les organes du patient ; sans aucun doute, ce jugement est consistant avec ses autres croyances. Compte tenu de ces différences radicales, il semble très peu probable que la meilleure façon, pour chaque individu, de parvenir à la cohérence parfaite de ses propres jugements moraux les fera converger vers le même ensemble de croyances<sup>25</sup>.

On peut s'imaginer une panoplie d'autres expériences de pensée dans le genre : le dilemme du tramway, celui de l'avortement, celui du suicide assisté, celui de l'amélioration génétique, etc. Dans chaque cas, les seules variables qui influencent l'équilibre réfléchi large sont les intuitions, et celles-ci peuvent très bien différer d'un individu rationnel à l'autre. Conséquemment, il est tout à fait possible que deux croyances morales contraires soient entretenues rationnellement, pourvu que chacune d'elle fasse partie d'un équilibre réfléchi large. *R.R.C.* semble ainsi être réfutée.

#### *6. Le réalisme moral requiert la convergence*

J'exposerai maintenant mon argument. La première chose à noter est que deux individus ont les mêmes croyances morales si et seulement si, à l'égard de tout énoncé moral, tous les deux le croient vrai, tous les deux le croient faux ou *tous les deux sont agnostiques*. L'agnosticisme peut se réduire à trois attitudes<sup>26</sup> : quelqu'un est agnostique par rapport à un énoncé *p* si et seulement s'il ne croit pas que *p* est vrai, il ne croit pas que *p* est faux et il croit que *p* a une valeur de vérité. On peut donc dire que deux individus convergent s'ils sont tous les deux agnostiques ou, en d'autres termes, s'ils suspendent leur jugement par rapport à un énoncé.

Il s'ensuit que, par rapport à tout énoncé moral *p* et pour tout individu idéalisé  $a_1$  et  $a_2$  qui sont des pairs épistémiques qui mènent une réflexion éthique impeccable selon la méthode de l'équilibre réfléchi, il y a neuf possibilités :

1.  $a_1$  croit que  $p$ ,  $a_2$  croit que  $p$ .
2.  $a_1$  croit que  $\neg p$ ,  $a_2$  croit que  $\neg p$ .
3.  $a_1$  croit que  $p$ ,  $a_2$  croit que  $\neg p$ .
4.  $a_1$  croit que  $\neg p$ ,  $a_2$  croit que  $p$ .
5.  $a_1$  est agnostique par rapport à  $p$ ,  $a_2$  est agnostique par rapport à  $p$ .
6.  $a_1$  est agnostique par rapport à  $p$ ,  $a_2$  croit  $\neg p$ .
7.  $a_1$  est agnostique par rapport à  $p$ ,  $a_2$  croit  $p$ .
8.  $a_1$  croit  $p$ ,  $a_2$  est agnostique par rapport à  $p$ .
9.  $a_1$  croit  $\neg p$ ,  $a_2$  est agnostique par rapport à  $p$ .

Notons tout de suite que si (1), (2) ou (5), il y a convergence. Ce sont les cas (3), (4), (6), (7) (8) et (9) qu'il faut étudier. Intuitivement, il semble que la question à se poser est : les scénarios (3), (4), (6), (7) (8) et (9) sont-ils possibles ? Comme on l'a vu, McGrath répond que, compte tenu de la méthode de l'équilibre réfléchi, chacune des neuf options précédentes est possible. Elle en conclut la fausseté de *R.R.C.* Je lui accorde son point : il est tout à fait possible de mener correctement une réflexion éthique selon la méthode de l'équilibre réfléchi et d'arriver à  $p$  ou à  $\neg p$ .

Je crois cependant que cette question concernant la possibilité de divergence n'est pas suffisante. Il me semble tout aussi nécessaire de considérer *la réaction des individus idéalisés lorsque ceux-ci apprennent que leur pair épistémique ne parvient pas au même équilibre réfléchi qu'eux.* Une telle confrontation des jugements contraires arrive nécessairement, puisque l'équilibre réfléchi auquel parviennent  $a_1$  et  $a_2$  est *large*, donc prend assurément en compte le point de vue de l'autre.

Dans plusieurs situations, un désaccord avec un pair par rapport à un énoncé est une information qui influence l'attitude rationnelle à adopter à l'égard de cet énoncé. Considérons, par exemple, un cas qu'envisage David Christensen :

Supposons que nous allions dîner tous les cinq. Il vient le temps de payer, alors on se demande à combien s'élève ce que chacun de nous doit déboursier. Nous pouvons tous voir clairement la facture, nous sommes d'accord pour donner 20 % de pourboire et pour séparer également le coût total ...

Je calcule dans ma tête et conclus avec confiance que chacun doit payer 43 \$. Or, un ami fait le même calcul et conclut avec confiance que le montant est plutôt de 45 \$. Comment devrais-je réagir, en apprenant sa croyance<sup>27</sup> ?

C'est là, je crois, un bon exemple d'une situation où l'agnosticisme est conséquence d'un désaccord. Supposons maintenant qu'on puisse démontrer que l'attitude rationnelle à adopter lorsqu'il y a désaccord moral entre pairs épistémiques est l'agnosticisme. Dans ce cas, il semble que McGrath aurait tort. En effet, en étant agnostiques,  $a_1$  et  $a_2$  convergeraient, puisque chacun d'eux aurait la même attitude quant à  $p$  : ils ne croiraient pas que  $p$ , ils ne croiraient pas que  $\neg p$ , mais ils croiraient que  $p$  a une valeur de vérité. En conséquence, la thèse *R.R.C.* serait vraie. Ce sera ma stratégie.

Ainsi, nous sommes amenés à glisser de la métaéthique vers l'épistémologie. La question à se poser devient : si le réalisme moral est vrai, quelle est l'attitude rationnelle à adopter lorsqu'un pair épistémique a une croyance morale justifiée contraire à la nôtre (elle aussi justifiée) ?

En épistémologie du désaccord, deux perspectives s'opposent. À un bout du spectre, on soutient qu'il est rationnel que deux pairs épistémiques en désaccord accordent autant de crédibilité à leur jugement qu'à celui de l'autre et soient agnostiques ; c'est le conciliationnisme<sup>28</sup>. À l'autre bout, on soutient plutôt qu'il est rationnel, dans certains cas, qu'aucun des partis en désaccord n'accorde de crédibilité au jugement de l'autre. S'il se trouve que les conciliationnistes ont raison, alors mon argument se bouclerait et la thèse *R.R.C.* serait vraie, puisque la rationalité prescrirait à  $a_1$  et  $a_2$  la suspension du jugement. Or, le conciliationnisme est cible de tellement de critiques qu'il me semble peu prudent d'en dépendre<sup>29</sup>. Le problème est que je n'ai ni l'espace, ni les capacités pour me lancer dans l'arène et défendre tel ou tel camp. Bref, mon argument dépend de la solution à un problème épistémologique et il m'est impossible de résoudre ce problème. Comment sortir de l'impasse ?

Je choisis de prendre position aux côtés de Thomas Kelly et son « point de vue de la totalité des preuves<sup>30</sup> ». Pourquoi cette thèse et

pas une autre ? Premièrement, parce que le point de vue de la totalité des preuves me semble un juste milieu qui contourne la plupart des difficultés auxquelles font face les extrêmes. Deuxièmement, Scanlon, réaliste notoire, adhère explicitement à ce point de vue<sup>31</sup>. On ne pourra donc pas me reprocher de défendre une thèse qui nuit d'emblée au réalisme. Dans le reste de cette section, je présenterai la solution de Kelly au problème du désaccord entre pairs épistémiques, puis l'appliquerai à notre cas de désaccord moral.

Selon le point de vue de la totalité des preuves, *l'attitude rationnelle à adopter lorsqu'il y a désaccord est fonction de l'ensemble des preuves qui supportent cette attitude*. Le fait qu'un pair épistémique soit en désaccord avec notre jugement est une preuve parmi une série d'autres. En lui-même, le désaccord ne suffit pas a priori pour entraîner la suspension du jugement. Lorsqu'il y a divergence, il revient plutôt à chacun des partis qui s'opposent d'évaluer si, dans le contexte, le désaccord est une preuve suffisamment forte pour qu'il soit rationnel d'être agnostique<sup>32</sup>.

L'avantage du point de vue de la totalité des preuves est sa flexibilité. Dans certains cas, lorsque les preuves supportent autant une croyance que son contraire, c'est la suspension du jugement qui est prescrite. Kelly donne l'exemple d'un mathématicien qui prouve une conjecture et qui est *absolument certain* que sa preuve est fondée. Ce mathématicien la soumet à la communauté académique, qui croit à l'unanimité qu'il s'est trompé. Dans ce cas, le désaccord semble être assez fort pour que la suspension du jugement soit exigée du mathématicien lui-même, malgré sa très forte intuition qui appuie sa preuve<sup>33</sup>. À l'inverse, dans d'autres cas, c'est l'entêtement qui est rationnel. Si un repas a coûté 50 \$, que je calcule le pourboire de 15 % à 7,50 \$ mais qu'un pair épistémique le calcule plutôt à 51 \$, il serait absurde, de mon point de vue, d'accorder à son jugement autant de crédibilité qu'au mien, compte tenu des preuves (je crois avec une confiance *maximale* qu'un pourboire ne peut pas être supérieur au coût du repas)<sup>34</sup>.

Soit  $a_1$  et  $a_2$  des pairs épistémiques parfaitement informés des faits non moraux et parfaitement rationnels quant à la réflexion éthique ;  $j$  le jugement moral que pose  $a_1$  ;  $\neg j$  le jugement moral que

pose  $a_2$ ;  $i$  l'intuition de  $a_1$  qui appuie  $j$ ;  $\neg i$  l'intuition de  $a_2$  qui appuie  $\neg j$ . Je cherche à savoir si  $a_1$  et  $a_2$  doivent suspendre leur jugement.

Pour répondre en s'aidant de la thèse de Kelly, il faut déterminer si, du point de vue de  $a_1$  et de  $a_2$ , les preuves qui appuient  $j$  sont aussi fortes que celles qui appuient  $\neg j$ . Si c'est le cas, alors la suspension du jugement est requise. Je rappelle encore une fois que, conformément à ce qui a été établi à la quatrième section, le désaccord moral est dû uniquement à une divergence des *intuitions morales*, pas à des calculs mentaux, à des abductions ou à des perceptions sensorielles. Dans une situation de désaccord entre deux paires épistémiques idéalisés, seulement trois facteurs influencent l'attitude rationnelle à adopter :

Point de vue de  $a_1$

| Preuves qui peuvent appuyer $j$   | Preuves qui peuvent appuyer $\neg j$                               |
|---|--|
| (1) $j$ est justifié par la méthode de l'équilibre réfléchi.  | (1) $j$ n'est pas justifié par la méthode de l'équilibre réfléchi. |
| (2) $i$ est l'intuition de $a_1$ . (Du point de vue de $a_1$ , le fait qu'il ait lui-même l'intuition $i$ est une preuve en faveur de $j$ ; de même, en calcul mental, le fait que je sois parvenu à une réponse est à mes yeux une preuve qui appuie cette réponse.) | (2) $i$ n'est pas l'intuition de $a_1$ .                           |
| (3) Nos paires épistémiques posent $j$ .  | (3) Nos paires épistémiques ne posent pas $j$ .                    |

Point de vue de  $a_2$

| Preuves qui peuvent appuyer $\neg j$                              | Preuves qui peuvent appuyer $j$                              |
|---|--|
| (1) $\neg j$ est justifié par la méthode de l'équilibre réfléchi. | (1) $j$ est justifié par la méthode de l'équilibre réfléchi. |
| (2) $\neg i$ est l'intuition de $a_2$ .                           | (2) $\neg i$ n'est pas l'intuition de $a_2$ .                |
| (3) Les paires épistémiques de $a_2$ posent $\neg j$ .            | (3) Les paires épistémiques de $a_2$ posent $j$ .            |

Les preuves de la première ligne sont caduques, car quant à la justification par la méthode,  $a_1$  et  $a_2$  sont identiques; c'est ce qu'établit *R.R.C.* La première preuve appuie donc autant  $j$  que  $\neg j$ . Du point de vue de  $a_1$ , la deuxième preuve supporte  $j$  et la troisième preuve supporte  $\neg j$ , puisqu'il y a désaccord. C'est l'inverse pour  $a_2$ . Bien qu'il soit difficile de procéder à une sorte de quantification, il me semble que, du point de vue de  $a_1$ , *la deuxième preuve supporte autant  $j$  que la troisième supporte  $\neg j$* ; il en va de même pour  $a_2$ , *mutatis mutandis*. Il n'y a, autrement dit, aucune raison de croire qu'une intuition est plus crédible seulement parce qu'elle est mienne. Conséquemment, il semble qu'en acceptant la thèse de Kelly, on est forcé d'admettre qu'il est irrationnel pour  $a_1$  et  $a_2$  de ne pas suspendre leur jugement s'ils sont en désaccord par rapport à  $j$ .

Le cas en question me semble en tout point semblable à un exemple que donne Kelly (on excusera ma longue citation) :

Alors que nous regardons les chevaux traverser la ligne d'arrivée, il me semble que le cheval A termine la course juste avant le cheval B. La preuve qui supporte mon jugement que le cheval A a fini avant le cheval B est ma perception : le fait que mon expérience visuelle m'ait représenté le cheval A finissant la course en premier. En l'absence d'une autre preuve pertinente, il est, de mon point de vue, rationnel de croire que le cheval A a terminé la course avant le cheval B, parce que c'est ce que supporte la totalité de mes preuves. Pareillement, si ton jugement initial selon lequel le cheval B est arrivé avant le cheval A est une réponse rationnelle aux preuves que tu possèdes au temps  $t_0$  — c'est-à-dire le fait qu'il t'ait semblé que le cheval B ait terminé avant le cheval A. Au temps  $t_1$ , nous comparons nos résultats : tu apprends que je pense que le cheval A a gagné parce que c'est ce qu'il m'a semblé être le cas; j'apprends que tu penses que le cheval B a gagné parce que c'est ce qu'il t'a semblé être le cas. À ce stade, la totalité des preuves disponibles à chacun de nous a changé de façon assez drastique : j'ai désormais une preuve qui appuie la victoire du cheval B, alors que tu en as une qui appuie la victoire du cheval A. De plus, compte tenu du contexte, il est naturel de penser que la totalité des preuves n'appuie maintenant ni le jugement que le cheval A a fini avant

le cheval B ni le jugement que le cheval B a fini avant le cheval A. Ainsi, selon notre nouvelle totalité des preuves, toi et moi devrions abandonner nos opinions initiales. Le point de vue de la totalité des évidences, pas moins que le [conciliationnisme], requiert que nous suspendions notre jugement<sup>35</sup>.

Adaptons l'exemple. Félix est un conséquentialiste invétéré. Toutes les preuves à sa disposition justifient sa croyance qu'il est moralement requis de récolter les organes d'un patient vivant et innocent afin de sauver deux personnes. En effet, son jugement est justifié par la meilleure méthode, il a la capacité, l'opportunité et le désir de parvenir à une décision correcte et son intuition conséquentialiste est très forte. Or, arrive un jour où il fait la rencontre de Charles, féroce déontologiste. Félix, qui est de bonne foi intellectuelle, admet que Charles est tout à fait rationnel et intelligent, que ses jugements moraux sont en état d'équilibre réfléchi et que son point de vue est supporté par une forte intuition de sa part. Charles fait preuve de la même bonne foi. Si on accepte l'idée que j'ai défendue jusqu'ici, la totalité des preuves à la disposition de Charles et de Félix change : chacun d'eux est forcé d'actualiser son jugement à la lumière de son désaccord avec l'autre et de reconnaître que les preuves supportent autant le jugement conséquentialiste que le jugement déontologiste. Puisqu'ils sont rationnels, ils reconnaissent qu'ils ne savent pas s'il est moralement permis ou non de prélever les organes du patient, ils suspendent leur jugement et, ce faisant, ils convergent.

Bref, je crois que les jugements de deux pairs épistémiques parfaitement informés et rationnels convergent bel et bien. S'ils parviennent à un équilibre réfléchi large, c'est parce qu'ils ont considéré le point de vue de l'autre. Or, ce faisant ils sont forcés de reconnaître que les intuitions contraires sont aussi crédibles que les leurs, ce qui les force à suspendre leur jugement. Comme l'agnosticisme est une forme d'accord, j'en conclus que *R.R.C.* est une thèse vraie.

## *7. Et le réalisme ?*

Je termine en me penchant sur une objection possible, ce qui me permettra de faire un court commentaire à propos des liens

qu'entretient ma conclusion avec le débat métaéthique à propos du réalisme moral.

Le cas de désaccord que j'ai considéré est assez traditionnel : un conséquentialiste qui s'oppose à un déontologiste. On peut cependant très bien s'imaginer une personne rationnelle et dont les opinions morales sont complètement aberrantes, mais justifiées par un équilibre réfléchi (un Caligula cohérent, pour reprendre l'expression de Sharon Street<sup>36</sup>). Face à cette personne qui soutiendrait, par exemple, qu'il est correct de brûler des chatons pour le plaisir, la suspension du jugement est-elle vraiment prescrite? C'est ce qu'implique ma thèse, et cela paraît hautement contre-intuitif. Je suggère trois pistes de réponse.

Une première façon d'éviter ce problème est de remettre en question la méthode de l'équilibre réfléchi elle-même. C'est ce qu'ont tenté de faire Thomas Kelly et Sarah McGrath, en argumentant que cette méthode permet de justifier des jugements moraux déraisonnables. Selon eux, « avec une caractérisation rawlsienne standard, il n'y a en principe rien qui empêche l'énoncé suivant de se qualifier comme jugement moral bien pesé : nous devons parfois tuer aléatoirement<sup>37</sup> ». Notons toutefois qu'on peut très bien rejeter la méthode de l'équilibre réfléchi, sans pour autant réfuter *R.R.C.*, ce avec quoi McGrath est d'accord : « Bien entendu, un philosophe qui défend *R.R.C.* peut affirmer que la méthode de l'équilibre réfléchi n'est pas une façon rationnelle de former ses croyances morales<sup>38</sup> ». Pour emprunter cette voie, celui qui voudrait réfuter *R.R.C.* devrait présenter une autre méthode et montrer qu'elle permet de justifier des énoncés contraires.

Une deuxième façon de contourner le problème demande de bien distinguer l'opposition entre un conséquentialiste et un déontologiste de celle entre par exemple un brûleur de chatons et un non-brûleur de chatons. La première opposition est *réelle*, l'autre est *possible*. À ce sujet, Kelly note qu'il est « extrêmement peu plausible que le désaccord réel ait toujours plus de signification épistémique que certains désaccords possibles<sup>39</sup> », puis ajoute que ce n'est pas « tous les types de désaccords possibles qui sont pertinents<sup>40</sup> », pour enfin se demander : « dans quelles circonstances devrait-on trouver pertinent

un désaccord possible<sup>741</sup> ». Sa remarque suggère qu'on pourrait tout simplement refuser de croire qu'un individu rationnel puisse sincèrement penser qu'il est correct de brûler des chatons. Cette manœuvre serait un peu brute et il faudrait la justifier solidement, mais elle est *prima facie* plausible.

Enfin, une troisième façon de ne pas avoir à plier devant le brûleur de chatons, conséquence de mon argument, est de rejeter le réalisme moral. En effet, si on suspend son jugement, c'est parce qu'on veut que celui-ci soit vrai et représente correctement la réalité morale objective. Autrement dit, la suspension du jugement est intimement liée au réalisme moral et au fait que cette thèse fasse de l'éthique normative une recherche théorique. Si on pensait que les jugements moraux n'avaient pas de valeur de vérité et que l'éthique n'était pas une recherche théorique de la vérité morale, alors clairement l'attitude rationnelle à adopter ne serait plus la même. Supposons que l'esthétique soit un domaine non réaliste, qu'il n'y ait pas de vérités esthétiques objectives. Suspendrait-on son jugement en apprenant qu'un ami trouve hideuses les *36 vues du mont Fuji*? Assurément pas, on continuerait à penser que l'œuvre est remarquable, puisqu'on ne considère pas que le jugement esthétique est une affaire de rationalité théorique ou que la beauté est factuelle.

Ainsi, alors que l'anti-réalisme moral semble à première vue l'option métaéthique de la relativité, peut-être cette thèse trouve-t-elle au contraire un appui dans la fermeté avec laquelle elle nous permet de conserver nos intuitions morales lors d'un désaccord.

- 
1. Cf. Judith Jarvis Thompson, « The Trolley Problem » dans *The Yale Law Journal*, vol. 94, n° 6 (1985), p. 1395-1415.
  2. Voir notamment David Brink, « Moral Realism and the Sceptical Arguments from Disagreement and Queerness » dans *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 62, n° 2 (2006), p. 111-125.
  3. Je précise que les faits moraux sont *irréductibles* aux faits non moraux afin d'écartier le réalisme naturaliste réductionniste. En effet, si on ne le faisait pas, *R.R.C.* (voir la deuxième section) deviendrait peut-être une vérité analytique : des individus qui connaîtraient tous les faits non moraux connaîtraient nécessairement tous les faits moraux, puisque

ceux-ci se réduisent à ceux-là. Un naturaliste réductionniste pourrait répondre que cet individu idéalisé ne connaît pas nécessairement les détails de la survenance, c'est-à-dire quels faits non moraux correspondent à quels faits moraux. Or, n'est-ce pas là un fait moral irréductible ?

4. Les philosophes qui adhèrent à la théorie de l'erreur morale déploient plusieurs arguments différents. Entre autres, J. L. Mackie, le premier à l'avoir formulé explicitement, soutenait qu'on ne peut accorder une valeur de vérité objective aux énoncés moraux sans du même coup postuler l'existence d'entités étranges (*queer*), des valeurs morales objectives, ce qui est pour lui un coût ontologique trop élevé. J. L. Mackie, *Ethics : Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1977, p. 15-49.
5. Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 38 (je traduis).
6. *Id.* *The Constitution of Agency : Essays on Practical Reasons and Moral Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 217 (je traduis).
7. David Brink, « Moral Realism and the Sceptical Arguments from Disagreement and Queerness », *loc. cit.*, p. 115-118. David Enoch, « How is Moral Disagreement a Problem for Realism ? » dans *Journal of Ethics*, vol. 13, n° 1 (2009), p. 24-29. Russ Shafer-Landau, *Moral Realism : A Defense*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 215-228.
8. Je suis tout à fait prêt à accepter le pluralisme méthodologique, mais comme mes efforts se concentreront sur une seule méthode, celle de l'équilibre réfléchi, je juge correct de limiter ainsi la définition de la rationalité quant à la réflexion éthique.
9. Sarah McGrath, « Realism Without Convergence » dans *Philosophical Topics*, vol. 38, n° 2 (2010), p. 62.
10. Cf. Edouard Machery, David Kelly et Stephen P. Stich, « Moral realism and cross-cultural normative diversity » dans Joseph Henrich et. Al., « Economic man in cross-cultural perspective : Behavioral experiments in 15 small-scale societies » dans *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 13 (2005), p. 830. Cf. John Doris et Alexandra Plakias, « How to Argue about Disagreement : Evaluative Diversity and Moral Realism » dans Walter Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology. Volume 2*, Cambridge, MIT Press, 2008, p. 303-330.
11. David Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, New-York, Cambridge University Press, 1989, p. 203.
12. Folke Tersman, *Moral Disagreement*, New-York, Cambridge University Press, 2006, p. 34.

13. Sarah McGrath, *loc. cit.*, p. 84-85
14. *Ibid.*, p. 32, note 32.
15. Nelson Goodman, *Fact, Fiction, Forecast*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
16. John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Éditions du Seuil, 2009.
17. Thomas S. Scanlon, « Rawls on Justification » dans *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 149 (je traduis).
18. *Ibid.*, p. 139-153.
19. *Id.*, *Being Realistic About Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 82 (je traduis).
20. John Rawls, *op. cit.*, p. 73.
21. Thomas S. Scanlon, *Being Realistic About Reasons*, *op. cit.*, p. 177.
22. *Id.* « Rawls on Justification », *op. cit.*, p. 141.
23. Willard Van Orman Quine, *Du point de vue logique*, Paris, Vrin, 2004, p. 77.
24. Sarah McGrath, *loc. cit.*, p. 82 (je traduis).
25. *Ibid.*, p. 82.
26. Je dis « attitude » et non « croyance ». Pourtant, ma thèse est que le réalisme implique que des pairs épistémiques idéalisés ont nécessairement les mêmes *croyances*. Pourquoi ne pas dire que l'agnosticisme est un ensemble de trois croyances ? Il me semblait problématique d'avancer que la non croyance que  $p$  (p. ex. je ne crois pas que  $p$ , je ne crois pas que  $\neg p$ ) était une croyance. Je ne pense pas que ce détail mine mon argument.
27. David Christensen, « Epistemology of Disagreement : The Good News » dans *Philosophical Review*, vol. 116, n° 2 (2007), p. 193 ; cf. Richard Feldman, « Reasonable Religious Disagreements » dans *Philosophers without Gods*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 194-214.
28. Cf. David Christensen, *loc. cit.* ; cf. Adam Elga, « Reflection and Disagreement » dans *Noûs*, vol. 41, n° 3 (2007), p. 478-502.
29. Cf. Catherine Z. Elgin, « Persistent Disagreement » dans *Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 53-68 ; cf. Thomas Kelly, « The Epistemic Significance of Disagreement » dans *Oxford Studies in Epistemology. Volume 1*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 167-196 ; cf. Philip Pettit, « When to Defer to Majority Testimony— and When Not », *Analysis*, vol. 66, n° 3 (2006), p. 179-187.

30. Thomas Kelly, « Peer Disagreement and Higher-Order Evidence » dans Richard Feldman et Ted A. Warfield, *Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 116 (je traduis).
31. Thomas S. Scanlon, *Being Realistic About Reasons*, *op. cit.*, p. 180.
32. Thomas Kelly, « Peer Disagreement and Higher-Order Evidence », *loc. cit.*, p. 135-150.
33. *Ibid.*, p. 137-138.
34. *Ibid.*, p. 150.
35. *Ibid.*, p. 151-152 (je traduis).
36. Sharon Street, « What is Constructivism in Ethics and metaethics ? » dans *Philosophy Compass*, vol. 5, n° 5 (2010), p. 371 (je traduis).
37. Thomas Kelly et Sarah McGrath, « Is Reflective Equilibrium Enough ? » dans *Philosophical Perspectives*, vol. 24 (2010), p. 345 (je traduis).
38. Sarah McGrath, *loc. cit.*, p. 85 (je traduis).
39. Thomas Kelly, « The Epistemic Significance of Disagreement », *loc. cit.*, p. 181.
40. *Ibid.*, p. 181.
41. *Idem.*





# Le prioritarisme de Parfit converti en utilitarisme des proportions

GABRIEL GÉLINAS, *Université du Québec à Montréal*

RÉSUMÉ : Dans cet article, je propose de convertir le prioritarisme, une théorie en éthique de la distribution qui affirme que le bien-être des plus défavorisés a une plus grande valeur morale que le bien-être des favorisés dans les questions de distribution, en utilitarisme des proportions, une forme d'utilitarisme qui tient compte des pourcentages de gains ou de pertes en termes d'utilité pour comparer la valeur morale de différentes distributions. Pour commencer, j'offre une brève présentation du prioritarisme, avant de le comparer avec ses théories rivales, l'utilitarisme classique et l'égalitarisme. Par la suite, j'expose les faiblesses inhérentes au prioritarisme et je présente une alternative, l'utilitarisme des proportions, qui reflète mathématiquement les intuitions prioritaristes dans un calcul des proportions. J'examine ensuite quelques objections possibles avant de comparer l'utilitarisme des proportions au prioritarisme et de conclure que l'utilitarisme des proportions est une meilleure éthique de la distribution.

## *Introduction*

Dans cet article, je développerai une nouvelle théorie en éthique de la distribution : l'utilitarisme des proportions. L'éthique de la distribution sert à déterminer quelle est la meilleure manière de distribuer l'utilité, c'est-à-dire le bien-être, entre différents individus ou groupes. Le débat contemporain autour de cette question est dominé par le prioritarisme, une théorie développée par Derek Parfit. Selon celle-ci, il convient d'accorder la priorité à l'aide apportée aux plus démunis parce que cette aide est moralement plus justifiée en vertu du fait que son bénéficiaire se trouve à un niveau d'utilité absolue moins élevé. Toutefois, bien qu'il possède des avantages majeurs

sur les théories avec lesquelles il rivalise (l'utilitarisme classique et l'égalitarisme), le prioritarisme présente aussi certaines faiblesses du fait qu'il s'agit d'une théorie intuitionniste. L'utilitarisme des proportions prétend remédier à ces faiblesses tout en conservant le principe fondamental de priorité aux plus démunis, en se fondant sur un calcul des proportions pour résoudre avec précision les questions de distribution, ce que le prioritarisme est incapable de faire.

Tout d'abord, je présenterai brièvement le prioritarisme en tant que théorie de la distribution. Puis, je le comparerai à ses rivaux, l'utilitarisme classique et l'égalitarisme, en mentionnant les avantages du prioritarisme sur ces théories, avant d'examiner les faiblesses inhérentes au prioritarisme lui-même, qui est une théorie difficile à mettre en pratique. Ensuite, je présenterai ma propre éthique de la distribution, l'utilitarisme des proportions, qui se fonde sur un calcul des proportions pour donner un fondement mathématique au principe de priorité aux plus démunis. J'examinerai également comment cette théorie réagit à certains cas extrêmes ainsi qu'à des objections possibles. Finalement, je comparerai l'utilitarisme des proportions et le prioritarisme, leurs similitudes et leurs différences, et j'avancerai l'argument que l'utilitarisme des proportions est une meilleure éthique de la distribution que le prioritarisme.

### *Une présentation du prioritarisme*

Le prioritarisme de Derek Parfit est une théorie en éthique de la distribution. Son but est de fournir les principes permettant une distribution moralement correcte de l'utilité entre différents individus ou groupes. Dans ce cadre, l'utilité correspond au bien-être et représente la qualité de vie générale ou le bonheur d'une personne prise individuellement, ou encore de la société prise dans son ensemble. En éthique de la distribution, il est coutumier de se représenter le niveau d'utilité d'une personne ou d'une société à l'aide d'un nombre absolu<sup>1</sup>. Plus ce nombre est élevé, plus l'utilité est élevée. Avec ces nombres représentant l'utilité, on peut formuler des scénarios qui mettent à l'épreuve nos intuitions morales sur ce qui constitue une distribution correcte. C'est autour de ces scénarios

fictifs que les différentes théories de la distribution s'affrontent, et tentent de nous convaincre de la justesse de leurs principes.

Nous pouvons, par exemple, imaginer un scénario dans lequel il nous faudrait choisir entre deux options possibles. La première option qui s'offre à nous serait de donner à un individu, Alain, un niveau de bien-être de 80, et de donner à un autre individu, Benoit, un niveau de bien-être de 130. La seconde option serait de donner à Alain et Benoit un niveau de bien-être égal de 100 chacun. Il nous faut alors décider, en tant que juges moraux, laquelle des deux options est la meilleure. La première option nous assure un total d'utilité plus élevé (210), mais une distribution inégalitaire (80 ; 130), tandis que l'utilité totale de la seconde option est moins grande (200), mais est distribuée également entre les deux individus (100 ; 100). L'utilitarisme, la théorie selon laquelle ce qui compte est de maximiser l'utilité totale, nous dirait de choisir la première option<sup>2</sup>. L'égalitarisme, qui accorde de la valeur à l'égalité en soi, pencherait davantage en faveur de la deuxième option<sup>3</sup>.

|  | Alain | Benoît |
|--|-------|--------|
| A  | 80    | 130    |
| B  | 100   | 100    |
| Valeur morale selon l'utilitarisme classique : $A > B$ |       |        |
| Valeur morale selon l'égalitarisme : $B > A$           |       |        |

La conception prioritariste de Parfit affirme qu'il faut accorder davantage de poids moral à l'utilité distribuée aux défavorisés, en raison du fait que ceux-ci sont à un niveau de bien-être absolu plus bas<sup>4</sup>. Ainsi, dans un monde où Alain a un niveau de bien-être de 80, et où Benoit a un niveau de bien-être de 130, si on pouvait choisir d'accorder un point supplémentaire de bien-être à un de ces deux individus, il faudrait accorder la priorité à Alain, parce que ce point a une plus grande valeur morale s'il appartient à quelqu'un qui se situe à un niveau absolu inférieur. Selon la position prioritariste, donner

un point de bien-être à Alain dans ce contexte constituerait un bien moral plus grand que donner un point de bien-être à Benoit, même si ce point représente la même augmentation de bien-être pour ces deux individus<sup>5</sup>.

La priorité à accorder aux défavorisés n'est pas absolue, cependant, et une augmentation plus grande pour quelqu'un de plus favorisé peut valoir plus, d'un point de vue moral, qu'une augmentation plus faible pour quelqu'un de moins favorisé<sup>6</sup>. Par exemple, si on avait le choix entre donner un point de bien-être à Alain, qui est à 80, ou donner deux points à Benoit, qui est à 130, on pourrait considérer que l'augmentation de deux points pour Benoit a une plus grande valeur morale que l'augmentation d'un point à Alain, et qu'un monde où Alain est à 80 et où Benoit est à 132 est meilleur, toutes choses considérées, qu'un monde où Alain est à 81 et où Benoit est à 130. L'aide apportée aux défavorisés a plus de valeur morale que la même quantité d'aide apportée aux favorisés, selon la conception prioritariste, mais cette valeur ne compense pas toujours la possibilité d'avoir une somme totale de bien-être plus grande en apportant de l'aide aux plus favorisés.

Le prioritarisme ne peut pas calculer avec précision quelle est la meilleure décision à prendre dans un cas particulier. Il s'agit plutôt d'une théorie intuitionniste<sup>7</sup>. Une théorie intuitionniste est, selon John Rawls, une théorie qui s'appuie sur une pluralité de principes qui peuvent parfois entrer en conflit, sans qu'il n'existe de méthode précise pour balancer ces différents principes entre eux<sup>8</sup>. Dans le cas du prioritarisme, le principe selon lequel l'aide apportée aux défavorisés a une plus grande valeur morale est jumelé au principe selon lequel il faut chercher à augmenter l'utilité totale. Pour être en mesure de balancer les principes de maximisation de l'utilité et de priorité aux plus démunis, et d'accorder une valeur morale différente aux valeurs d'utilité de chaque individu, il faut utiliser notre discernement, c'est-à-dire notre intuition morale. Ainsi, la seule manière pour un prioritariste de défendre une distribution donnée, c'est de dire qu'elle lui semble correcte, donc qu'elle apparaît intuitivement juste à ses yeux. Dans l'exemple utilisé précédemment, il faudrait utiliser notre intuition morale pour déterminer si donner

deux points d'utilité à Benoît, qui est déjà à 130, constitue un plus grand bien moral que de donner un point d'utilité à Alain, qui n'est qu'à 80. Il n'est pas possible d'arriver à un résultat sans équivoque, et deux juges qui se fonderaient sur les mêmes principes prioritaristes pourraient être en désaccord sur la décision à prendre.

*Le prioritarisme contre l'utilitarisme et l'égalitarisme*

Malgré tout, le prioritarisme demeure, aux yeux de Derek Parfit, une meilleure théorie que ses rivales, l'utilitarisme et l'égalitarisme. Pour l'utilitarisme, tout ce qui importe est de maximiser l'utilité totale. La manière dont cette utilité est distribuée n'a aucune importance morale<sup>9</sup>. Si, par exemple, dans un scénario donné, on devait choisir entre donner un très grand bénéfice à une personne déjà très favorisée, ou donner un bénéfice un peu moins grand à une personne très défavorisée, un utilitariste classique jugerait que la décision moralement correcte, dans ce cas-ci, est de donner au plus favorisé, parce que cela mène à une utilité totale plus élevée que l'option alternative, qui viendrait en aide à une personne défavorisée. Cette forme d'utilitarisme intransigeant a été vastement critiquée en raison des injustices qu'elle peut engendrer. Par exemple, cette théorie justifierait de donner à une minorité de personnes une vie absolument misérable afin de permettre à une vaste majorité de vivre un peu plus confortablement<sup>10</sup>. Le prioritarisme de Parfit entend se substituer à l'utilitarisme, en conservant l'idée qu'augmenter l'utilité est une bonne chose, mais en ajoutant également que cette augmentation a plus d'importance morale lorsqu'elle est accordée à des personnes moins favorisées<sup>11</sup>. Le prioritarisme permet de résoudre les problèmes les plus flagrants de l'utilitarisme, en réduisant de beaucoup la possibilité de distributions injustes, s'accordant ainsi avec l'intuition vastement répandue qu'il vaut mieux aider les plus démunis même si cela nous coûte d'avoir un niveau d'utilité totale un peu moins élevé. Le prioritarisme n'élimine pas totalement la possibilité de réduire le niveau de bien-être d'une partie de la population pour accorder des bénéfices à une autre partie, mais les bénéfices engendrés devraient être d'autant plus importants pour justifier un niveau d'utilité plus bas pour les défavorisés, puisque leur bien-être vaut intrinsèquement plus que celui des favorisés.

À première vue, le prioritarisme peut ressembler à une forme d'égalitarisme. L'égalitarisme en éthique de la distribution reprend le principe utilitariste selon lequel l'utilité a de la valeur, mais accorde aussi de la valeur à l'égalité entre les personnes<sup>12</sup>. Cette théorie est la rivale directe du prioritarisme, puisqu'elle arrive à des conclusions similaires, mais en utilisant des principes différents. Selon un égalitariste, on doit chercher à augmenter l'utilité toutes les fois que l'on peut, mais l'égalité a aussi une valeur. Ainsi, si on perd de l'utilité mais que l'on gagne de l'égalité, on peut se retrouver avec une meilleure situation d'ensemble. Parfit, pour sa part, refuse de concéder que l'égalité puisse avoir une quelconque valeur en soi<sup>13</sup>. Pour illustrer son point de vue, il utilise l'argument du nivellement par le bas, qui nous demande d'imaginer un scénario dans lequel les plus favorisés subissent un quelconque coup du sort qui les rabaisserait au niveau des défavorisés<sup>14</sup>. Par exemple, dans un premier temps, Alain serait à 80 et Benoit serait à 130. Puis, dans un second temps, Benoit subirait un grave accident qui ferait descendre son niveau de bien-être à 80, à égalité avec Alain. Ce scénario constitue une perte nette d'utilité, puisque personne ne bénéficie d'une quelconque manière de la malchance de Benoit. Un égalitariste, par contre, devrait considérer que la situation s'est tout de même améliorée sous un certain angle, puisqu'il y a davantage d'égalité qu'avant, et que celle-ci a de la valeur<sup>15</sup>. Un égalitariste modéré ne penserait pas que la situation s'est globalement améliorée à la suite de l'accident de Benoit, parce que la perte d'utilité est beaucoup trop importante pour compenser le gain d'égalité, mais il serait forcé d'admettre que, malgré tout, l'égalité générée par cette situation est une bonne chose.

Pour Parfit, cette conséquence est inacceptable, parce qu'on ne peut pas considérer que, dans un scénario où certains perdent et où personne ne gagne, la situation se soit améliorée sous un certain angle. C'est ici que le prioritarisme se distingue de l'égalitarisme, parce que le prioritarisme n'est pas affecté par cette objection. Autrement dit, un prioritariste n'a pas besoin d'accepter qu'à la suite d'un nivellement par le bas, la situation se soit améliorée *d'un certain point de vue*. Il peut affirmer que l'accident de Benoit est une situation entièrement mauvaise qui ne bénéficie à personne.

|   | Alain | Benoît |
|---|-------|--------|
| T <sub>1</sub>  | 80    | 130    |
| T <sub>2</sub>  | 80    | 80     |
| Selon l'égalitarisme : la situation se détériore du point de vue de l'utilité mais s'améliore du point de vue de l'égalité. |       |        |
| Selon le prioritarisme : la situation ne s'améliore d'aucune manière.   |       |        |

Ce qui justifie d'accorder la priorité aux plus démunis, selon le prioritarisme, est le niveau absolu de bien-être de ces personnes, qui est moins élevé. Ce qui justifie cette même priorité, aux yeux des égalitaristes, est le niveau des défavorisés relativement au reste de la population<sup>16</sup>. L'égalitarisme et le prioritarisme sont gouvernés par deux principes différents, mais dans la plupart des cas ces deux théories arrivent à des résultats identiques. Dans les rares occasions où ces théories arrivent à des conclusions différentes, comme dans le cas du nivellement par le bas, nos intuitions peuvent nous confirmer que le prioritarisme est correct, et que l'égalitarisme ne l'est pas. Une autre différence notable entre ces théories est que l'égalitarisme peut justifier une distribution purement utilitariste dans les cas où il s'agit d'utilité répartie à travers l'existence d'un seul individu. En effet, il est alors justifié de maximiser l'utilité pour cette personne, même si cette utilité est inégalement répartie, vu que c'est la même personne qui endure la souffrance et qui jouit des bénéfices<sup>17</sup>. Pour un prioritariste, même au cours de la vie d'une seule personne, il convient d'accorder la priorité à des aides qui viendraient à un moment où le niveau de bien-être de l'individu est plus bas. Le principe de priorité opère de la même manière, que l'on distribue entre différents individus, ou à différents moments de la vie d'un seul individu<sup>18</sup>.

### *Faiblesse du prioritarisme*

Je crois que Parfit a raison de penserz que le prioritarisme est une meilleure théorie que ses rivales, mais cela ne signifie pas qu'elle est exempte de problèmes. Le prioritarisme de Parfit présente une

faiblesse importante. Il est incapable de donner une réponse précise sur ce que l'on doit faire dans un scénario particulier. La valeur que l'on doit accorder au bien-être des défavorisés par rapport à celui des favorisés n'est pas définie avec exactitude<sup>19</sup>. Parfit lui-même reconnaît ceci, et c'est pourquoi il qualifie sa théorie de conception intuitionniste, et nous demande d'utiliser notre discernement pour décider comment distribuer l'utilité entre favorisés et défavorisés. Le problème avec une conception intuitionniste est qu'elle est difficile à mettre en pratique. Elle nous offre des principes de base à suivre, mais sans un moyen de trancher avec certitude dans des cas particuliers. Dans certains cas, deux juges moraux qui seraient tous deux prioritaristes pourraient être en désaccord sur la décision à prendre, et il n'y aurait aucun moyen de les départager, aucune méthode à utiliser pour prendre une décision, autre que les intuitions morales des juges, qui sont déjà en conflit. Une théorie comme l'utilitarisme, par contraste, peut arriver à un résultat précis dans n'importe quel cas, ce qui en fait une théorie plus fonctionnelle. Bien entendu, on peut critiquer ces résultats, mais au moins ils sont sans équivoque, étant déterminés par un principe mathématique clair.

Je pense que ce problème inhérent au prioritarisme peut être résolu, puisqu'il existe un corrélat mathématique aux intuitions des prioritaristes. Il s'agit des proportions, représentées par des pourcentages d'augmentation ou de perte. Calculer les écarts de bien-être à l'aide de pourcentages, plutôt que de nombres absolus, permet de donner un plus grand poids au bien-être des défavorisés, de calculer ce poids de manière précise, et de justifier nos résultats grâce à un principe mathématique, plutôt que par des intuitions. C'est pourquoi je suggère de convertir le prioritarisme en un utilitarisme des proportions, qui s'accorde entièrement avec les intuitions des prioritaristes, tout en se fondant sur un calcul utilitariste.

### *L'utilitarisme des proportions*

L'utilitarisme des proportions fonctionne de la manière suivante. Quand on compare deux situations possibles, il faut considérer les gains et les pertes d'utilité en termes de pourcentages, plutôt que de nombres absolus. Par exemple, si Alain, qui se trouve à 50,

bénéficie d'une augmentation de dix points d'utilité, il s'agit pour lui d'une augmentation d'utilité de 20 %. Si Benoit, qui se trouve à 100, gagne également dix points d'utilité, alors il s'agit pour lui d'une augmentation de 10 %. Puisqu'une augmentation de 20 % est proportionnellement plus importante qu'une augmentation de 10 %, alors les dix points d'utilité accordés à Alain ont un plus grand poids moral que les dix points accordés à Benoit. Si nous devons choisir, dans ce scénario, entre accorder dix points à Alain ou dix points à Benoit, il faudrait les accorder à Alain, parce que cela générerait une augmentation de bien-être proportionnellement plus importante que l'alternative.

|  | Alain   | Benoît   |
|--|---------|----------|
| A  | 50 + 10 | 100      |
| B  | 50      | 100 + 10 |
| Valeur morale selon l'utilitarisme des proportions : A > B |         |          |

Tout comme le prioritarisme, la priorité est accordée aux défavorisés en raison de leur niveau de bien-être absolu moins élevé, mais simplement en vertu du fait que mathématiquement, l'aide qui leur est apportée constitue une augmentation proportionnelle plus importante qu'une quantité égale d'aide apportée aux plus favorisés. Ce ne sont pas des principes égalitaristes ou prioritaristes qui justifient ces résultats, mais bien des principes utilitaristes. Moralement parlant, une augmentation de cinq points pour une personne à 50 équivaut à une augmentation de dix points pour une personne à 100, ou une augmentation de vingt points pour une personne à 200, parce que ce sont toutes des augmentations de 10 %, et que c'est la proportion qu'il faut considérer dans notre calcul. Pour comparer différentes situations, il suffit de comparer les chiffres, comme le ferait un utilitariste classique, et choisir le résultat le plus élevé. Or, là où un utilitariste classique considère des valeurs absolues, ce qui mène aux injustices et aux problèmes que l'on connaît, l'utilitarisme des proportions considère

les valeurs proportionnelles, ce qui donne des résultats beaucoup plus équitables et en accord avec les intuitions des prioritaristes.

Les pertes d'utilité se calculent quelque peu différemment que les gains d'utilités, en vertu du fait que les pourcentages réagissent différemment aux soustractions qu'aux additions. Par exemple, passer de 100 à 50 constitue une diminution de 50 %, tandis que passer de 50 à 100 constitue une augmentation de 100 %. Pour s'assurer de mesurer les pertes et les gains sur un pied d'égalité, il faut considérer les pertes d'utilité comme des augmentations inversées. Donc, si une personne passe de 100 à 50, la valeur de sa perte est équivalente à ce qu'elle aurait gagné en passant de 50 à 100. Cette perte a la même importance qu'une augmentation de 100 %. Ainsi, pour compenser une telle perte, il serait nécessaire d'avoir une augmentation de 100 % ailleurs, par exemple une autre personne qui passerait de 100 à 200. L'utilitarisme des proportions est en mesure de déterminer que, pour compenser moralement la perte de 50 points pour Alain, qui passerait de 100 à 50, il faudrait que Benoît, qui est présentement à 100, gagne un minimum de 100 points supplémentaires. Ainsi, un scénario A, dans lequel Alain est à 50 et Benoît est à 201, est meilleur qu'un scénario B, où Alain et Benoît sont tous les deux à 100, mais B est tout de même meilleur qu'un scénario C, où Alain est à 50 et où Benoît est à 199.

|  | Alain | Benoît |
|--|-------|--------|
| A  | 50    | 201    |
| B  | 100   | 100    |
| C  | 50    | 199    |
| Valeur morale selon l'utilitarisme des proportions : $A > B > C$                       |       |        |
| Valeur morale selon le prioritarisme :<br>$A > C$ mais valeur de B indéfinie vs. $A/C$ |       |        |
| Valeur morale selon l'utilitarisme classique : $A > C > B$                             |       |        |
| Valeur morale selon l'égalitarisme : $B > A > C$                                       |       |        |

L'utilitarisme des proportions nous permet donc de comparer des scénarios statiques, où on ne considère pas la possibilité d'un changement quelconque, mais où on examine simplement la valeur de

différents mondes possibles. Revenons sur un exemple problématique pour le prioritarisme, dans lequel on doit choisir entre deux options, la première étant un monde où Alain est à 80 et où Benoit est à 130, et la seconde étant un monde où Alain et Benoit sont tous deux à 100. Le prioritarisme nous demande d'utiliser notre discernement pour déterminer quelle option choisir, mais l'utilitarisme des proportions peut donner une réponse exacte. Il suffit de calculer, pour chaque individu, la proportion d'augmentation pour passer de leur plus faible valeur à leur valeur la plus élevée. Dans le cas d'Alain, sa valeur la plus faible est de 80. On sait que, quoi que l'on choisisse, Alain aura au moins un niveau d'utilité de 80. Il nous reste donc à calculer la proportion d'augmentation pour arriver à 100, sa valeur possible la plus élevée. Il s'agit d'une augmentation de 25 %. Pour Benoit, son niveau le plus bas est de 100, et son niveau le plus élevé est de 130. Passer de 100 à 130 constitue une augmentation de 30 %. Cette augmentation de 30 % l'emporte sur une augmentation possible de 25 % pour Alain, alors on peut dire que dans ce scénario, la première option est meilleure que la deuxième. Un monde où Alain est à 80 et où Benoit est à 130 est meilleur, toutes choses considérées, qu'un monde où ces deux individus sont à 100.

|  | Alain       | Benoît       |
|--|-------------|--------------|
| A  | 80          | 130 (100+30) |
| B  | 100 (80+20) | 100          |
| Valeur morale selon l'utilitarisme des proportions : A > B |             |              |

On peut aussi calculer que le point où le gain de bien-être de Benoit équivaut à celui d'Alain est 125. Un scénario où Alain est à 80 et où Benoit est à 125 est moralement équivalent à un scénario où les deux individus sont à 100. L'utilitarisme des proportions peut donc calculer que, dans un scénario où Alain est à 80 et où Benoit est à 100, si on peut donner 20 points additionnels à un de ces deux individus, alors la priorité va à Alain; que si on peut donner soit 20 points additionnels à Alain ou 24 points à Benoit, la priorité va toujours à

Alain, en vertu de son niveau d'utilité absolu plus bas ; mais que si on doit choisir entre donner 20 points à Alain, ou plus de 25 points à Benoit, alors la décision moralement juste est d'accorder le bénéfice à Benoit, puisque la priorité d'Alain ne justifie plus la perte d'utilité totale à partir de ce point. La réponse que donne l'utilitarisme des proportions aux questions de distribution est aussi précise et implacable que la réponse donnée par l'utilitarisme classique, mais c'est une réponse qui accorde la priorité aux défavorisés, en accord avec les intuitions des prioritaristes.

### *Cas extrêmes et objections possibles*

Dans cette section, j'examinerai certains cas extrêmes et je réfléchirai à leurs implications possibles pour l'utilitarisme des proportions. Imaginons un premier scénario dans lequel Alain a un niveau d'utilité de 1 et Benoit a un niveau d'utilité de 400. Alain a une vie absolument misérable, tandis que Benoit est très heureux. Selon l'utilitarisme des proportions, on pourrait préférer donner 400 points d'utilité supplémentaire à Benoit, plutôt que donner un seul point de plus à Alain. À première vue, cette situation peut sembler injuste. Comment peut-on préférer donner 400 points à Benoit, qui est déjà extrêmement favorisé, plutôt que d'attribuer un seul petit point à Alain, ce qui pourrait l'aider un tant soit peu à sortir de sa misère ? Je juge inadéquate cette façon de voir. Ce scénario implique la présence d'un dilemme presque impossible à imaginer dans la réalité, où une seule et même action peut soit procurer un point à Alain ou 400 points à Benoit. Ce que l'utilitarisme des proportions affirme, dans ce cas-ci, est qu'un seul point de bien-être pour Alain a la même valeur morale que 400 points pour Benoit. Ceci donne à Alain une priorité quasiment absolue en matière de distribution. Dans presque tous les scénarios possibles, si on a de l'utilité à distribuer, elle sera distribuée à Alain. Par exemple, si on peut choisir entre donner 5 points à Alain ou 10 points à Benoit, on choisira Alain. C'est seulement dans des cas exceptionnels, comme ceux où une seule et même action peut donner 401 points ou plus à Benoit ou 1 point à Alain, que l'on doit favoriser Benoit. La priorité d'Alain est tellement forte, dans ce scénario, qu'il faut une augmentation de 400

points (401 contre 1) pour pouvoir dire que l'augmentation de l'utilité totale vaut plus que la priorité morale qu'il faut accorder à Alain en vertu de son niveau d'utilité absolu plus bas.

Le deuxième scénario à considérer est en quelque sorte une extension du premier. Imaginons qu'Alain a un niveau d'utilité de 1 et qu'il existe neuf autres personnes, chacune d'entre elles ayant un niveau d'utilité de 100. Dans ce scénario, nous avons la possibilité de distribuer 1000 points d'utilité de quelque manière que l'on souhaite entre ces dix individus. À première vue, l'utilitarisme des proportions semble dire qu'il faudrait distribuer les 1000 points à Alain, et avoir une situation où Alain est à 1001, et où les neuf autres individus sont à 100. Ceci s'expliquerait par le fait qu'une augmentation de 1000 pour Alain constitue une augmentation de 100 000 %, ce qui est amplement supérieur à n'importe quel autre arrangement possible. La personne la moins bien nantie, selon cette perspective, semble avoir droit à toute l'utilité à distribuer, même si cela la place à un niveau bien supérieur à tous les autres. Nous ne sommes pas obligés d'accepter cette conclusion. S'il est possible de distribuer comme on veut, alors il convient de diviser la somme d'utilité à distribuer en ses plus petites parties possibles, et pour chacune de ces parties, déterminer à qui cette utilité doit aller en vertu du calcul des proportions. Dans ce cas-ci, puisqu'on peut distribuer comme on veut, alors on peut diviser les 1000 points d'utilité en 1000 parties différentes, chacune valant un point d'utilité. Alain aurait alors la priorité pour les 99 premiers points à distribuer, ce qui le placerait à un niveau d'utilité absolu de 100, à égalité avec les neuf autres individus. À partir de ce point, l'utilité restante serait distribuée entre dix personnes à un niveau absolu égal, chacune de ces personnes ayant une revendication égale à l'utilité restante. Nous arriverions en fin de compte à une distribution égalitaire, dans laquelle chacun des individus aurait 190 points d'utilité, sauf un qui en aurait 191.

Mais qu'en est-il des cas où une somme importante d'utilité doit être distribuée, mais qu'il est impossible de la diviser en parties pour s'assurer d'une distribution plus juste? Imaginons un cas où Alain est à 101 points d'utilité, et où Benoit est à 102 points d'utilité. Nous devons donner à un de ces individus la somme importante de 1000

points d'utilité. L'utilitarisme des proportions affirmerait que ces 1000 points doivent aller à Alain, en vertu du fait que cela représente pour lui une augmentation de 990,1 %, alors que cela représente pour Benoit une augmentation de 980,4 %. Il peut sembler contre-intuitif qu'une différence d'utilité aussi triviale entre Alain et Benoit puisse justifier que l'un, plutôt que l'autre, ait le droit de revendiquer cette amélioration exceptionnelle de bien-être. Bien que cette situation puisse sembler injuste, je prétends que l'utilitarisme des proportions est capable d'y répondre. L'utilitarisme des proportions considère qu'un monde où Alain est à 1101 et où Benoit est à 102 vaut marginalement mieux qu'un monde où Alain est à 101 et où Benoit est à 1102. On peut penser qu'une situation comme celle-ci justifie que les 1000 points d'utilité soient attribués par tirage au sort, afin de donner aux deux individus une chance égale d'augmenter leur bien-être de manière aussi importante. Je ne m'oppose pas à cette idée, mais celle-ci doit être motivée par des principes autres qu'utilitaristes.

On pourrait reprocher à l'utilitarisme des proportions d'être prêt à sacrifier le bien-être de quelques individus si cela permet une faible augmentation d'utilité pour un grand nombre d'individus. Cette critique s'applique également à l'utilitarisme classique et au prioritarisme. Le prioritarisme se défend mieux contre cette objection que l'utilitarisme classique, parce que la priorité que l'on doit accorder aux plus défavorisés fait en sorte que l'augmentation de bien-être pour une majorité de bien nantis devrait être extrêmement importante pour justifier le sacrifice de quelques individus<sup>20</sup>. L'utilitarisme des proportions arrive aux mêmes conclusions. Pour un utilitariste classique, une perte de 99 points d'utilité qui ferait passer un individu de 100 à 1 peut être compensée par une augmentation d'un point d'utilité pour 99 autres personnes, qui les ferait toutes passer de 100 à 101. Selon l'utilitarisme des proportions, cette perte de 99 points représente une perte de 9 900 %, qui est équivalent à un gain de 99 points pour une personne ayant un niveau d'utilité de 1. Pour compenser cette perte, il faudrait que 9 900 personnes passent de 100 à 101, donc qu'elles aient toutes une augmentation de 1 %. Dans ce scénario, une perte de 99 points d'utilité est seulement

compensée par un gain de 9 900 points d'utilité. Le gain absolu de bien-être nécessaire pour compenser une perte drastique pour certains individus est exponentiellement plus grand pour l'utilitarisme des proportions qu'il ne l'est pour l'utilitarisme classique. L'utilitarisme des proportions admet que l'on peut moralement sacrifier le bien-être de certains individus pour faire bénéficier la majorité, mais seulement à condition d'obtenir un gain absolument énorme d'utilité totale en retour de ce sacrifice.

Une manière de rejeter l'utilitarisme des proportions serait tout simplement de refuser les résultats qu'il nous offre. On peut être répugnés par l'idée que les questions de distribution puissent être décidées de manière aussi précise. On peut objecter que dans les questions de moralité, l'intuition doit régner en maître, et que le jugement moral ne doit pas se plier aux mathématiques, mais demeurer une question de discernement et de bon sens. Cette position est certainement défendable, et ultimement aussi bien l'utilitarisme des proportions que les autres théories de la distribution doivent être approuvées ou rejetées par l'intuition. Même si on est fortement intuitionniste, on peut se servir de l'utilitarisme des proportions comme d'un simple outil pour avoir une idée générale de ce que nous devrions faire dans les questions de distribution. À mon sens, les résultats fournis par l'utilitarisme des proportions sont très similaires à ceux auxquels on arriverait par l'intuition, si on est prioritariste. Dans les cas où deux individus ont un niveau d'utilité similaire, la priorité à accorder au défavorisé n'est pas très forte, et peut être facilement compensée par une augmentation modérée de l'utilité totale. Nous avons déterminé, par exemple, qu'un cas où Alain est à 80 et où Benoit est à 125 est moralement équivalent à un cas où Alain et Benoît sont tous les deux à 100. Par contre, lorsqu'un individu est fortement défavorisé par rapport à un autre, comme lorsqu'Alain est à 1 et que Benoit est à 400, alors la priorité à accorder au plus défavorisé est quasiment absolue, et peut seulement être compensée par une augmentation massive de l'utilité totale. Ces conclusions s'alignent très bien sur ce qu'un prioritariste comme Derek Parfit penserait, sauf qu'elles sont déterminées avec précision par un calcul mathématique.

*L'utilitarisme des proportions contre le prioritarisme*

L'utilitarisme des proportions présente plusieurs similarités avec le prioritarisme, mais également des différences notables. Au niveau des similarités, l'utilitarisme des proportions accorde plus de poids au bien-être des défavorisés en vertu de leur niveau absolu d'utilité moins élevé, tout comme le prioritarisme. Cette théorie tend vers des résultats égalitaires sans se fonder sur un principe égalitariste, c'est-à-dire sans accorder de valeur intrinsèque à l'égalité elle-même, ce qui lui permet de résister à l'objection du nivellement par le bas. De plus, les résultats offerts par l'utilitarisme des proportions semblent tomber dans la zone intuitive de réponses correctes pour un prioritariste. L'utilitarisme des proportions ignore également la distinction entre les personnes. Il distribue de la même manière entre différentes vies qu'au cours d'une seule vie, en accordant toujours la priorité aux augmentations d'utilité proportionnellement plus importantes.

Au niveau des différences, l'utilitarisme des proportions se distingue du prioritarisme en donnant des réponses exactes aux problèmes de distribution, grâce à un calcul mathématique. Un prioritariste doit se fier sur ses intuitions morales pour décider quoi faire devant un dilemme de distribution. Un utilitariste des proportions peut tout simplement calculer quelle est la meilleure option, et s'appuyer sur des faits plutôt que sur des opinions pour justifier sa réponse.

L'utilitarisme des proportions présente de nombreux avantages, et peut prétendre être la meilleure éthique de la distribution présentement disponible. Comme nous l'avons vu, l'utilitarisme des proportions s'accorde avec les bonnes intuitions des prioritaristes, mais repose sur des fondations plus solides. Le prioritarisme était déjà en bonne position contre ses rivales, parce que peu de philosophes aujourd'hui acceptent les résultats inégalitaires de l'utilitarisme classique, et que les théories égalitaristes sont difficiles à défendre contre l'objection du nivellement par le bas. Mais avoir une théorie intuitionniste incapable de trancher dans des scénarios particuliers, et seulement capable de fournir des principes abstraits à suivre, est loin d'être une situation idéale pour l'éthique de la distribution. C'est

mauvais signe lorsque deux prioritaristes peuvent être en désaccord sur la décision à prendre dans un scénario particulier, et que ce désaccord ne peut pas être résolu autrement par ce qui leur semble être la réponse correcte par intuition. Il s'agit donc d'un avantage majeur pour l'utilitarisme des proportions que d'être en mesure de donner une réponse précise dans n'importe quel scénario, tandis que le prioritarisme doit se limiter à parler de cas où on doit choisir entre donner une augmentation un peu moins grande à quelqu'un de très défavorisé, ou une augmentation un peu plus grande à quelqu'un de très favorisé<sup>21</sup>. De plus, les réponses fournies par l'utilitarisme des proportions sont très raisonnables et s'accordent avec nos intuitions. En effet, nous sommes plus enclins à favoriser l'utilité totale dans des cas où les inégalités entre les individus sont faibles, mais quand un individu est extrêmement défavorisé, nous avons tendance à vouloir lui accorder une priorité quasi absolue.

Ces intuitions sont reflétées mathématiquement dans le calcul des proportions. Ce qui nous importe moralement est ce qu'un changement de situation représente pour un individu, l'importance qu'a une augmentation ou une diminution de bien-être selon son propre point de vue. C'est pourquoi une augmentation de 20 % pour un individu défavorisé a la même importance morale qu'une augmentation de 20 % pour un individu favorisé, même si en termes absolus, l'augmentation pour le défavorisé est moindre. Ce qu'il faut considérer, c'est l'importance du changement relativement au niveau d'utilité actuel de l'individu, plutôt que l'augmentation de l'utilité totale. L'utilitarisme des proportions est une théorie qui s'appuie principalement sur le point de vue du sujet. La justification derrière une décision donnée est utilitariste : il faut prioriser les biens les plus grands, mais les biens les plus grands relativement au niveau d'utilité du bénéficiaire, pas selon leur valeur absolue. Chaque individu, quel qu'il soit, a une revendication égale à l'amélioration de sa qualité de vie, mais les personnes favorisées requièrent une augmentation d'utilité absolue plus importante que les personnes défavorisées pour bénéficier d'une augmentation proportionnellement équivalente. Ainsi, bien que les favorisés et les défavorisés aient les mêmes revendications à voir leur bien-être s'améliorer de manière

significative, une quantité donnée d'utilité aura un impact plus important sur la qualité de vie des plus défavorisés. C'est pourquoi ces derniers ont priorité sur les favorisés.

### Conclusion

En fin de compte, on peut considérer l'utilitarisme des proportions comme une évolution naturelle du prioritarisme. Là où le prioritarisme suggère une bonne idée intuitive, celle qu'il faut prioriser le bien-être des plus démunis, l'utilitarisme des proportions permet de mettre cette idée en pratique. Là où le prioritarisme fournit des principes abstraits pour guider notre action en utilisant notre discernement, l'utilitarisme des proportions détermine la marche à suivre avec un calcul mathématique. Le prioritarisme est reconnu comme une théorie prometteuse, supérieure à l'utilitarisme classique et à l'égalitarisme en plusieurs points, mais le principal défaut qu'on lui reconnaît est son incapacité à donner un poids précis à la valeur de l'utilité pour des individus se trouvant à des niveaux de bien-être différents<sup>22</sup>. L'utilitarisme des proportions comble ce défaut en considérant les gains et les pertes d'utilité en termes de pourcentages, plutôt que de valeurs absolues. C'est une théorie beaucoup plus équitable que l'utilitarisme classique, mais bien plus simple et fonctionnelle que le prioritarisme ou l'égalitarisme. On a longtemps regretté l'absence d'une méthode précise pour répondre aux dilemmes de distribution suivant un principe prioritariste. L'utilitarisme des proportions offre enfin une telle méthode : l'accepte-t-on ?

- 
1. Krister Bykvist, *Utilitarianism : A Guide for the Perplexed*, London, Continuum, 2010, p. 67-69 ; Derek Parfit, « Égalité ou priorité ? » dans *Revue française de science politique*, vol. 46, n° 2 (1996), p. 282-286.
  2. Julia Driver, « The History of Utilitarianism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne], <https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/>, 2014 (Winter) ; Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, New York, Oxford University Press, 1991, p. 11 ; Derek Parfit, « Another Defense of the Priority View » dans *Utilitas*, vol. 24 (2012) p. 401-412.
  3. *Id.*, « Égalité ou priorité ? », *loc. cit.*, p. 286.

4. *Ibid.*, p. 299-303 ; *Id.*, « *Another Defense of the Priority View* », *loc. cit.*, p. 401.
5. *Id.*, « *Another Defense of the Priority View* », *loc. cit.*, p. 402.
6. *Id.*, « *Égalité ou priorité ?* », *loc. cit.*, p. 299-300.
7. *Ibid.*, p. 284, 299-300.
8. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 30.
9. Julia Driver, *loc. cit.* ; Derek Parfit, « *Égalité ou priorité ?* », *loc. cit.*, p. 280 ; John Rawls, *op. cit.*, p. 23.
10. Krister Bykvist, *op. cit.*, p. 58-62.
11. Derek Parfit, « *Égalité ou priorité ?* », *loc. cit.*, p. 302.
12. Thomas Nagel, *Mortal questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 123-124 ; Derek Parfit, *op. cit.*, p. 284 ; Larry Temkin, *Inequality*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 282.
13. Derek Parfit, « *Égalité ou priorité ?* », *loc. cit.*, p. 309-310 ; *Id.*, « *Another Defense of the Priority View* », *loc. cit.*, p. 399-401.
14. *Id.*, « *Another Defense of the Priority View* », *loc. cit.*, p. 399-401 ; *Id.*, « *Égalité ou priorité ?* », *loc. cit.*, p. 297.
15. Krister Bykvist, *op. cit.*, p. 68-69 ; Derek Parfit, « *Égalité ou priorité ?* », *loc. cit.*, p. 297 ; *Id.*, « *Another Defense of the Priority View* », *loc. cit.*, p. 399 ; Larry Temkin, *op. cit.*, p. 282.
16. Derek Parfit, « *Égalité ou priorité ?* », *loc. cit.*, p. 302-303.
17. Michael Otsuka et Alex Voorhoeve, « *Why It Matters That Some Are Worse Off Than Others : An Argument against the Priority View* » dans *Philosophy & Public Affairs*, vol. 37 (2009), p. 180 ; Derek Parfit, « *Another Defense of the Priority View* », *loc. cit.*, p. 434-436.
18. *Ibid.*, p. 434-436.
19. Krister Bykvist, *op. cit.*, p. 72 ; Derek Parfit, « *Égalité ou priorité ?* », *loc. cit.*, p. 299-300.
20. Krister Bykvist, *op. cit.*, p. 70-71.
21. Derek Parfit, « *Another Defense of the Priority View* », *loc. cit.*, p. 401-404.
22. Krister Bykvist, *op. cit.*, p. 72.



# Calliclès : la suprématie de la φύσις sur le νόμος

LAURENCE GODIN, *Université du Québec à Montréal*  
et *Université de Florence*

RÉSUMÉ : Le débat entre la φύσις (*phúsis*) et le νόμος (*nómos*) occupe une place prépondérante chez les intellectuels de la Grèce ancienne. Comme la loi et la nature ne s'harmonisent pas toujours, il devient nécessaire de choisir son camp : suivre toujours la nature, suivre toujours la loi ou choisir l'un ou l'autre dépendamment de chaque situation. Calliclès, dans le *Gorgias*, soutient sans doute une des positions les plus extrêmes dans ce débat : il affirme la suprématie totale de la φύσις sur le νόμος. Cet article vise à expliquer plus précisément la thèse de Calliclès et à vérifier si le jeune Athénien agit ou non en conformité avec celle-ci. Pour ce faire, il faudra d'abord s'attarder sur les termes mêmes « φύσις » et « νόμος », pour les expliquer et en donner une juste traduction. Il sera ensuite nécessaire de poser le contexte intellectuel dans lequel s'ancre Calliclès, en montrant l'origine du débat opposant la φύσις et le νόμος.

## *Introduction*

Dans le *Gorgias*, Socrate affronte trois interlocuteurs : Gorgias lui-même, Polos et Calliclès. Ce dernier personnage, rempli de fougue et d'agressivité, débute son échange en accusant Socrate de jouer au démagogue. Voulant à tout prix contredire Polos, le philosophe aurait usé d'un frauduleux stratagème :

Se place-t-on, en parlant, du point de vue de la loi (κατὰ νόμον)? c'est du point de vue de la nature (κατὰ φύσιν) que tu poses tes questions ; est-ce au point de vue de la nature ? Tu prends celui de la loi<sup>1</sup>.

La remarque de Calliclès ne se veut pas anodine ; l'opposition entre la loi (νόμος) et la nature (φύσις) suscite de nombreuses discussions dans l'Athènes du cinquième siècle avant notre ère. En témoigne, d'ailleurs, Aristote dans les *Réfutations sophistiques* :

Pour faire dire des paradoxes, le lieu le plus efficace, comme le rapporte aussi le personnage de Calliclès dépeint dans *Gorgias*, et par le moyen duquel tous les anciens croyaient (ᾤοντο) pouvoir conclure, est le lieu qui tire parti des critères de la nature (τὸ κατὰ φύσιν) et de la loi (κατὰ τὸν νόμον). [...] À celui qui parle selon la nature il faut donc répliquer d'après la loi, et conduire sur le terrain de la nature celui qui épouse le point de vue de la loi<sup>2</sup>.

Comme le souligne avec justesse L.-A. Dorion en commentant ce passage des *Réfutations sophistiques*, l'emploi de l'imparfait (ᾤοντο) suggère que, pour l'essentiel, le débat entre la loi et la nature précède la rédaction du traité d'Aristote. Quant à l'expression « les anciens », elle paraît renvoyer à tous les sages : poètes, sophistes, historiens, rhéteurs, philosophes, intellectuels...<sup>3</sup> Or, si tous participent au débat opposant la loi et la nature, peu arrivent aux mêmes conclusions. W. K. C. Guthrie distingue ainsi les champions de la loi contre la nature, les défenseurs de la nature contre la loi et, en position mitoyenne, les réalistes<sup>4</sup>. Parmi eux, le personnage de Calliclès soutient sans doute les thèses les plus tranchées, les plus amORALES et les plus audacieuses. Même Thrasymaque, tel que dépeint dans la *République*, ne va pas aussi loin.

Cet article vise à expliquer la position de Calliclès, dans son originalité et sa spécificité. D'après ce personnage, qu'est-ce que la justice selon la loi ? Et selon la nature ? Laquelle reçoit sa préférence ? Pourquoi ? Calliclès vit-il selon sa propre doctrine ? Ses aspirations peuvent-elles même prendre forme dans la réalité ? Cet article vise à montrer que Calliclès conçoit la justice selon la loi comme une fausse justice, instaurée par la masse des faibles, et la justice selon la nature comme la vraie justice, déterminée par les forts et respectant *ce qui doit être*. Par ailleurs, il sera suggéré que Calliclès, étant incapable réellement d'expliquer à Socrate ce qui fait la force d'un homme

et de montrer un exemple de cette force, tombe dès lors dans une contradiction le rendant incapable d'harmoniser ses actes et ses propos.

Répondre à ces différentes questions commande en premier lieu d'étudier attentivement les termes « νόμος » et « φύσις », pour en dégager les différents sens et en proposer une juste traduction. En deuxième lieu, il faut retracer sommairement l'histoire de l'opposition entre ces notions, car le discours de Calliclès se comprend mieux s'il est inséré dans son contexte intellectuel. En troisième lieu, il faudra présenter les thèses de Gorgias et de Polos, ce qui permettra finalement de mettre en lumière la position de Calliclès et de déterminer s'il peut vivre en cohérence avec celle-ci.

## *1. Les termes « νόμος » et « φύσις »*

### *1.1. « Νόμος »*

Selon le dictionnaire de P. Chantraine, le terme « νόμος » dérive du verbe « νέμω », dont le sens original est « attribuer, répartir selon l'usage ou la convenance, faire une attribution régulière<sup>5</sup> ». « Νόμος » désigne ce qui est conforme à la règle, l'usage, les lois générales et les lois écrites. Ainsi peut-on traduire, selon le contexte, ce terme par « loi », « coutume » ou « convention »<sup>6</sup>.

Comme le note G. Kerferd, le νόμος comporte toujours un aspect normatif. Il exprime « une exigence ayant une incidence sur le comportement et sur les actions des personnes et des choses<sup>7</sup> ». Autrement dit, le νόμος ne décrit pas ce qui est, mais ce qui devrait être.

Fait intéressant, les Grecs n'ont pas toujours nommé la loi « νόμος ». Avant la réforme démocratique de Clisthène, on employait plutôt le terme « θεσμός », qui dérive de « τίθημι », c'est-à-dire « poser », « établir »<sup>8</sup>. Le passage d'un terme à l'autre est advenu subitement, puisqu'aucun signe ne permet d'affirmer la coexistence simultanée de ces deux mots ; le changement semble délibéré et donc significatif<sup>9</sup>. Or, justement, « θεσμός » et « νόμος » ne connotent pas l'idée de loi de la même façon. M. Ostwald explique :

The basic idea of θεσμός is [...] that of something imposed by an external agency, conceived as standing apart and on a higher plane than the ordinary, upon those for whom

it constitutes an obligation. The sense of obligation is also inherent in νόμος, but it is motivated less by the authority of the agent who imposed it than by the fact that it is regarded and accepted as valid by those who live under it<sup>10</sup>.

Compris ainsi comme la loi acceptée et voulue par tous, le νόμος se veut beaucoup plus démocratique que le θεσμός. Loin d'être imposé par une élite ou un dieu, il provient du consensus entre les citoyens. Or, Calliclès, comme il sera expliqué plus loin, se figure justement le νόμος comme un contrat passé entre la majorité des citoyens.

### 1.2. « Φύσις »

Le terme « φύσις » se traduit adéquatement par « nature ». Il dérive de « φύομαι », qui signifie à l'actif « faire pousser, faire naître, produire<sup>11</sup> ». Tout comme le terme « nature » en français, « φύσις » s'emploie en différents sens.

C'est de ce terme [« φύσις »] que les physiologues ioniens usaient pour désigner tantôt la réalité en son entier, tantôt les principes matériels les plus stables de celle-ci, autrement dit ses éléments constitutifs. Très tôt, cependant, on en vint à l'employer aussi pour désigner la constitution, c'est-à-dire l'ensemble des caractéristiques d'une chose particulière ou d'une classe de choses, notamment lorsqu'il s'agissait d'un être vivant ou d'une personne, comme dans l'expression « la nature de l'homme<sup>12</sup> ».

Dans le débat opposant la loi à la nature, « φύσις » paraît parfois désigner la nature de l'homme, mais plus souvent sa constitution physique seulement. « Φύσις » semble alors s'attacher davantage au côté animal, végétal et minéral de l'homme qu'à son côté rationnel. Ceci paraît d'ailleurs être le cas chez Calliclès, comme il sera expliqué plus loin.

Dernier point à noter : « φύσις » et « νόμος », surtout lorsqu'ils sont mis en opposition, connotent respectivement chez plusieurs philosophes anciens le réel et l'objectif versus l'apparent et le relatif. Démocrite, par exemple, distingue, dans le monde physique, ce qui

tient de l'apparence et de la convention (νόμος), et la réalité des choses, leur nature (φύσις).

En effet la couleur est par convention (νόμῳ), de même que le doux et l'amer, et, en réalité, il n'y a que des atomes et le vide, assure Démocrite, étant d'avis que c'est à partir de la rencontre des atomes que sont produites toutes les qualités sensibles que nous sentons, et que par nature (φύσει) rien n'est blanc, noir, jaune, rouge, amer ou doux. Car par l'expression « par convention » (νόμῳ) il veut signifier cela qui est selon la coutume (νομιστί) et qui est pour nous, et non pas cela qui est selon la nature (τὴν φύσιν) des choses elles-mêmes, ce qu'il appelle aussi « ce qui est en réalité (ἔτεῃ) », en ayant formé cette dernière expression à partir du mot « réel (ἔτεόν) », qui signifie ce qui est vrai (ἀληθές)<sup>13</sup>.

Comme il sera montré dans cet article, la φύσις, du point de vue de Calliclès, désigne aussi ce qui est véritablement, alors que le νόμος, quand il est pris en opposition à la φύσις, ne correspond qu'à un mensonge défendu par une partie de la société, donc relatif à un groupe de citoyens.

## *2. Développement historique de l'opposition entre le νόμος la φύσις*

D'après J. de Romilly, l'opposition entre le νόμος et la φύσις prend ses sources dans la prise de conscience de la relativité des νόμοι. En effet, reconnaître que ces derniers ne détiennent pas un caractère universel et nécessaire laisse inévitablement place à une lourde critique : les νόμοι ne possèdent aucune autorité réelle et seule la nature, commune à tous les hommes, doit orienter leurs comportements.

Il importe de prendre un pas de recul pour saisir tout ce développement. Comment la loi reçoit-elle cette empreinte relativiste dans l'histoire de la Grèce ancienne? Et pourquoi la nature devient-elle l'adversaire nécessaire de la loi?

### *2.1. Prémisses d'un problème*

Quand « loi » signifie « loi divine », personne ne conçoit l'idée d'une justice relative. La loi divine, tirant son origine d'êtres

supérieurs, paraît légitimement s'appliquer à tous, en tout temps. Puis, si l'on croit que les lois humaines, celles des cités, tirent leur origine de la loi divine, alors elles reçoivent éloges et approbations, comme l'illustre Héraclite dans ce fragment :

Ceux qui parlent avec intelligence doivent être puissants grâce à ce qui est commun à tous, comme une cité grâce à la loi (νόμοι), et beaucoup plus puissamment. Car toutes les lois humaines (οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι) se nourrissent à partir d'une seule loi divine (ἐνὸς τοῦ θείου). Car celle-ci possède la force de faire ce qu'elle veut, suffit à tout et triomphe<sup>14</sup>.

Héraclite reconnaît sans doute des différences entre les lois humaines. Mais comme il y reconnaît aussi du semblable et du commun, provenant de la loi divine, qui « suffit à tout et triomphe », il ne les rejette pas. Au contraire, les citoyens doivent combattre pour les lois de la cité, car elles constituent leurs remparts<sup>15</sup>.

Pour d'autres, toutefois, les divergences entre les coutumes frappent plus fortement. Car non seulement les peuples possèdent-ils des mœurs opposées, mais chacun croit que les siennes valent davantage que celles de son voisin, comme le constate Hérodote :

Si, en effet, on proposait à tous les hommes de faire un choix parmi toutes les coutumes (νόμους) et qu'on leur enjoignît de choisir les plus belles, chacun, après mûr examen, choisirait celles de son pays; tant ils sont convaincus (νομίζουσι), chacun de son côté, que leurs propres coutumes sont beaucoup plus belles.<sup>16</sup>

Cet ethnocentrisme, constaté par Hérodote, ne conduit pas d'emblée à un rejet du νόμος au profit de la φύσις. Le relativisme de l'historien présente plutôt un visage de tolérance. Cette indulgence, chez Euripide, devient même prétexte à une forme d'égalitarisme entre les Grecs et les barbares.

Euripide ne croit plus que les Grecs soient nécessairement supérieurs aux barbares. [...] Dans l'ensemble, il semble

avoir plutôt tenu à se montrer un esprit éclairé, en soutenant que les *nomoi* barbares, s'ils diffèrent des *nomoi* grecs, ne leur sont nullement inférieurs.

Dans *Andromaque*, il est fait allusion, avec mépris, à l'absence de *nomos* des barbares, ou à leurs *nomoi* différents, mais ces propos sont mis dans la bouche d'Hermione, la jeune grecque injuste, qui méconnaît la barbare Andromaque. Dans *Hélène*, une « coutume indigène », que Ménélas regarde avec une surprise dédaigneuse, a, en fait, sauvé Hélène (800). Dans les *Bacchantes*, enfin, le grec arrogant et borné qu'est Penthée affirme la supériorité des Grecs sur les barbares qui célèbrent le culte dionysiaque : « C'est qu'ils sont beaucoup moins éclairés que les Grecs » et le dieu répond (484) : « Ils le sont sur ce point davantage. Autre pays, autres *nomoi*<sup>17</sup> ».

En somme, le relativisme d'Hérodote et d'Euripide prépare le problème de l'opposition entre le νόμος et la φύσις, mais seulement en germe, en puissance, car ce relativisme ne conduit pas à la négation de la valeur de la loi ou à la négation explicite de la nature. De fait, c'est le relativisme philosophique de Protagoras qui ouvre la porte au véritable débat, comme je le montrerai à l'instant<sup>18</sup>.

## 2.2. Le débat sophistique

On ne peut évidemment pas, à l'intérieur de cet article, expliquer toutes les positions des sophistes dans le débat opposant la nature et la loi. Quelques brèves considérations suffisent cependant pour cerner le contexte intellectuel dans lequel s'ancre la figure de Calliclès.

La position la plus éloignée de celle de Calliclès correspond sans doute à celle de Protagoras. Prenant conscience de la relativité des νόμοι, le sophiste, loin d'en faire un prétexte pour exalter la nature, abolit tout simplement toute forme d'objectivité. N'existe que les νόμοι et ainsi la justice s'identifie parfaitement avec le fait de leur obéir. « Le genre de choses qui, à chaque cité, paraissent justes (δίκαια) et belles, ce sont celles-là qui le sont pour elle, aussi longtemps qu'elle les décrète (νομίζη)<sup>19</sup> ». La φύσις, associée plus haut à l'objectivité,

disparaît, lorsqu'on considère, à l'instar de Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses.

D'autres sophistes prennent une position mitoyenne, louant parfois la φύσις, d'autres fois le νόμος. Chez Antiphon, par exemple, ni le νόμος ni la φύσις ne profitent nécessairement et en toutes circonstances à l'homme. L'avantageux coïncide parfois avec la φύσις, mais pas toujours, comme l'illustre cet exemple donné par Antiphon : « le vivre, en effet, vient de la nature, et aussi le mourir, et le vivre leur vient de ce qui est utile, comme le mourir de ce qui ne l'est pas<sup>20</sup> ». Vivre est naturel et utile, mais mourir, bien que cela soit naturel, ne profite jamais. En outre, bien qu'Antiphon semble critique par rapport aux lois de sa cité, qui, à cause de l'art rhétorique, ne protègent pas réellement les victimes d'injustices et ne punissent pas les coupables de celles-ci, le sophiste ne paraît pas *a priori* exclure toute utilité au νόμος. Sa position paraît ainsi nuancée.

Calliclès, quant à lui, ne penchera ni du côté du νόμος comme Protagoras, ni du côté de la nuance comme Antiphon. Acharné et tranché, c'est avec véhémence qu'il défend le parti de la φύσις contre le νόμος. C'est cela, maintenant, qu'il faut considérer attentivement.

### 3. Calliclès et la suprématie de la φύσις

#### 3.1. Les échanges précédents (Gorgias et Polos)

Comme mentionné en introduction, l'opposition entre le νόμος et la φύσις n'apparaît explicitement que dans la dernière partie du *Gorgias*, soit celle consacrée à l'échange entre Socrate et Calliclès. Mais cette opposition sous-tend, semble-t-il, l'entièreté du dialogue et se trouve déjà, d'une certaine manière, en germe chez Polos. C'est du moins l'avis de Calliclès. D'après ce dernier, Polos, sous l'influence de Socrate, s'est contredit faute d'avoir distingué la justice selon la loi et la justice selon la nature. En effet, Polos, en affirmant que subir l'injustice est *pire* que la commettre, a parlé selon la nature, mais, en accordant à Socrate que commettre l'injustice est *plus laid* que la subir, a suivi la justice selon la loi.

Pourquoi ces divergences? Pourquoi Polos parlerait-il parfois selon la nature, parfois selon la loi? De l'avis de Calliclès, Polos a dit dans un cas ce qu'il pensait vraiment (subir l'injustice est vraiment

pire que la commettre), mais, dans l'autre cas, a succombé à la honte (αἰσχύνη) en prétendant que commettre l'injustice est plus laid que la subir. Avant de mettre de l'avant l'opposition entre la nature et la loi, Calliclès distingue ainsi la franchise et la honte<sup>21</sup>. Car, pour le jeune Athénien, parler sous l'effet de la honte, c'est en fait parler selon le νόμος, et dire ce que l'on pense vraiment, c'est reconnaître la φύσις.

La honte survient, généralement, lorsqu'on reçoit la désapprobation des autres. Ce sentiment empêche de dire et de faire ce que l'on croit vraiment. Qui parle sous l'effet de la honte tient les propos que ses concitoyens désirent entendre et ont l'habitude de promouvoir.

Gorgias aussi, plus tôt dans le dialogue, a succombé à la honte. Vraisemblablement, le rhéteur ne croit pas pouvoir enseigner la justice, comme Ménon l'affirme dans le dialogue éponyme<sup>22</sup>. Il affirme pourtant l'inverse devant Socrate,<sup>23</sup> sans doute parce qu'il redoute la désapprobation des auditeurs présents<sup>24</sup>. Gorgias, conscient des mœurs et des opinions de ses auditeurs, a ainsi préféré conformer ses propos à celles-ci plutôt que de dire ce qu'il croit vrai, à savoir que la vertu ne s'enseigne pas, mais advient plutôt par nature<sup>25</sup>.

De l'avis de Calliclès, Gorgias et Polos, en somme, ont été réfutés faute de ne pas avoir dit ce qu'ils pensent vraiment, faute de ne pas avoir parlé selon la nature. Le jeune Athénien se targue, quant à lui, de dire toute la vérité<sup>26</sup>.

### *3.2. Intervention de Calliclès*

Pour qui n'a pas conscience de la distinction entre la nature et la loi, la contradiction survient inévitablement, car, d'après Calliclès, « le plus souvent, la nature et la loi (ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος) se contredisent<sup>27</sup> ». Selon la nature, ce qui est le plus laid est toujours ce qui est le plus mauvais ; subir l'injustice est toujours plus laid et plus mauvais que la commettre. Selon la loi, c'est l'inverse : commettre l'injustice est toujours plus laid et plus mauvais que la subir<sup>28</sup>. La contradiction est totale. Or, pour Calliclès, la justice selon la nature a préséance sur la justice selon la loi. En fait, elle seule correspond à la véritable justice.

Mais qu'entend-il par « justice selon la loi » et « justice selon la nature » ? Sur quelles preuves se base-t-il pour affirmer la supériorité de la justice selon la nature ? Que valent ses exemples ? Pour répondre à ces questions, il importe de suivre le raisonnement de Calliclès pas à pas.

### 3.2.1. *Le juste selon le νόμος*

De l'avis de Calliclès, qu'est-ce que le juste selon le νόμος ? D'après lui, le déterminer commande d'examiner l'origine des lois et des conventions : elles proviennent de la masse, c'est-à-dire des faibles ; « le malheur est que ce sont, je crois, les faibles et le grand nombre auxquels est due l'institution des lois<sup>29</sup> ».

Que recherche le grand nombre ? Quel genre de lois pose-t-il ? Les considérations de Glaucon, au livre II de la *République*, semblent propres à éclairer cette question. D'après ce dernier, la plupart des hommes croient que commettre l'injustice est un bien. Toutefois, ils reconnaissent aussi que subir l'injustice est un mal, et que c'est même un mal plus grand que le bien provenant du fait de commettre l'injustice. L'expérience et la réflexion conduisent ainsi les hommes à former un contrat : chacun cède son droit de commettre l'injustice et, par le fait même, se protège du fait de la subir<sup>30</sup>. Il y a là une forme d'égalité.

De l'avis de Calliclès, ce contrat et cette égalité ne comportent toutefois aucune légitimité. Pire encore : le grand nombre, pour assurer la pérennité de ses conventions, devraient mentir effrontément, faisant croire aux meilleurs naturels, lorsqu'ils sont encore enfants, que sa justice est véritable et naturelle.

Ceux de leurs semblables qui sont plus forts ou capables d'avoir le dessus, ils arrivent à les épouvanter, afin de les empêcher d'avoir le dessus, et ils disent que c'est laid et injuste de l'emporter sur autrui, que c'est cela qui constitue l'injustice, de chercher à avoir plus que les autres ; car, comme ils sont inférieurs, il leur suffit, je pense, d'avoir l'égalité<sup>31</sup>.

Autrement dit, pour Calliclès, la justice d'après le νόμος est une fausse justice, instaurée et maintenue par les faibles, qui écrasent les plus forts lorsque ces derniers sont encore au berceau. L'éducation,

loin de permettre la saisie du vrai, pervertit la nature des hommes les meilleurs. Mais qu'est-ce alors que la justice véritable? À quoi correspond la justice selon la nature?

### 3.2.2. *Le juste selon la φύσις*

La nature, quant à elle, ne prescrit pas l'égalité. Au contraire, « la nature (ἡ φύσις), révèle [...] que ce qui est juste, c'est que celui qui vaut plus ait le dessus sur celui qui vaut moins et celui qui a une capacité supérieure, sur celui qui est davantage dépourvu de capacité<sup>32</sup> ». C'est là, de l'avis de Calliclès, ce qui est conforme à la vraie nature du juste (κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου)<sup>33</sup>. Voilà, en effet, la loi de la nature (νόμος τὸν τῆς φύσεως)<sup>34</sup>.

La thèse de Calliclès rappelle sans doute celle de Thrasymaque, telle qu'on la trouve dans la *République*, à savoir que le juste correspond à l'intérêt du plus fort<sup>35</sup>. Cependant, au-delà des similitudes langagières, les positions de ces Athéniens diffèrent radicalement. Pour Thrasymaque, en effet, le juste commande l'obéissance aux lois, puisque celles-ci proviennent des dirigeants, qui correspondent nécessairement aux gens les plus forts : le roi est le plus fort dans une monarchie, les aristocrates, dans une aristocratie, le peuple, dans une démocratie<sup>36</sup>. Ceci ne rejoint évidemment pas la doctrine de Calliclès, puisque celui-ci reconnaît que les plus faibles, dans la démocratie, détiennent le pouvoir.

En outre, la justice concerne, pour Thrasymaque, nécessairement autrui et agir justement, en ce cas, ne peut pas rendre une personne heureuse. L'injustice, au contraire, correspondrait à l'excellence capable de procurer bonheur et bien-être.

Es-tu [Socrate] si avancé au sujet de ce qui est juste et de la justice, et de ce qui est injuste et de l'injustice, que tu ignores que la justice et ce qui est juste, c'est là en réalité *un bien pour autrui*, c'est l'intérêt du plus fort, de celui qui dirige, mais un dommage personnel pour celui qui obéit, qui sert; tandis que l'injustice est le contraire : qu'elle dirige ceux qui sont véritablement ingénus et qui sont justes, *que les dirigés font ce qui est l'intérêt de celui qui est le plus fort, et que c'est lui qu'ils rendent heureux, en étant à son service, et pas du tout eux-mêmes*<sup>37</sup>.

Calliclès, quant à lui, n'affirme pas que le plus fort, lorsqu'il prend démesurément à autrui, tombe dans l'injustice. Il reprocherait sans doute à Thrasymaque de ne pas avoir réussi suffisamment à s'extraire du vocabulaire conventionnel. Car il n'y a aucune injustice à posséder davantage quand on vaut davantage : voilà, au contraire, la vraie justice, source évidente de bonheur ! Prendre à autrui quand on le mérite correspond à la « loi de la nature ». Cette expression ne doit pas passer inaperçue. Calliclès, par cette dernière, dégage la loi de son aspect conventionnel, mais imprègne la nature d'une capacité prescriptive. La loi de la nature est une loi objective et une nature normative.

### 3.2.2.1. Exemples à l'appui ?

Pour appuyer sa thèse, Calliclès donne quelques exemples, qu'on peut diviser en trois. Ces illustrations étonnent et ont suscité l'intérêt de nombreux commentateurs<sup>38</sup>. En effet, elles paraissent toutes, dans une certaine mesure, défectueuses, et semblent ainsi davantage affaiblir la thèse de Calliclès que la supporter. Pourquoi, alors, Calliclès les choisit-il ?

#### 3.2.2.1.1. Le règne animal, les cités et les familles

La loi de la nature, affirme en premier lieu Calliclès, est manifeste en maints domaines : « dans le reste du règne animal comme dans les cités des hommes et dans leurs familles<sup>39</sup> ». L'interlocuteur de Socrate n'explique pas ces exemples<sup>40</sup>. La comparaison avec le règne animal paraît toutefois importante. Comme évoqué dans la première partie de cet article, ce qu'entend exactement Calliclès par « φύσις » demeure tout au long du *Gorgias* équivoque. Parle-t-il de la nature humaine, de l'animalité rationnelle ? Visiblement, la justice qui intéresse Calliclès ne concerne pas seulement les hommes et ne se développe donc pas directement en rapport à la raison ; elle s'étend aussi au monde animal.<sup>41</sup>

Par contraste, le νόμος s'attache en propre à l'homme, car il découle de sa raison. Seuls les hommes vivent sous des lois et des mœurs variées. De ce point de vue, le λόγος, comme faculté et comme produit de cette même faculté, ne garantit pas

nécessairement le bien de l'homme, d'où l'exaltation de Calliclès pour l'animalité au détriment de la rationalité, comme le remarque A. Fussi :

Nóμος, in turn, is mainly identified with language. Language of praise, language of blame, and writings are equated with spells and witchcraft. In order to show that nature ignores justice and injustice, or, better, that the only law of nature is that which demands the triumph of the stronger over the weaker, Callicles resorts to the animal realm, where, we may suppose, nature actualizes its own law unhampered by the spells of λόγος<sup>42</sup>.

La raison de l'homme doit, pour Calliclès, se mettre au service des désirs. Car s'il accorde à Socrate que le meilleur s'identifie avec le plus intelligent, il ne fait toutefois pas correspondre le plus intelligent à l'homme modéré, pouvant plier ses désirs aux ordres de sa raison. Le plus intelligent, plutôt, c'est celui capable de trouver les bons moyens en vue d'assouvir la myriade infinie de ses désirs<sup>43</sup>. Pour Calliclès, l'appétit domine<sup>44</sup>. Or, de ce point de vue, l'homme ne se distingue pas *par nature* de l'animal.

### *3.2.2.1.2. Xerxès et Darius*

En deuxième lieu, Calliclès présente l'exemple de la guerre de Xerxès contre les Grecs et de celle du père de ce dernier, Darius, contre les Scythes. L'évocation de ces batailles, pour appuyer la validité de sa loi de la nature, surprend. En effet, les deux rois perses ont perdu leur guerre respective ! Or, chacun d'eux commandait pourtant une armée plus forte, plus nombreuse et *a priori* meilleure que celle de leur adversaire. Xerxès et Darius paraissent infirmer davantage la loi de la nature que la confirmer.

La bizarrerie de l'exemple de Xerxès frappe encore plus fortement à la lecture d'une anecdote racontée par Hérodote. L'historien suggère que les Grecs auraient vaincu les Perses justement grâce à leurs νόμοι. Hérodote rapporte que Xerxès aurait demandé à Démarate si les Grecs oseront livrer bataille contre lui, malgré leur

plus petit nombre. Démarate aurait répondu par l'affirmative, ce qui aurait conduit Xerxès à répliquer :

S'ils étaient, à la mode de chez nous, soumis à l'autorité d'un seul, ils pourraient, par crainte de ce maître, se montrer plus braves qu'ils ne sont naturellement (*παρὰ τὴν ἑωυτῶν φύσιν*), et contraints par les coups de fouet, marcher, quoiqu'en plus petit nombre, contre des ennemis plus nombreux ; laissés libres d'agir, ils ne sauraient faire ni l'un ni l'autre<sup>45</sup>.

Pour Xerxès, la loi et la liberté démocratique rendent les Grecs faibles. Ceux-ci ne peuvent agir de manière coordonnée et courageuse, n'étant pas sous la direction d'un seul homme. Démarate, cependant, aurait soutenu tout le contraire :

En combat singulier, [les Lacédémoniens] ne sont inférieurs à personne ; et, réunis en troupes, ils sont les plus valeureux de tous les hommes. Car, s'ils sont libres, ils ne sont pas libres en tout : ils ont un maître, la loi (*νόμος*)<sup>46</sup>, qu'ils redoutent encore bien plus que tes sujets ne te craignent ; du moins font-ils tout ce que ce maître leur commande ; or, il leur commande toujours (*αἰεὶ*) la même chose : ne fuir du champ de bataille devant aucune masse ennemie ; mais rester fermes à leur poste, et y vaincre ou y périr<sup>47</sup>.

Il est intéressant de noter ce « toujours » (*αἰεὶ*). Contrairement aux ordres d'un roi, les commandements de la loi sont toujours les mêmes et sont identiques pour tous. Cette attache au bien commun et à une certaine immuabilité semble ici faire la force des Grecs.

Pourquoi alors Calliclès met-il de l'avant Xerxès et Darius ? De fait, ces deux rois prônaient une politique *expansionniste*. Autrement dit, ils possédaient en eux le désir d'avoir plus et prenaient les initiatives nécessaires pour combler ce désir. De ce point de vue, ils suivent les commandements de la nature, même si, de fait, ils n'obtiennent pas ce qu'ils souhaitent. La nature, telle que comprise par Calliclès, n'atteint pas nécessairement sa fin ; elle peut être réprimée par le νόμος, comme c'est le cas à Athènes.

### 3.2.2.1.3. *Le fragment de Pindare*

En troisième et dernier lieu, Calliclès appuie sa thèse par l'exemple d'Héraclès, qui s'approprie par la force les bœufs de Géryon, tel que le raconte Pindare. Calliclès cite ainsi le poète :

La loi (νόμος), qui règne sur tous, sur les mortels comme sur les Immortels, justifie que, d'une main entre toutes puissantes, on mène à bonne fin la suprême violence : je le prouve par les exploits d'Héraclès, car c'est sans les payer...<sup>48</sup>

Mais le fragment de Pindare ne s'interprète pas si facilement. De quelle loi parle-t-il ? Romilly présente trois interprétations possibles :

[1] Pour Hérodote, il s'agit manifestement de coutumes, de rites ; le texte voudrait dire, à ses yeux, que les différents groupes humains sont soumis à des traditions qui leur sont propres et contre lesquelles on ne saurait aller<sup>49</sup>. [2] Pour des gens comme Calliclès, le texte voudrait dire que la loi (de nature) justifie l'action des plus forts. [3] Enfin, pour des commentateurs assez nombreux, le texte signifierait au contraire que la règle divine peut parfois justifier l'emploi de la violence, au nom d'un principe plus haut<sup>50</sup>.

Selon plusieurs commentateurs, la troisième interprétation correspond à la pensée de Pindare. C'est, du moins, l'opinion de J. de Romilly et de E. R. Dodds :

But we can hardly credit the pious Pindar with this shocking opinion, which seems in any case to belong to a later generation. [...] It is a likelier guess that his νόμος is the law of Fate, which for him is identical with the will of Zeus.<sup>51</sup>

Pourquoi alors Calliclès recourt-il à l'autorité de ce poète ? De fait, Calliclès ne fait pas figure d'intellectuel. Il méprise, d'ailleurs, les philosophes et les sophistes. Sans doute ainsi ne cherche-t-il pas à interpréter avec parfaite exactitude les auteurs qu'il cite. On a un exemple de cela ailleurs dans le dialogue, lorsqu'il fait référence à une pièce d'Euripide<sup>52</sup>. Il compare Socrate à Amphion et lui-même

à Zéthos, oubliant que, des deux personnages, c'est Amphion qui ressort vainqueur.

### 3.2.2.2. Précision : qui est le meilleur ?

Bien que les exemples de Calliclès étonnent, ce n'est pas eux qui retiennent l'attention de Socrate. Le philosophe, plutôt, désire savoir ce que Calliclès entend par le « meilleur » (βελτίων), par « celui qui vaut plus » (ἀμείνων), par le « supérieur » (κρείττων)<sup>53</sup>, par le « plus capable » (δυνατώτερος) et par le « plus robuste » (ισχυρότερος). Toutes ces expressions possèdent-elles la même signification ?

Le meilleur est-il aussi le plus robuste, selon Calliclès ? D'après Socrate, c'est ce que laissaient entendre les exemples de Xerxès et de Darius.

C'est même quelque chose comme cela que tu sembles avoir indiqué, en disant que c'est la justice selon la nature (κατὰ τὸ φύσει δίκαιον), que les grands États se ruent sur les petits, pour cette raison qu'ils sont plus forts (κρείττους), autrement dit matériellement plus nombreux (ισχυρότεροι), comme si, être plus fort (τὸ κρείττον), être plus robuste (τὸ ισχυρότερον) et valoir davantage (βέλτιον) était la même chose ?<sup>54</sup>.

Calliclès accepte d'abord l'identification proposée par Socrate et il reconnaît aussi sans peine que le grand nombre est plus fort qu'un seul homme. Mais accepter ces propositions semble devoir l'obliger à affirmer que la loi du grand nombre, soit l'égalité, correspond à la justice selon la nature. Calliclès, cependant, rejette cette conséquence et revient sur ses propos : les plus robustes ou les plus nombreux ne sont pas les meilleurs. La supériorité ne s'obtient pas par le nombre ou les muscles.

Te figures-tu que, selon moi, s'il arrive que s'assemble un ramassis d'esclaves et de gens de toute espèce, hommes indignes qu'on les considère autrement que du point de vue, sans doute, de leur robustesse corporelle (τῷ σώματι ισχυρῶσθαι), ce soient des prescriptions légitimes (νόμιμα), les propos de cette canaille !<sup>55</sup>.

En accord avec une proposition de Socrate, Calliclès soutient d'abord que le meilleur est intelligent (φρόνιμος) et ajoute ensuite qu'il est aussi courageux et viril (ἀνδρεῖος). L'intelligence qui intéresse Calliclès ne correspond certainement pas à celle mise généralement de l'avant par Socrate. Pour Calliclès, comme il a été mentionné plus haut, la raison ne vaut que comme moyen pour répondre aux différents désirs. La racine de la justice naturelle réside, en fait, dans l'immodération, dans le désir d'avoir toujours plus, autrement dit, dans la *πλεονεξία*.

Socrate réfutera finalement le fait que le bonheur puisse résider dans la *πλεονεξία*. Examiner tous les arguments du philosophe susciterait certainement l'intérêt, mais cela ne concerne pas immédiatement l'objectif de cet article. En terminant il paraît plutôt pertinent de s'attarder sur une contradiction interne chez Calliclès : d'un côté il se fait l'ennemi juré de la démocratie, mais, de l'autre, comme le répète souvent Socrate, il se soucie toujours d'accorder ses propos avec ceux du δῆμος.

Mais il y a une chose dont en toute occasion je me rends compte à ton sujet : c'est que, quelles que soient tes hautes capacités, tout ce que tes deux aimés peuvent bien dire et quelque opinion qu'ils professent sur ce qui en est des choses, tu es incapable de dire le contraire ; mais te voilà retourné sens dessus dessous ! Que dans l'Assemblée, à telle chose que tu auras dite, ton bien-aimé, je veux dire le Peuple d'Athènes (ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων), nie qu'il en soit de la sorte, aussitôt retourné, tu dis ce que veut celui-ci.<sup>56</sup>

Quel sens donner à ces remarques de Socrate ? Si le philosophe dit vrai, comment Calliclès peut-il alors se targuer de mépriser le grand nombre ? Comment peut-il concevoir que le bonheur nécessite le rejet du νόμος ? Est-il oui ou non démocrate ?

### *3.3. L'aristocrate amoureux du δῆμος*

Calliclès, dans sa harangue contre le νόμος, critique de façon véhémement la démocratie, système dans lequel, d'après lui, les esclaves détiennent le pouvoir. Amis d'oligarques, notamment de

Démos, le fils de Prylampe<sup>57</sup>, le jeune disciple de Gorgias envie, tout comme Polos, la vie des tyrans.

Mais, que vienne à paraître, j'imagine, un homme ayant le naturel (φύσιν) qu'il faut, voilà par lui tout cela secoué, mis en pièces : il s'est échappé, il foule aux pieds nos formules, nos sorcelleries, nos incantations et nos lois (νόμους) qui, toutes sans exception, sont contraires à la nature ; notre esclave s'est insurgé et s'est révélé maître<sup>58</sup>.

Mais alors qu'il recommande, comme le montre ce dernier passage, de piétiner le νόμος et de s'en distancer, il reproche pourtant justement à Socrate de ne pas assez connaître les lois et les coutumes d'Athènes. La philosophie, en effet, ne permet pas de devenir un καλὸς κάγαθός.

Supposons en effet que, fût-il doué d'un excellent naturel (εὐφύης), il se soit adonné à la philosophie au-delà même de la jeunesse, forcément le résultat aura été qu'il n'a plus aucune expérience de tout ce dont l'expérience est indispensable quand on veut devenir un homme accompli (καλὸν κάγαθόν) et bien considéré. C'est un fait que le philosophe perd toute expérience des lois (τῶν νόμων) qui sont celles de la cité, du langage dont il faut user dans les conventions, aussi bien privées que publiques, que comportent les relations humaines<sup>59</sup>.

Le premier long monologue de Calliclès commence donc par un rejet complet du νόμος, mais se termine étonnamment par une réintégration de celui-ci ! Car sa critique de la philosophie va de pair avec une louange de l'art politique démocratique et du sens de la convention.

En quoi est-ce un problème que le philosophe ne connaisse pas les lois ? Ce dernier, ne maîtrisant pas l'art politique, ne sait pas parler devant le δῆμος, que ce soit en assemblée ou devant les tribunaux. Incapable de se défendre contre le grand nombre, un Socrate ne peut qu'inévitablement subir l'injustice, et ce jusqu'à une éventuelle condamnation à mort.

Maintenant, vois-tu, suppose que, s'étant saisi de toi ou de tel autre de tes pareils, on vous traîne en prison, en vous prétendant coupables d'un crime dont vous ne seriez nullement coupables, ne sais-tu pas bien que toi, tu serais incapable de te tirer d'affaire ? Mais non ! le vertige te prendrait ; tu serais là, bouche bée, sans trouver que dire ; et, le jour où tu te présenterais à la barre du tribunal, rencontrant en face de toi un accusateur plein de malveillance et de perversité, tu serais mis à mort s'il lui plaisait de requérir la mort, contre toi<sup>60</sup>.

Au contraire de la philosophie, la rhétorique, elle, permet de se défendre devant les tribunaux et permet donc ne pas subir l'injustice. Là réside l'intérêt de Calliclès pour cette dernière. C'est parce que celui-ci n'est pas l'homme supérieur qu'il a dépeint, celui capable de briser les νόμοι, qu'il se voit contraint de flatter le peuple et de parler comme lui. Il rêve de commettre l'injustice, mais, dans sa médiocrité, il se contente d'éviter de la subir, comme, finalement, tous les autres hommes. La justice selon la nature décrite par Calliclès ne prend forme nulle part, comme il l'a lui-même démontré par ses exemples ratés. Elle est un idéal impossible et paraît, de ce fait, n'avoir rien de bien naturel.

Calliclès, en somme, se trouve en contradiction avec lui-même, et ce, comme la majorité des hommes, ceux-là mêmes qu'il blâme. La plupart des gens s'opposent à l'injustice à cause de leurs injustices, à l'égoïsme, à cause même de leur égoïsme. Ainsi, on s'abstient de commettre l'injustice simplement pour ne pas avoir à subir celle des autres. D'une certaine manière, tous acceptent le contrat commun dépeint par Glaucon dans la *République*, mais tous rêvent de l'anneau de Gygès, moyen par lequel un homme pourrait se dégager dudit contrat.

### Conclusion

Le débat opposant le νόμος et la φύσις sous-tend une contradiction entre la convention et la réalité objective. Protagoras, parmi les sophistes, prend le parti du νόμος et abolit, en un certain sens, la φύσις, puisqu'il ne reconnaît aucune réalité objective derrière les opinions. La plupart des autres sophistes<sup>61</sup> soutiennent des positions mitoyennes,

priorisant parfois la φύσις, d'autres fois le νόμος. Calliclès, n'étant pas un sophiste, choisit une thèse plus tranchée et certainement très amoral : il ne reconnaît aucune légitimité au νόμος et défend une justice naturelle, dans laquelle le meilleur possède davantage et dans laquelle rien ne limite les désirs de celui-ci.

Toutefois, comme il a été dit, Calliclès ne paraît pas croire que sa loi de la nature puisse advenir, au moins pour lui-même. En effet, alors qu'il prône la révolte contre les lois et la masse des faibles, il se trouve incapable de contredire le peuple athénien et se voit dès lors contraint de le flatter. Alors qu'il rêve de pouvoir et de domination, il suit le conseil qu'il donne à Socrate et accepte le poste du dernier des esclaves ; il exerce, en un certain sens, le métier de Mysien<sup>62</sup>.

- 
1. Platon, *Gorgias*, trad. L. Robin, Saint-Armand, Gallimard, 1950, 482e.
  2. Aristote, *Réfutations sophistiques*, trad. L.-A. Dorion, Paris, Vrin, 1995, 173a5. Je souligne.
  3. L.-A. Dorion, *Les réfutations sophistiques*, Paris, Vrin, 1995, p. 306, note 206.
  4. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Great Britain, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 60.
  5. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 2009, p. 714.
  6. *Ibid.*, p. 172.
  7. G. Br. Kerferd, *Le mouvement sophistique*, Paris, Vrin, 1999, p. 172.
  8. J. De Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles lettres, 2002, p. 13.
  9. M. Ostwald, *Nomos and the beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford (Great Britain), Oxford at the Clarendon Press, 1969, p. 55.
  10. *Idem.*
  11. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, p. 2108.
  12. G. Br. Kerferd, *op. cit.*, p. 171.
  13. Démocrite, DK 55 A 49 dans H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1903, p. 318 (Je traduis).
  14. Héraclite, DK 12 B 114 dans H. Diels, *op. cit.*, p. 82 (je traduis).
  15. *Ibid.*, DK 12 B 44 dans H. Diels, *op. cit.*, p. 73.
  16. Hérodote, *Histoires*, trad. J. De Romilly, III, 38, dans J. De Romilly, *op. cit.*, p. 59.

17. J. De Romilly, *op. cit.*, p. 56-57.
18. *Ibid.*, p. 71.
19. Platon, *Théétète*, trad. M. Narcy, Paris, Flammarion, 2011, 167c.
20. Antiphon, DK 80 B 44A, trad. M.-L. Desclos., Paris, Flammarion, 2009, p. 198.
21. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 482c-e.
22. Platon, *Ménon*, *op. cit.*, 95c.
23. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 460a.
24. *Ibid.*, 458b-c.
25. Conception que l'on retrouve chez Ménon, l'un de ses disciples. Cf. Platon, *Ménon*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 2001, 71c.
26. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 484c.
27. *Ibid.*, 482e.
28. *Ibid.*, 483a-b.
29. *Ibid.*, 483b.
30. Platon, *République*, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, 1993, 358e-359a.
31. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 483b-c.
32. *Ibid.*, 483d.
33. *Ibid.*, 483e.
34. *Idem.*
35. Platon, *République*, *op. cit.*, 38c.
36. *Ibid.*, 338d-339a.
37. Platon, *République*, *op. cit.*, 343b-d (je souligne).
38. Cf., en particulier, A. Fussi, « Callicles' Examples of νόμος τῆς φύσεως in Plato's *Gorgias* » in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 19, n° 1(1996) et E. Safty, « Les difficultés d'interprétation de l'argument du plus fort dans le discours de Calliclès sur la justice » dans *Polis*, vol. 31, n° 1, 2014.
39. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 483d.
40. Surtout dans le cas des cités, puisqu'il vient de dire que les plus faibles détiennent, au moins à Athènes, le pouvoir.
41. Et c'est à se demander si Calliclès n'accepterait pas de l'étendre jusqu'au monde végétal et minéral, comprenant, ainsi, la nature dans son ensemble. Quoi qu'il en soit, cela n'est pas sans rappeler la conception de la nature d'Antiphon.
42. A. Fussi, *loc. cit.*, p. 122.
43. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 491e-492a.
44. Le meilleur n'est dominé par personne, même pas par lui-même (par sa raison).

45. Hérodote, *Histoires*, trad. Romilly, VII, 103, dans J. De Romilly, *op. cit.*, p. 19.
46. Comme le note Jacqueline de Romilly, l'allusion au « νόμος δεσπότης » renvoie sans doute au célèbre fragment de Pindare, qui sera abordé tout de suite après cette section. Cf. J De Romilly, *op. cit.*, p. 63.
47. *Ibid.*, 104.
48. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 484b.
49. Cf. Hérodote, *Histoires*, III, 39.
50. J. De Romilly, *op. cit.*, p. 66.
51. E. R. Dodds, « Commentary » in *Plato; Gorgias*, Great Britain Oxford, Calendron Press, 1992, p. 270
52. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 485e-486a.
53. Ces trois premières expressions correspondent en fait aux trois comparatifs de « ἀγαθός ».
54. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 488c.
55. *Ibid.*, 488c.
56. *Ibid.*, 481d-e.
57. *Ibid.* 481d.
58. *Ibid.*, 484a.
59. *Ibid.*, 484c-d.
60. *Ibid.*, 486a-c.
61. Sauf l'Anonyme de Jamblique.
62. Cf. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 521b.





# Tauroscatologie des temps modernes : bullshit et propagande

SÉBASTIEN LACROIX\*, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Si nous entrons dans une ère post-factuelle, cela n'est pas une fatalité. Pour nous en sortir, Harry Frankfurt nous propose de considérer la bullshit comme une réalité conceptuellement distincte du mensonge ou de la vérité. Dans sa réponse à Frankfurt, G. A. Cohen met de l'avant une autre forme de bullshit, prédominante selon lui dans le monde académique européen. Quant à lui, le philosophe du langage Jason Stanley mobilise les outils conceptuels de sa sous-discipline afin de s'attaquer à l'épineux problème de la propagande, fléau des démocraties libérales. Dans le cadre de ce texte, je me pencherai sur les liens entre les conceptions de la bullshit de Frankfurt et de Cohen, d'un côté, ainsi que le concept de propagande développé par Stanley, de l'autre. Après avoir présenté les différents éléments en jeu, je tenterai de répondre à la question suivante : toute propagande est-elle de la bullshit ?

## *Introduction*

Les événements politiques internationaux de 2016 sont derrière nous, mais ils façonnent encore le monde dans lequel nous vivons. Entre le *Brexit* et l'élection de Donald Trump à la présidence des États-Unis d'Amérique, il n'est pas rare d'entendre des analyses selon lesquelles nous serions entrés dans une ère post-factuelle. Que l'on rejette cette affirmation ou qu'on y soit sympathique, cela ne change pas le fait que médias, commentateurs et politiciens sont désormais engagés dans une série de débats dans lesquels faits, opinions et valeurs s'entremêlent. Si certains auteurs nous font des propositions normatives afin de nous permettre de retrouver la raison<sup>1</sup>, d'autres

développent des outils conceptuels descriptifs qui demandent ensuite à être appliqués.

C'est notamment ce que fait le grand philosophe américain Harry Frankfurt dans son essai programmatique *On Bullshit*<sup>2</sup>. Publié initialement en 1986 dans le *Raritan Quarterly Review*, ce court texte nous propose de considérer la *bullshit*<sup>3</sup> non pas comme une forme de mensonge, mais comme une réalité conceptuellement distincte du mensonge ou de la vérité. Cette conceptualisation n'est pas acceptée par tous. Dans sa réponse à Frankfurt, G. A. Cohen, fondateur du marxisme analytique, met de l'avant une autre forme de *bullshit*, prédominante selon lui dans le monde académique européen<sup>4</sup>. Dans un livre plus récent, le philosophe du langage Jason Stanley mobilise les outils conceptuels de sa sous-discipline afin de s'attaquer à l'épineux problème de la propagande<sup>5</sup>. Ce terrain ayant historiquement été laissé aux philosophes continentaux, il est très intéressant de voir ce que la philosophie analytique a à dire à propos de ce sujet d'actualité.

Dans le cadre de ce texte, je me pencherai, d'un côté, sur les liens entre les conceptions de la *bullshit* de Frankfurt et de Cohen, et de l'autre, sur le concept de propagande développé par Stanley. La mise en relation de ces auteurs n'est pas fortuite. Tout d'abord, Frankfurt et Cohen sont en dialogue à propos du concept de *bullshit*. Quant au concept de propagande, il est intéressant de le comparer avec celui de *bullshit* dans la mesure où les deux servent une fonction sociale similaire : duper autrui. Comme nous le verrons, cette duperie peut prendre différentes formes. Dans la première partie de cet article, je présenterai les différents éléments en jeu, puis je tenterai, dans la seconde partie, de répondre à la question suivante : toute propagande est-elle de la *bullshit*? Comme nous le verrons, il serait trop fort d'affirmer que toute propagande est de la *bullshit*, bien que des liens évidents puissent être observés entre ces concepts.

## *1. Bullshit et propagande : quelques définitions*

### *1.1. Qu'est-ce que la bullshit?*

Comme indiqué ci-haut, il existe au moins deux grandes conceptions de la *bullshit*. Toutes deux sont inspirées des deux

définitions de ce terme dans l'*Oxford English Dictionary* (OED), le dictionnaire anglophone par excellence. Tel que cité par Cohen, le nom commun « bullshit » est défini comme « 1. nonsense, rubbish. 2. trivial or insincere talk or writing<sup>6</sup> ». Débutons par l'analyse de la seconde définition, qui correspond à la conception frankfurtienne de la *bullshit*.

### *1.1.1. Frankfurt*

Dans son court essai, Frankfurt commence par tracer les contours conceptuels de la *bullshit*. La comparant avec le concept de *humbug* développé par Max Black<sup>7</sup>, puis avec les termes connexes issus du OED, Frankfurt en vient au cœur de son argumentaire : afin de bien comprendre la *bullshit*, celle-ci doit être mise en relation avec le mensonge. De natures différentes, tous deux sont des formes de travestissements (*misrepresentations*)<sup>8</sup>. Le mensonge travestit à la fois le véritable état d'esprit du locuteur ainsi que le sujet de discussion. En effet, en disant le contraire de ce qu'il croit vrai, le locuteur tente de nous duper à la fois en ce qui a trait à la valeur de vérité de son énoncé et en ce qui concerne son état d'esprit, puisqu'il agit comme s'il croyait son propre mensonge. L'acte de mentir peut conséquemment se définir comme le fait d'insérer un (ou des) élément(s) faux dans un système de croyances par ailleurs vraies. Grâce à cette insertion, le menteur peut éviter les conséquences qui découleraient de la vérité<sup>9</sup>. Il doit donc avoir une vision particulière et précise de la situation ainsi qu'un certain souci pour la vérité. En effet, comment nier celle-ci si l'on ne s'en soucie pas ? Pour nier la vérité, encore faut-il croire la connaître. Mentir demande donc une certaine rigueur, un certain savoir-faire technique (*craftsmanship*)<sup>10</sup>.

À l'opposé, le créateur de *bullshit* se caractérise par son insouciance par rapport à la vérité. En effet, selon Frankfurt, la *bullshit* pose problème non pas en raison de sa valeur de vérité négative, mais parce qu'elle est inauthentique (*phony*) dans son mode de production<sup>11</sup>. Pour reprendre l'expression consacrée, « to bullshit your way through » requiert essentiellement une forte négligence envers la vérité<sup>12</sup>. La *bullshit* est conçue sans égards à la vérité, ce qui permet plus de liberté d'action à son créateur qu'au menteur. En ce

sens, la création de *bullshit* est davantage un art<sup>13</sup>. Il est possible que le créateur de *bullshit* ne travestisse pas son véritable état d'esprit ni l'objet de son discours, mais il déforme ce qu'il fait (*his entreprise*). Par ses actes de langage, il veut dissimuler son insouciance à l'égard de la vérité et projeter l'apparence de sincérité. C'est ainsi qu'on rejoint la seconde définition offerte par l'OED : « *insincere talk or writing* ». Par son insincérité, le créateur de *bullshit* désire faire cadrer ses paroles avec son objectif de duperie, peu importe comment cela décrit la réalité empirique.

Or, cette insouciance caractéristique de la *bullshit* pose des problèmes majeurs. Comme l'affirme ailleurs Frankfurt, la préservation de nos sociétés civilisées requiert une information factuelle fiable et des agents ayant confiance en leurs institutions de savoir<sup>14</sup>. La vérité est importante en raison de son utilité pratique, de ce qu'elle apporte concrètement dans nos vies individuelles et collectives<sup>15</sup>. On ne peut tolérer que des agents centraux de nos sociétés ne s'en soucient pas. Pourtant, une partie importante de nos interactions sociales semblent dictées par un souci inégal de la vérité. Ainsi en va-t-il, par exemple, des campagnes publicitaires, des relations publiques manufacturées par des conseillers professionnels ou du comportement électoraliste et populiste de certains politiciens. Dans leurs fonctions professionnelles respectives, ces divers groupes démontrent un souci de vérité inférieur à celui de leurs concitoyens. En effet, sans mentir à plate couture, leur objectif est de ne mettre l'accent que sur une facette d'une situation donnée. C'est notamment le cas des publicités d'automobiles, qui insistent sur la vitesse, la sécurité ou le caractère luxueux du véhicule, mais évacuent tous ses aspects négatifs.

### 1.1.2. Cohen

Paru initialement en 2002, le texte de G. A. Cohen se veut une réponse à la conceptualisation de la *bullshit* offerte par Frankfurt. Selon Cohen, on ne peut se contenter d'une définition de la *bullshit* en tant que discours insincère; il nous faut aussi nous intéresser à la première définition issue de l'OED, selon laquelle la *bullshit* est de la camelote, des absurdités (« *nonsense, rubbish* »). Cette forme

de *bullshit*, qui serait plus répandue dans les domaines académiques que dans les discours sociaux, est un résultat plutôt qu'une activité comme chez Frankfurt. En ce sens, Cohen s'intéresse au texte final produit par le créateur de *bullshit* (le résultat) plutôt qu'à l'état d'esprit (l'activité) de ce dernier. Un texte est de la *bullshit* au sens de Cohen s'il présente un manque de clarté impossible à éclaircir (*unclarifiable unclarity*)<sup>16</sup>. Un tel discours est impossible à éclaircir non seulement s'il est obscur, mais s'il n'est pas possible de le rendre non obscur ou clair<sup>17</sup>. Quant au manque de clarté, il peut se situer à différents niveaux : une assertion peut intrinsèquement manquer de clarté, elle peut être obscure en raison du contexte ou ne pas montrer en quoi l'assertion suivante découle de cette assertion-ci<sup>18</sup>. Selon Cohen, ce type de *bullshit* occuperait une place centrale en philosophie française, où le manque de clarté est célébré comme un signe de profondeur intellectuelle. Ces textes de philosophie française seraient impossibles à éclaircir dans la mesure où ils respectent le critère suffisant du manque de clarté : la plausibilité de l'énoncé n'est pas modifiée par l'ajout ou le retrait d'une négation. Pour le dire autrement, le manque de clarté de ces énoncés est tel qu'on ne peut les reconstruire de manière intelligible, et qu'une telle reconstruction n'est ni plus ni moins plausible lorsqu'une négation y est ajoutée ou retirée. Cela rappelle la fameuse discussion de John Searle avec Michel Foucault, qui admettait volontiers que, pour être pris au sérieux, tout texte philosophique en France devait être obscur à un certain niveau, qu'il évaluait à au moins 10 %. Selon Searle, Pierre Bourdieu évaluait ce standard plutôt à 20 %<sup>19</sup>.

Évidemment, cette forme de *bullshit* n'est pas exclusive à la philosophie française ; elle existe partout dans le monde universitaire. Citant une conversation privée avec Michael Otsuka, professeur à la London School of Economics (LSE), Cohen écrit :

Many academics [...] are disposed to produce the unclarifiable unclarity that is bullshit, not because they are aiming at unclarifiable unclarity, but rather because they are aiming at profundity. [...] By aiming at profundity, these academics tend to produce obscurity. But they do not aim at obscurity, not even as a means of generating profundity<sup>20</sup>.

En réponse à ces nouvelles idées, Frankfurt avoue volontiers n'avoir abordé qu'une partie du concept de *bullshit*<sup>21</sup>. Il croit cependant avoir analysé la forme de *bullshit* la plus politiquement et socialement problématique, alors que la *bullshit* identifiée par Cohen se cantonne à l'univers académique.

### 1.2. *Qu'est-ce que la propagande ?*

Après avoir présenté les deux conceptions majeures de la *bullshit*, il faut maintenant nous tourner vers le concept de propagande développé par Jason Stanley dans *How Propaganda Works*<sup>22</sup>. Deux couples conceptuels sont au cœur de cette idée.

Premièrement, Stanley fait la distinction entre deux types de propagande. D'un côté, il y aurait la propagande positive, définie comme « a contribution to public discourse that is presented as an embodiment of certain ideals, yet is of a kind that tends to increase the realization of those very ideals by either emotional or other nonrational means<sup>23</sup> ». La caractéristique principale de cette forme de propagande est qu'elle s'inscrit dans la même visée que l'idéal qu'elle représente. Cependant, elle en fait la promotion par des moyens émotionnels, sentimentaux ou autrement non rationnels plutôt qu'à l'aide d'arguments rationnels auxquels nous sommes en droit de nous attendre dans le cadre d'une démocratie libérale. L'utilisation de l'histoire, du drapeau ou de l'hymne national d'un pays afin de promouvoir le patriotisme et le sentiment d'appartenance est un exemple de propagande positive<sup>24</sup>. De l'autre côté, Stanley nous présente une forme beaucoup plus problématique de propagande, dite minante. Il la définit comme « a contribution to public discourse that is presented as an embodiment of certain ideals, yet is of a kind that tends to erode those very ideals<sup>25</sup> ». Ce type de propagande est caractérisée par l'ambivalence du discours, qui, d'un côté, se positionne en faveur d'un idéal particulier, tout en défendant, de l'autre côté, des mesures qui s'y opposent. Par exemple, tout en se présentant comme favorables à l'égalité, certains acteurs publics promeuvent ou adoptent des politiques publiques qui ont pour effet d'accroître les inégalités socio-économiques. Certaines mesures, qui semblent neutres à première vue, ont pour effet de viser une seule

catégorie de personne. Pensons à l'idée selon laquelle les employés de la fonction publique ne devraient pas porter de signes religieux ostentatoires. Sous le couvert d'une politique publique neutre et égalitariste, s'appliquant à toutes et tous sans discrimination, on vient dans les faits s'attaquer seulement à certains courants religieux minoritaires (notamment les femmes musulmanes et les hommes juifs ou sikhs). On peut donc dire que cette forme pernicieuse de propagande infiltre les discours politiques publics au détriment de groupes minoritaires déjà marginalisés.

Avant d'introduire le second couple conceptuel, certains concepts préalables doivent être définis. Le premier de ceux-ci est la base commune nécessaire à la discussion. Cette dernière constitue la trame de fond de la discussion ; les locuteurs n'ont pas besoin de s'y référer pour savoir qu'elle existe<sup>26</sup>. Elle est faite d'éléments sociaux, politiques et culturels propres à chaque société, et apprendre les codes de la base commune d'une nouvelle société demande temps et efforts. Par exemple, si je dis à un Québécois que « le rapatriement de la Constitution s'est déroulé en 1982 », mon interlocuteur devrait normalement savoir que je parle de la Constitution canadienne. Cette partie du message n'a pas à être énoncée pour être transmise, puisque ce fait historique fait partie de notre base commune de discussion. Selon Stanley, les éléments de la base commune doivent y être ajoutés en respectant le concept de position originelle. Développé par John Rawls<sup>27</sup>, le concept de position originelle est la première étape de l'expérience de pensée lui permettant de développer sa théorie de la justice. Lorsque nous nous situons dans la position originelle, nous sommes placés sous un « voile d'ignorance » en vertu duquel nous ignorons tout de nos attributs personnels. Appartenance sexuelle, raciale, ethnoculturelle, linguistique ; compétences particulières en mathématiques, en sport ou en sciences ; orientation sexuelle, situation socio-économique, etc. : tous nos attributs nous sont inconnus. Selon Rawls, nous ne pouvons réfléchir aux principes fondamentaux de la justice sociale que lorsque nous nous imaginons ainsi dépourvus de nos caractéristiques personnelles. De même, pour Jason Stanley, lorsque nous ajoutons des éléments à la base commune de la discussion, nous devons le faire en ignorant nos

attributs et ceux de notre interlocuteur – tout ce qui compte, c'est que nous soyons issus de la même culture sociétale.

Ainsi, l'idéal central de débats dans nos forums politiques publics doit être la raisonnable, qui « requires any contribution to political discussion [...] to be “justifiable” to all of those under whose purview it falls<sup>28</sup> ». Toute proposition politique doit pouvoir se justifier auprès de tous les citoyens, peu importe les doctrines compréhensives – religieuses ou philosophiques – qu'ils adoptent. C'est en ce sens qu'une politique publique discriminatoire sur le plan racial, religieux ou ethnique ne peut être tolérée dans nos sociétés libérales démocratiques. Pour que la raisonnable soit maintenue, il faut instiller chez les individus un sentiment d'empathie envers leurs concitoyens. Ils doivent être capables de se projeter dans la situation d'autrui, d'adopter une attitude à la deuxième personne (*second-personal attitude*)<sup>29</sup>. Une telle attitude est caractérisée par l'empathie nécessaire à notre compréhension de l'autre : si, lorsque nous sommes placés dans sa position, nous ressentons que la proposition politique dont nous discutons est injuste, alors il nous faut la considérer comme injuste. Dans une démocratie libérale, les sentiments moraux doivent être cultivés afin de maintenir cette empathie, qui sous-tend l'idéal normatif de raisonnable.

Pourquoi faire grand cas de ces principes? C'est qu'ils sont essentiels au second couple conceptuel central chez Stanley, soit la distinction entre l'*at-issue content* (AIC) et le *not-at-issue content* (NAIC)<sup>30</sup>. L'AIC est ce qui est affirmé directement par nos énoncés. Chaque énoncé est une *proposition* au sens premier du terme, c'est-à-dire que l'AIC de tout énoncé est quelque chose que nous *proposons* d'ajouter à la base commune de la discussion. Notre interlocuteur est toujours en position de contester notre proposition, ce qui entraînera un débat. Quant au NAIC, il ne fonctionne pas de la même façon. Non seulement est-il directement ajouté à la base commune, mais il ne peut être contesté par notre interlocuteur qu'au prix de changer le sujet de discussion. Il n'est pas énoncé, mais agit comme un présupposé. En d'autres termes, le NAIC est introduit subrepticement dans la base commune, sans que notre interlocuteur ne puisse s'y opposer. Par exemple, c'est ainsi que le gouvernement

de Jean Charest et le PLQ de 2012 ont pu parler *ad nauseam* « de violence et d'intimidation », mots qui devinrent synonymes de la grève étudiante<sup>31</sup> et des manifestations nocturnes qui dérangent le centre-ville de Montréal<sup>32</sup>. Le même processus est en jeu lorsque nous utilisons l'expression « aide médicale à mourir » plutôt qu'« euthanasie » pour parler de l'acte d'un médecin mettant fin à la vie d'un patient à la demande de celui-ci. En répétant les mêmes mots, en faisant toujours les mêmes associations, on réussit à créer de nouveaux sens, qui intègrent la base commune en tant que NAIC. Dans la mesure où ce contenu sert à diminuer l'empathie que nous ressentons envers certains groupes déjà marginalisés – les manifestants, les étudiants –, le NAIC peut avoir pour effet de contrecarrer la raisonnable du discours public. Lorsque cela se produit, il devient une forme de propagande minante, qui prétend avancer un idéal démocratique tout en participant à son érosion. Quant à l'exemple de l'aide médicale à mourir, il peut s'interpréter de manière opposée, selon que l'on est partisan ou opposant de la nouvelle législation. En effet, pour un partisan de l'aide médicale à mourir, ce terme pourrait être considéré comme une forme de propagande positive, puisqu'il fait appel à des arguments émotionnels (la notion d'« aide ») pour adoucir nos sentiments anti-euthanasie. Inversement, pour un opposant aux nouvelles lois québécoise et canadienne, ce vocable cache le vrai problème et a des conséquences contraires aux valeurs promues. Ici, le NAIC peut avoir une fonction positive (pour le partisan) ou négative (pour l'opposant). Dans les deux cas, il semble cependant que la notion d'« aide » médicale à mourir passe directement dans la base commune, ne pouvant être contestée qu'au prix de changer le sujet de discussion ; il s'agit donc d'un NAIC.

## *2. Toute propagande est-elle de la bullshit ?*

Les concepts clés étant maintenant définis, nous pouvons nous tourner vers la question de recherche au cœur de ce texte : toute propagande est-elle de la *bullshit* ? Ayant conceptualisé deux formes distinctes de *bullshit*, il conviendra de répondre à cette question en deux temps. J'examinerai tout d'abord la possibilité que toute

propagande soit de la *bullshit* au sens de Frankfurt, puis je me poserai la question en ce qui a trait à la *bullshit* selon Cohen.

### 2.1. Liens avec la *bullshit* selon Frankfurt

À première vue, il peut sembler que toute propagande soit effectivement une forme de *bullshit* telle qu'entendue par Frankfurt. En effet, il semble *a priori* que les créateurs de *bullshit*, dans leur insincérité et leur désir de travestir ce qu'ils font, sont des propagandistes en puissance. Prenons un exemple issu du premier cas de propagande, celui de la propagande positive. Si un politicien vante les mérites de la géographie d'un pays dans le but de faire éclore un sentiment de fierté nationale<sup>33</sup>, alors il s'engage clairement dans une forme de propagande positive où l'idéal de patriotisme est favorisé par un discours émotif, non rationnel<sup>34</sup>. En même temps, il est tout à fait possible qu'il soit en train de créer de la *bullshit* s'il ne croit pas sincèrement ce qu'il énonce<sup>35</sup>. Si son discours célébrant les beautés naturelles du pays est fait en ne se souciant pas de la véracité de son propos, mais en ne pensant qu'à sa victoire électorale, le politicien de notre exemple montre un cas où *bullshit* et propagande se rencontrent.

Il est encore plus intuitif de dire que la propagande minante peut être liée à la *bullshit*. Dans le but de remporter une élection, de nombreux discours politiques sont prononcés sans égards à la vérité, tout en érodant les assises de notre démocratie libérale. Un exemple québécois récent est le débat sur la Charte des valeurs proposée par le Parti québécois (PQ). Ce dernier souhaitait interdire les signes religieux ostentatoires dans la fonction (para-)publique québécoise sous prétexte de préserver des idéaux communément partagés tels que l'égalité homme-femme et la neutralité religieuse de l'État. Or, les dérapages qui ont eu lieu durant ce débat ont eu pour effet de diminuer l'empathie ressentie par beaucoup de Québécois envers leurs concitoyens de religion musulmane. Des amalgames douteux ont intégré la base commune de plusieurs Québécois via le NAIC, notamment cette idée selon laquelle toute femme voilée l'est en raison de pressions familiales et communautaires. S'il est permis de supposer que certains péquistes ne croyaient pas sincèrement tout ce

qu'ils ont défendu<sup>36</sup>, alors ceux-ci ont créé de la *bullshit* électoraliste en plus d'être des agents propagandistes.

En somme, on voit bien que la propagande peut être de la *bullshit* au sens de Frankfurt. Il n'y a pas de quoi s'étonner : la propagande s'exerce plus facilement sans la contrainte d'un cadre de vérités, l'absence d'un tel cadre étant caractéristique de la *bullshit*. Cela ne signifie pas pour autant que toute propagande soit de la *bullshit*. Pour reprendre l'exemple du politicien louangeant les qualités géographiques d'un pays, il est tout à fait possible que celui-ci soit sincère dans ses affirmations, qu'il dise ce qu'il croit être la vérité. Dès lors, on ne peut qualifier son discours de *bullshit*. Évidemment, cela ne signifie pas qu'il a raison. En effet, la conception de la *bullshit* développée par Frankfurt ne rejette pas la possibilité que le locuteur sincère ait par ailleurs tort.

Il en va de même avec la propagande minante. L'exemple de la Charte des valeurs montre que la propagande minante insincère peut être de la *bullshit*. Elle n'en est cependant pas nécessairement, puisqu'elle pourrait aussi être un mensonge : un péquiste pourrait très bien croire faux tout ce qui est véhiculé par cette Charte, et néanmoins la défendre en mentant. Tout en se souciant de la vérité, il la nie pour arriver à ses fins, soit remporter une élection. Il est à noter qu'une analyse en termes de mensonges est aussi applicable en cas de propagande positive : notre politicien pourrait ne pas croire que ce pays a la plus belle géographie, et toutefois mentir à ce sujet pour convaincre ses compatriotes que cela est vrai.

Une seconde analyse peut s'appliquer à la propagande minante dans sa version sincère. En effet, un individu peut être préoccupé par la valeur de vérité de ses énoncés et tout de même produire des assertions propagandistes dans la mesure où cet individu est soumis à diverses pressions sociocognitives externes à ses énoncés. Une telle réalité est vécue par la plupart des individus dans les démocraties libérales contemporaines en raison de différents phénomènes. Premièrement, au sein de groupes homogènes, les idées ont tendance à se polariser vers une version extrême de la position commune<sup>37</sup>. On pourrait supposer que c'est ce qui s'est produit dans le cas de la Charte des valeurs : l'homogénéité au sein du PQ a créé une polarisation vers

une position extrême. Cette propagande minante sincère n'était donc pas de la *bullshit*, du moins pour un certain nombre de péquistes. Deuxièmement, les idéologies dominantes dans une société font en sorte qu'il est plus difficile pour nous de voir nos biais de confirmation. Nous croyons sincèrement, mais erronément, que de nombreux idéaux sont réalisés alors que les données empiriques prouvent le contraire<sup>38</sup>. Ces énoncés prononcés dans un cadre de fausse conscience peuvent être tout à fait sincères<sup>39</sup>, au sens où nous les croyons réellement vrais. Troisièmement, il est possible que la propagande minante soit sincère en raison des préférences adaptatives du locuteur, qui a choisi de croire en la véracité de certains énoncés simplement parce que cela simplifiait son existence<sup>40</sup>. Par exemple, un Autochtone canadien ayant intériorisé l'idée selon laquelle son peuple est naturellement inférieur pourrait en venir à croire cela simplement pour éviter les confrontations constantes avec les attentes d'autrui. Évidemment, rien ne permet d'affirmer que la culture autochtone à laquelle il appartient serait soi-disant « naturellement inférieure ». Cependant, après des siècles de colonialisme, cette personne peut « préférer » ne pas se dire autochtone pour éviter de porter le fardeau symbolique associé à sa culture. C'est en cela que ces préférences sont dites « adaptatives » : elles ne seraient pas *a priori* choisies, mais nous finissons par nous adapter à notre environnement social et culturel, et c'est ainsi que nous développons ces préférences.

Grâce à ces divers exemples, il devrait être clair qu'une partie de la propagande produite par nos sociétés est une forme de *bullshit* au sens de Frankfurt. Il devrait aussi être clair que ce n'est pas toute forme de propagande qui est de la *bullshit* frankfurtienne. Analysons maintenant la propagande à l'aide de la conception de *bullshit* de G. A. Cohen.

## 2.2. Liens avec la *bullshit* selon Cohen

Vouloir comparer la propagande et la *bullshit* au sens de Cohen peut sembler incongru. Dans la mesure où la propagande se pose comme un fléau particulier dans le cadre des démocraties libérales, il est permis de croire qu'elle est un problème essentiellement social et politique. *A contrario*, la *bullshit* de Cohen ne se trouve pas dans

cette sphère d'activités, mais bien dans le domaine intellectuel, voire plus particulièrement dans la philosophie universitaire européenne. Cette *bullshit* étant cantonnée au milieu académique, le concept de propagande n'y serait pas vraiment approprié ou pertinent. Par définition, la propagande veut faire passer du NAIC dans la base commune. Or, il semble impossible qu'un énoncé réussisse à la fois cet objectif tout en faisant preuve d'un manque de clarté impossible à éclaircir (« unclarifiable unclarity »).

Un bémol important peut être apporté en précisant le concept de « véhicule de propagande » qu'a développé Stanley. Visant particulièrement l'école et les médias, le concept de véhicule de propagande décrit « an institution that represents itself as defined by a certain political ideal, yet whose practice tends to undermine the realization of that ideal<sup>41</sup> ». Il n'est pas insensé de croire que l'idéal qui définit l'école est celui du savoir – son partage, sa diffusion, sa création et sa conservation. Si l'on accepte aussi la prémisse selon laquelle l'université est une école, alors l'université serait définie par un ensemble d'idéaux similaires. Par conséquent, un milieu universitaire dont les pratiques iraient à l'encontre de ses idéaux de savoir serait, selon Stanley, un véhicule de propagande. Or, une communauté académique qui, en cherchant à produire des réflexions profondes, créerait des textes manquant de clarté au point d'en être impossibles à éclaircir posséderait des pratiques s'opposant à l'idéal de la connaissance. La conception de la *bullshit* fournie par Cohen peut donc s'approcher de la propagande en raison du rôle crucial que joue l'école (ce qui inclut l'université) dans les démocraties libérales contemporaines.

En ce sens, plusieurs enjeux d'importance pour la société peuvent être mis en lumière lorsque nous analysons attentivement le concept académique de *bullshit*. Tout d'abord, notons que la *bullshit* académique peut avoir un impact sur le véhicule de propagande qu'est l'école, tant sous la forme de propagande positive que de propagande minante. En effet, la *bullshit* académique prend la forme d'une propagande positive lorsqu'elle tente de favoriser l'idéal du savoir, mais ne le fait pas d'une manière rationnelle. Il n'est pas difficile d'imaginer un contexte dans lequel l'acquisition du savoir serait valorisée non pas en vertu

d'arguments raisonnés, mais bien pour des raisons émotionnelles ou sentimentales. Dans un tel cas, la propagande positive favorise réellement le même idéal que celui de l'école, mais d'une manière inacceptable en démocratie. Cela dit, la *bullshit* académique peut aussi prendre la forme de propagande minante – et on peut supposer que c'est la forme qu'elle prendra le plus souvent. Dans ce second cas de figure, la *bullshit* académique prétend favoriser la création et la diffusion de savoir, mais n'y arrive pas en raison de son intrinsèque manque de clarté impossible à éclaircir. Par conséquent, la *bullshit* académique infecte l'ensemble de la société et diminue la capacité des citoyens à identifier et déconstruire les autres instances de propagande auxquelles ils seront exposés. Il est permis de croire qu'une société qui tolère voire encourage ce type de comportement de la part de son élite intellectuelle risque la propagation du manque de clarté vers d'autres sphères d'activités. S'il fallait que le monde des médias succombe au même attrait pour l'obscurantisme, il deviendrait alors très difficile pour la population de s'informer convenablement, et cela ne peut qu'être problématique pour l'avenir de cette démocratie libérale.

### Conclusion

En conclusion, il apparaît assez clairement que l'hypothèse universelle était trop forte : toute propagande n'est pas de la *bullshit*. Il n'en demeure pas moins que des liens conceptuels peuvent être établis entre *bullshit* et propagande. Une étude empirique pourrait nous renseigner sur le taux de *bullshit* dans la propagande, mais il est probable qu'une proportion importante de propagande soit de la *bullshit*, qui joue sur nos émotions en se fiant principalement à du NAIC pour faire passer des idées dans la base commune indépendamment de la vérité. Le fait d'agir sans se soucier de la vérité devrait être le critère central de l'accusation de *bullshit* pour qui accepte la conceptualisation frankfurtienne. S'il dépend de l'état d'esprit du locuteur autant que le critère de « sincérité des propos », il est néanmoins plus simple d'application.

On pourrait cependant se questionner sur la pertinence même de la conceptualisation de Frankfurt à expliquer tous les phénomènes contemporains de *bullshit*. Des exemples aideront à montrer les

insuffisances du modèle frankfurtien. Considérons les situations où les individus ne peuvent mentir ni dire toute la vérité, comme c'est le cas dans le cadre d'une commission d'enquête comme la Commission Charbonneau. Agissant dans un rôle juridique précis, la Commission Charbonneau pouvait contraindre les témoins à se présenter devant elle. Lorsque ces derniers avaient commis des actes illégaux, ils avaient intérêt à ne pas dire toute la vérité, mais ils ne pouvaient se permettre de mentir sous peine d'être reconnus coupables de parjure. Ils se souciaient de la vérité, mais ne pouvaient la nier ni la dire entièrement. Si ce cas de figure ne ressemble pas tout à fait à la *bullshit* de Frankfurt, ce n'est pas non plus un mensonge, ni un cas clair de propos vrais. Cela mérite qu'on s'y attarde davantage. Il en va de même de la situation des doreurs d'images (*spin doctors*), dont la fonction est de transmettre un message positif au sujet d'une position ou d'un politicien. Ils ne s'expriment pas en se souciant de la vérité, mais bien d'une manière stratégique. On dit traditionnellement que les énoncés des doreurs d'images ne peuvent cependant pas être clairement faux, puisque leur légitimité sera minée. Pourtant, l'équipe politique de Donald Trump a démontré dans les derniers mois qu'elle est indifférente aux conséquences qui surviennent lorsqu'elle se fait prendre à mentir. Cette réalité dépasse clairement la conceptualisation de la *bullshit* développée par Frankfurt; ne serait-ce pas là de la *bullshit* poussée à l'extrême, ou un étrange mélange de *bullshit* et de mensonges? Si l'idée de propagande n'apparaît pas clairement dans le cas des commissions d'enquête, l'exemple des doreurs d'images est plus révélateur. En effet, en étant payés pour favoriser une position ou un politicien, ces derniers ont la possibilité de mettre de l'avant des formules choc qui seront retenues et jouées en boucle par les médias. Ce faisant, s'ils trouvent les mots justes, les doreurs d'images peuvent incorporer à la base commune un NAIC qui mine les idéaux de la démocratie libérale qu'ils défendent.

---

\* L'auteur aimerait remercier les collègues du séminaire « Démocratie, raison publique et idéologie » ainsi que le professeur Jocelyn Maclure pour leurs commentaires sur une version préliminaire de ce texte.

1. Jocelyn Maclure, *Retrouver la raison*, Montréal, Québec Amérique, 2016.

2. Harry Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2005.
3. Dans le cadre de ce texte, j'ai choisi de maintenir le vocable « bullshit », emprunt direct à l'anglais. La traduction française communément admise – baratin – ne rend pas du tout justice à la connotation du terme original.
4. G. A. Cohen, « Deeper into Bullshit » dans Gary L. Hardcastle et George A. Reisch (dir.), *Bullshit and Philosophy*, Chicago, Open Court, 2006, p. 117-135.
5. Jason Stanley, *How Propaganda Works*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2015.
6. G. A. Cohen, *op. cit.*, p. 120.
7. Max Black, *The Prevalence of Humbug*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.
8. Harry Frankfurt, *op. cit.*, p. 9-14.
9. *Ibid.*, p. 51.
10. *Ibid.*, p. 51-53.
11. *Ibid.*, p. 47.
12. *Ibid.*, p. 51.
13. *Ibid.*, p. 53.
14. Harry Frankfurt, *On Truth*, New York, Knopf, 2006, p. 33-36.
15. *Ibid.*, p. 15.
16. G. A. Cohen, *op. cit.*, p. 129-34.
17. Notons que Cohen refuse de définir ce terme, ce qui pourrait présager qu'il n'est lui-même pas clair. Ce n'est pourtant pas le cas, comme la suite du texte le montre.
18. G. A. Cohen, *op. cit.*, p. 131.
19. Mike Springer, « John Searle on Foucault and the Obscurantism in French Philosophy », Open Culture [En ligne], [http://www.openculture.com/2013/07/jean\\_searle\\_on\\_foucault\\_and\\_the\\_obscurantism\\_in\\_french\\_philosophy.html](http://www.openculture.com/2013/07/jean_searle_on_foucault_and_the_obscurantism_in_french_philosophy.html) (Page consultée le 11 décembre 2017).
20. G. A. Cohen, *op. cit.*, p. 133, note 25.
21. Harry Frankfurt, « Reply to G. A. Cohen » dans Sarah Buss et Lee Overton (dir.), *The Contours of Agency*, Cambridge (MA), The Massachusetts Institute of Technology Press, 2002, p. 340-44.
22. Jason Stanley, *op. cit.*
23. *Ibid.*, p. 53.
24. *Ibid.*, p. 58.
25. *Ibid.*, p. 53.
26. *Ibid.*, p. 131.

27. John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. française Catherine Audard, Paris, Seuil, 1993.
28. Jason Stanley, *op. cit.*, p. 104.
29. *Ibid.*, p. 109.
30. Jason Stanley, *op. cit.*, p. 134-140. Littéralement, on pourrait parler du « contenu en question » et du « contenu non-en-question ». Pour éviter ces barbarismes, j'ai privilégié les abréviations.
31. Par ailleurs, ils n'auraient pas employé le vocable « grève étudiante » pour décrire cette réalité, mais bien celui de « boycott ». Cette distinction sémantique montre aussi une distinction entre l'AIC et le NAIC.
32. Prenons cette citation de la ministre Christine St-Pierre : « nous, on sait ce que ça veut dire le carré rouge. Ça veut dire l'intimidation, la violence ; ça veut dire aussi le fait qu'on empêche des gens d'aller étudier. Pour nous, c'est ce que ça veut dire et pour une grande grandegrande[sic] partie des Québécois, c'est ce que ça veut dire ». Propos tirés du texte de Geneviève Lajoie, « Symbole de “violence” et “d'intimidation” », *Journal de Montréal* [En ligne], <http://www.journaldemontreal.com/2012/06/08/symbole-de-violence-et-dintimidation> (Page consultée le 12 octobre 2017).
33. Un tel exemple peut sembler farfelu, mais il est directement inspiré du discours du camp de NON au référendum québécois de 1995. Ce camp n'hésitait pas à souligner le caractère magnifique de « nos » Rocheuses, utilisant ce déterminant aussi pour faire passer un NAIC de possession.
34. Jason Stanley, *op. cit.*, p. 78.
35. Harry Frankfurt, *On Bullshit*, *op. cit.*, p. 16-18.
36. Certains l'ont même affirmé publiquement après leur défaite électorale. Cf. David Gentile, « Lisée aurait voté contre une charte des valeurs non modifiée », *Radio-Canada* [En ligne], <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/688156/jean-francois-lisee-votre-contre-charte-valeurs-clause-grand-pere> (Page consultée le 12 octobre 2017).
37. Cass Sunstein, *Why Societies Need Dissent*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003.
38. Cf. Jason Stanley, *op. cit.*
39. David Miller, « Ideology and the Problem of False Consciousness », *Political Studies*, vol. 20, n° 4 (1972), p. 432-447.
40. Steven Lukes, « In Defense of “False Consciousness” », *University of Chicago Legal Forum*, vol. 2011, n° 3 (2011), p. 22.
41. Jason Stanley, *op. cit.*, p. 55.

## Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation anonyme par les membres du comité de rédaction selon les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. En outre, il est important pour les membres du comité que les textes soumis pour un dossier prennent en charge la question proposée de manière effective. La longueur maximale des textes recherchés est de 7000 mots, notes comprises. Les textes soumis à la revue doivent respecter certaines consignes de mise en page spécifiées sur le site Internet de la revue, au [www.revuephares.com](http://www.revuephares.com). Un texte qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue ou qui comporte trop de fautes d'orthographe sera renvoyé à son auteur avant d'être évalué, pour que celui-ci effectue les modifications requises. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique [revue.phares@fp.ulaval.ca](mailto:revue.phares@fp.ulaval.ca) avant la prochaine date de tombée. Toute question concernant la politique éditoriale de la revue *Phares* peut être acheminée au comité de rédaction à cette même adresse. Les auteurs sont incités à consulter le site Internet de la revue pour être au fait des précisions supplémentaires et des mises à jour éventuellement apportées à la politique éditoriale en cours d'année.