



Émerveillement et déclin : **L'humain dans les limites de la nature**

340 – 102 – MQ

DANIEL DESROCHES
Département de philosophie

Page pédagogique [INTERNET] :
<https://clg.ddesroches.com>

Hiver 2025
Seconde version revue et corrigée

Désolé, vous êtes en retard !

Revenez à la pause...



Émerveillement et déclin : L'humain dans les limites de la nature

Table des matières

PREMIÈRE SECTION

L'anthropologie philosophique moderne - XVII^e et XVIII^e siècles

Raison, passions, état de nature et de société, compétition et coopération

Texte 1	«Chapitre 18. Descartes» GAARDER, J. <i>Le monde de Sophie</i> , Seuil, 1995, 266-279.	1
Texte 2	«Quatrième partie» (extrait) du <i>Discours de la méthode</i> DESCARTES, R. <i>Œuvres philosophiques</i> , t. I, Bordas, 1988, 601-607.	9
Texte 3	«6. Baruch Spinoza. <i>Éthique</i> (1677)» HESS, R. <i>25 livres clés de la philosophie</i> , Marabout, 1995, 87-96.	14
Texte 4	«De l'origine des affections» et «De la puissance de l'entendement» SPINOZA, <i>Éthique</i> in <i>Œuvres</i> 3, GF, 1965, 133-135, 303-307.	21
Texte 5	«De la condition du genre humain à l'état de nature» HOBBS, T. <i>Léviathan</i> , Gallimard, 2000, 220-227.	27
Texte 6	«Troisième lettre» (extrait) ROUSSEAU, J.-J. <i>Lettres morales</i> , Mille et une nuits, 2002, 26-33.	32
Texte 7	«Les thèmes du <i>Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité</i> » MARSOLAIS, P. in Rousseau, <i>Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes</i> , CEC, 2007, 15-17.	37
Texte 8	«Introduction» (extrait) ROUSSEAU, <i>Discours sur l'origine de l'inégalité</i> , GF, 1992, 167-70.	39
Texte 9	«Chapitre 1. Du progrès» (extrait) POTTER, A. <i>Déclin</i> , Robert Laffont, 2022, 51-55.	42

Pour citer correctement un auteur, une autrice ou un commentateur :
(Auteur du texte, année de publication récente, page exacte en marge)

P. Marsolais signe ici une introduction au *Discours* de J.-J. Rousseau).
(Marsolais, 2007, 16 : n'est pas la pagination du recueil, mais du texte)

Émerveillement et déclin : L'humain dans les limites de la nature

Table des matières

DEUXIÈME SECTION

L'anthropologie philosophique contemporaine - XIX^e et XX^e siècles
Individualité, communauté, société politique, aliénation et vulnérabilité

Texte 10	«Les thèmes dans l'œuvre de Nietzsche» (extrait) ROUX, Y. <i>Nietzsche : Penseur intempestif</i> , CEC, 2008, 13-21.	46
Texte 11	«§ 125 – L'insensé» NIETZSCHE, F. <i>Gai savoir</i> , Gallimard, 1985, 149-150.	51
Texte 12	«Morale d'esclave, surhomme, éternel retour et poids formidable» CRESSON, A. <i>Nietzsche</i> (extraits), PUF, 1942, 106-115, 120-122.	53
Texte 13	«Solitude» THOREAU, H. D. <i>Walden</i> , Le mot et le reste, 2017, 145-155.	60
Texte 14	«Des sylvicultrices autodidactes» MAATHAI, W. <i>Celle qui plante les arbres</i> , J'ai lu, 2021, 177-202.	67
Texte 15	«Aliénation du politique et avènement de la société» POIZAT, J.-C. <i>Hannah Arendt : Une introduction</i> , Pocket, 2013, 102-111.	82
Texte 16	«La <i>vita activa</i> et la condition humaine» ARENDT, H. <i>La condition de l'homme moderne</i> , Pocket, 1988, 41-53.	88
Texte 17	«Biopolitique : les sans deuil» (extrait) BUTLER, J. <i>Qu'est-ce qu'une vie bonne?</i> Payot, 2014, 60-69.	97

Pour citer correctement un commentateur, un auteur ou une autrice :

(Auteur du texte, année de publication récente, page exacte en marge)

(Roux, 2008, 13. Il est l'auteur d'une introduction à l'œuvre de Nietzsche)

(Nietzsche, 1942, 106. Il est l'auteur des extraits cités par A. Cresson)

(Poizat, 2013, 103 : n'est pas la pagination du recueil, mais celle du texte)

Émerveillement et déclin : L'humaine dans les limites de la nature

Table des matières

TROISIÈME SECTION

Au-delà de l'anthropocentrisme : crise écologique, interdépendance et écologie
L'humain peut-il cohabiter avec la nature et avec les autres formes de vie?

Texte 18	«Chapitre 1. De la raison» (extrait) POTTER, A. <i>Déclin</i> , Robert Laffont, 2022, 130-141.	103
Texte 19	«Nous avons dépassé la 59 ^e minute» SUZUKI, D. <i>Ma dernière conférence</i> , Boréal, 2010, 60-3.	110
Texte 20	«Fable pour demain» suivie de «L'obligation de subir» CARSON, R. <i>Printemps silencieux</i> , Wildproject, 2009, 25-37.	112
Texte 21	«L'unité de tous les êtres vivants» suivi de «Un sentiment pour la vie» NÆSS, A., <i>Une écologie pour la vie</i> , Seuil, 2017, 294-313.	120

Jostein Gaarder

LE MONDE DE SOPHIE

Roman sur l'histoire de la philosophie

ROMAN

*Traduit et adapté du norvégien par
Hélène Hervieu et Martine Laffon*

DU MÊME AUTEUR

Le Mystère de la patience
*Seuil, 1996
et « Points », n° P634*

Dans un miroir obscur
*Seuil, 1997
et « Points », n° P549*

Le Petit Frère tombé du ciel
*illustrations de Gabriella Giandelli
Seuil, 1997*

Vita brevis
Seuil, 1998

Maya
*Seuil, 2000
et « Points », n° P905*

Éditions du Seuil

18

Descartes

... // *voulait déblayer le chantier.*

Alberto s'était levé et avait ôté son manteau rouge. Il le jeta sur le dossier d'une chaise et se rassit confortablement sur le canapé.

— *René Descartes* naquit en 1596 et mena une vie de voyageur à travers toute l'Europe. Jeune homme déjà, il avait le violent désir de parvenir à des connaissances sûres au sujet de la nature de l'homme et de l'univers. Mais les études de philosophie qu'il fit achevèrent de le convaincre de sa parfaite ignorance.

— Un peu comme Socrate ?

— Oui, si tu veux. Il partageait avec Socrate la conviction que seule la raison permet une connaissance claire. Nous ne pouvons jamais faire confiance à ce qui est écrit dans les vieux livres. Nous ne pouvons pas non plus nous fier à nos sens.

— C'était aussi l'avis de Platon. Pour lui aussi seule la raison permettait d'accéder à la connaissance.

— Très juste. Il y a une filiation de Socrate et Platon jusqu'à Descartes en passant par saint Augustin. Ils étaient tous des rationalistes invétérés. Pour eux, la raison était le seul fondement sûr de la connaissance. Après avoir beaucoup étudié, Descartes en vint à la conclusion qu'il ne fallait pas nécessairement se référer à la pensée héritée du Moyen Âge. Tu peux en ce sens songer à Socrate qui lui aussi tournait délibérément le dos aux idées reçues qui circulaient à Athènes. Alors que fait-on dans ce cas-là ? Tu as une idée ?

— On commence à philosopher par soi-même.

— Exactement. Descartes décida donc de voyager en Europe, tout comme Socrate passa sa vie à s'entretenir avec ses concitoyens. Il raconte qu'il voulait dorénavant chercher une connaissance qu'il trouverait soit en lui-même soit dans « le grand livre du monde ». Il rejoignit à cette fin l'armée et put de cette manière séjourner dans diverses villes du centre de l'Europe. Il vécut plus tard quelques années à Paris, puis partit en 1629 pour la Hollande où il travailla presque vingt années à ses écrits philosophiques. En 1649, il fut invité en Suède par la reine Christine. Mais son séjour dans ce qu'il appelait « le pays des ours, de la glace et des rochers » se solda par une pneumonie et il mourut l'hiver suivant en 1650.

— Il n'avait alors que cinquante-quatre ans.

— Mais il allait exercer une influence déterminante pour la philosophie même après sa mort. On peut sans exagération affirmer que Descartes est à l'origine de la philosophie des temps modernes. Après la redécouverte enivrante de l'homme et de la nature, le besoin se faisait sentir de rassembler les idées de l'époque dans un système philosophique cohérent. Descartes fut le premier à construire un véritable système philosophique, comme le firent par la suite Spinoza, Locke, Berkeley, Hume et Kant.

— Qu'entends-tu par « système philosophique » ?

— J'entends par là une philosophie qui reprend tout à zéro et tente d'apporter une réponse à tous les problèmes philosophiques. L'Antiquité avait eu deux grands théoriciens avec Platon et Aristote. Au Moyen Âge, saint Thomas d'Aquin avait essayé de relier la philosophie d'Aristote à la théologie chrétienne. La Renaissance fut une époque tumultueuse où se mêlaient le passé et le présent. Au XVII^e siècle seulement, la philosophie tenta de rassembler les nouvelles idées et de s'ériger en système à proprement parler. Descartes, l'initiateur de ces systèmes cohérents de la pensée philosophique, cherchait avant tout à *atteindre la connaissance par des idées claires et distinctes*. Il voulait aussi étudier le *rapport entre l'âme et le corps*. On retrouvera ces deux questions pendant les cent cinquante ans qui vont suivre.

— Il était donc en avance sur son temps ?
 — Ces questions étaient dans l'air du temps. Beaucoup avaient une attitude plus que sceptique quant à la possibilité d'atteindre une connaissance sûre. Selon eux, l'homme devait se contenter d'être conscient de sa propre ignorance. Mais cela ne suffisait pas plus à Descartes qu'à Socrate, qui de son temps s'attaqua, lui, au scepticisme des sophistes. Puisque la nouvelle science de la nature venait d'établir une méthode qui permettait de rendre compte des phénomènes naturels avec une grande exactitude, Descartes se demanda pourquoi il ne serait pas possible de trouver une méthode aussi exacte et fiable concernant la réflexion philosophique.

— Je comprends.

— D'autre part, la nouvelle physique avait soulevé le problème de la nature de la matière, c'est-à-dire ce qui détermine les phénomènes physiques dans la nature. De plus en plus de personnes croyaient à une explication mécanique du monde, mais s'interrogeaient sur les liens entre l'âme et le corps, car avant le XVII^e siècle il était d'usage de considérer l'âme comme une sorte de « souffle de vie » qui animait tous les êtres vivants. C'est aussi le sens originel de l'âme et de l'esprit (« souffle vital » ou « respiration ») que l'on retrouve dans la plupart des langues européennes. Pour Aristote, l'âme était quelque chose de présent dans tout l'organisme comme « principe de vie », donc indissociable du corps. C'est pourquoi il parlait aussi d'une « âme végétative » et d'une « âme sensitive ». Ce n'est qu'au XVII^e siècle que les philosophes firent une distinction radicale entre l'âme et le corps : tous les objets physiques, que ce soit un corps d'homme ou d'animal, avaient une explication matérialiste mais l'âme ne pouvait pas faire partie de cette « machinerie corporelle ». Qu'est-ce qu'était l'âme alors ? Comment expliquer que quelque chose de spirituel soit à l'origine d'un phénomène physique ?

— C'est assez troublant en effet.

— Que veux-tu dire ?

— Je décide de lever un bras et hop ! le bras se lève. Ou bien je décide de courir après le bus et la seconde d'après je

pique un cent mètres. À d'autres moments, il m'arrive de penser à quelque chose de triste et soudain j'ai les larmes aux yeux. Il est clair qu'il y a une relation étrange entre le corps et la conscience.

— C'est justement de ce constat qu'est parti Descartes. Comme Platon, il était convaincu que l'« esprit » était bien distinct de la « matière ». Mais quant à expliquer comment le corps agissait sur l'esprit et *vice versa*, Platon n'apportait aucune réponse.

— Moi non plus, je suis bien curieuse de savoir comment Descartes s'y est pris.

— Suivons son propre raisonnement.

Alberto montra du doigt le livre posé sur la table et poursuivit :

— Dans cet opuscule, le *Discours de la méthode*, Descartes pose le problème de la méthode philosophique à suivre quand on se trouve face à un problème d'ordre philosophique. La science de la nature a déjà trouvé sa propre méthode...

— Tu l'as déjà dit.

— Descartes établit que nous ne considérons comme vrai que ce qui est clairement et distinctement reconnu comme tel. Il peut être nécessaire pour ce faire de diviser un problème en autant de petits problèmes que possible. On commence donc par les pensées les plus simples. Chacune d'elles sera « pesée et mesurée », exactement comme Galilée voulait tout mesurer et rendre mesurable ce qui ne l'était pas. La philosophie rationnelle de Descartes part du plus simple pour aboutir au plus complexe, en soulignant le rôle de l'intuition, conception d'un esprit pur et attentif, qui permet de saisir une idée dans sa clarté. À chaque étape, il s'agit de vérifier, de contrôler que l'on ne laisse rien échapper à la vigilance de l'esprit. On finit par être en mesure de déduire une certaine conclusion philosophique.

— On dirait à t'entendre un exercice d'arithmétique !

— Oui, Descartes voulait appliquer une « méthode mathématique » pour prouver la vérité de certaines idées philosophiques comme s'il s'agissait de démontrer un théorème

mathématique. Il voulait recourir au même outil que nous utilisons dans le cas des nombres, à savoir *la raison*. Nous ne saurions nous fier à nos sens, comme nous l'avait déjà dit Platon.

— Mais peut-on résoudre des problèmes philosophiques de cette manière ?

— Revenons au raisonnement de Descartes. Pour trouver la vérité quant à la nature de l'existence, il commence par douter de tout. Il veut en effet construire son système philosophique sur des bases solides...

— ... car si les fondations s'effondrent, toute la maison s'écroule avec.

— C'est gentil de vouloir m'aider, mon enfant. Descartes ne veut pas dire qu'il est bon de douter de tout, mais que dans le principe il est *possible* de douter de tout. Pour ce qui est de connaître le monde, nous ne serons pas tellement plus avancés de lire Platon ou Aristote ; tout au plus aurons-nous approfondi notre connaissance historique. D'où la nécessité de faire table rase du passé.

— Il voulait déblayer le chantier avant de construire sa propre maison, c'est ça ?

— Oui, pour être sûr que les fondations de la pensée soient bien solides, il voulait n'utiliser que des matériaux tout neufs. Le doute de Descartes allait encore plus loin : nous ne pouvons même pas tenir compte de nos sens car qui sait s'ils ne se moquent pas de nous ?

— Comment ça ?

— Quand nous rêvons, nous croyons bien vivre quelque chose de réel. Qu'est-ce qui différencie nos perceptions à l'état de veille de celles dans nos rêves ? « Quand je considère attentivement cela, je ne trouve pas une seule qualité qui sépare nettement la veille du rêve », écrit Descartes. Et de poursuivre : « Comment être sûr que toute la vie n'est pas qu'un rêve ? »

— Jeppe sur la montagne croyait lui aussi qu'il avait seulement rêvé avoir dormi dans le lit du baron.

— Et quand il était dans le lit du baron, il croyait que sa vie

de pauvre paysan n'avait été qu'un mauvais rêve. C'est pourquoi Descartes préfère douter de tout d'un bloc. Beaucoup d'autres philosophes avant lui s'étaient arrêtés là.

— Ça ne les menait pas bien loin en effet.

— Mais Descartes voulait partir de zéro et ce doute fondamental était sa première et unique certitude. Mais s'il doute, il doit aussi être sûr qu'il pense, et s'il pense, il doit donc être un être pensant. Ou comme il le dit lui-même : *Cogito ergo sum*.

— Ça veut dire quoi ?

— « Je pense, donc je suis. »

— On ne peut pas dire que ce soit une conclusion fracassante.

— C'est vrai. Mais note cependant avec quelle remarquable certitude d'ordre intuitif il s'appréhende tout à coup comme un « être pensant ». De même que Platon pensait que ce que nous saisissons avec notre raison est plus réel que ce que nous percevons avec nos sens, Descartes comprend que ce « je pensant » est plus réel que le monde matériel perçu par nos sens. Et il ne s'arrête pas là.

— Eh bien, ne t'arrête pas non plus !

— Descartes se demande ensuite s'il ne connaît pas autre chose avec la même certitude intuitive que le fait d'être un sujet pensant. Il a aussi la nette conscience qu'il existe un être parfait. Cette idée s'est toujours imposée à lui, ce qui lui permet d'en déduire qu'elle ne peut pas venir de lui-même. Cette idée de perfection ne peut venir que d'un être parfait, en d'autres termes, de Dieu. Que Dieu existe est pour Descartes une vérité aussi immédiate que celle qui établit un sujet pensant.

— Je trouve qu'il se met à tirer des conclusions un peu hâtives. Il était plus prudent au début.

— Oui, beaucoup ont relevé cela comme étant le point faible de Descartes. Mais tu as employé le terme de « conclusion ». En fait, il n'y a aucune preuve réelle. Descartes pense simplement que nous avons une idée d'un être parfait et que cet être doit exister puisque nous l'imaginons. En effet, cet

être ne serait pas parfait s'il n'existait pas. Nous ne saurions en outre imaginer un tel être s'il n'existait pas, puisque nous sommes imparfaits et incapables de concevoir l'idée de la perfection. Selon Descartes, l'idée de Dieu est innée, elle est inscrite dans notre nature « comme un tableau porte la signature de l'artiste ».

— Mais je peux m'amuser à imaginer à quoi ressemblerait un « crocophant » sans pour cela qu'il existe réellement.

— Descartes aurait répondu que son existence n'est pas assurée dans le concept « crocophant ». Alors que dans le concept « être parfait », il y a l'assurance qu'un tel être existe. Cela est pour Descartes aussi vrai que dans l'idée du cercle le fait que tous les points de la circonférence sont à équidistance du centre. Tu ne peux pas parler d'un cercle si cette condition n'est pas remplie. De la même façon, tu ne peux pas parler de l'être parfait s'il lui manque la plus importante de toutes les qualités, à savoir l'existence.

— C'est un drôle de raisonnement.

— C'est une argumentation typiquement « rationaliste ». Comme Socrate et Platon, il estimait qu'il y avait un lien entre la pensée et l'existence. Plus quelque chose est éclairant pour la pensée, plus on est sûr de son existence.

— Bon, il a établi jusqu'ici qu'il est un être pensant et qu'il existe un être parfait.

— À partir de là, il fait le raisonnement suivant : on pourrait penser que toutes les images du monde extérieur, comme le Soleil et la Lune, ne sont que des chimères. Mais la réalité extérieure possède des qualités que nous pouvons reconnaître avec la raison. Il s'agit des rapports mathématiques, c'est-à-dire ce qu'on peut mesurer en longueur, largeur et profondeur. Ces qualités d'ordre « quantitatif » sont aussi claires et distinctes pour ma raison que le fait d'être un sujet pensant. En revanche les attributs d'ordre « qualitatif » tels que la couleur, l'odeur et le goût sont liés à notre appareil sensoriel et ne décrivent pas au fond la réalité extérieure.

— La nature n'est donc pas un rêve ?

— Non, et sur ce point Descartes revient à sa conception de

l'être parfait. Quand notre raison reconnaît clairement et distinctement quelque chose, prenons le cas des rapports mathématiques, alors c'est qu'il en est ainsi, car un Dieu parfait ne se moquerait pas de nous. Descartes fait appel à la « garantie de Dieu » afin que ce que nous reconnaissons avec notre raison corresponde aussi à quelque chose de réel.

— Bon, passons. Il en est à savoir qu'il est un être pensant, que Dieu existe et qu'il existe aussi une réalité extérieure.

— Mais la réalité extérieure est d'une autre nature que la réalité de la pensée. Descartes peut dès lors affirmer qu'il existe deux différentes formes de réalité ou deux « substances ». La première substance est la *pensée* ou l'« âme », l'autre est l'*étendue* ou la « matière ». L'âme est consciente d'elle-même, elle ne prend pas de place et ne peut par conséquent pas se diviser en plus petites parties. La matière au contraire s'étend, elle occupe une place dans l'espace et peut indéfiniment se subdiviser, mais elle n'est pas consciente d'elle-même. Selon Descartes, ces deux substances découlent de Dieu, car seul Dieu existe de manière indépendante. Cela dit, ces deux substances sont tout à fait indépendantes l'une de l'autre. La pensée est entièrement libre par rapport à la matière et inversement : les processus matériels peuvent se produire indépendamment de la pensée.

— Il partage donc la création de Dieu en deux.

— Exactement. Nous disons que Descartes est *dualiste*, c'est-à-dire qu'il distingue radicalement la réalité spirituelle de la réalité matérielle. Seul l'homme a une âme ; les animaux appartiennent à la réalité matérielle puisque leur vie et leurs mouvements sont soumis à des lois mécaniques. Descartes considérerait les animaux comme des sortes d'automates perfectionnés.

— Je me permets d'émettre de fortes objections au fait de réduire Hermès à une machine ou à un automate. On voit bien que Descartes n'a jamais aimé un animal. Et nous alors ? On est aussi des automates ?

— Oui et non. L'homme est selon lui un être double puisqu'il pense et occupe une place dans l'espace, c'est-à-dire

qu'il possède à la fois une âme et un corps spatial. Saint Augustin et saint Thomas d'Aquin avaient déjà dit que l'homme avait un corps comme les animaux et un esprit comme les anges. Descartes trouvait que le corps de l'homme était une mécanique sophistiquée, tandis que son âme pouvait vivre indépendamment du corps. Les phénomènes corporels ne jouissent pas d'une telle liberté, ils suivent leurs propres lois. Ce que nous pensons avec notre raison n'a pas d'incidence sur le corps, mais sur l'âme affranchie des contraintes spatiales. Encore faudrait-il ajouter que Descartes n'exclut pas le fait que les animaux puissent penser...

— On en a déjà parlé : si je me décide à courir pour attraper le bus, tout l'« automate » en moi se met en mouvement, et si je le rate quand même, j'ai les larmes aux yeux.

— Même Descartes ne pouvait nier l'interaction permanente entre l'âme et le corps. Aussi longtemps que l'âme habite un corps, elle est liée à lui grâce à une glande spéciale dans le cerveau. L'âme peut se laisser toucher par toutes sortes de sentiments et d'affects qui ont trait aux besoins corporels. Mais l'âme peut aussi se détacher de ces « bas » instincts ainsi que de sentiments comme le désir ou la haine et agir indépendamment du corps. Le but est de laisser la raison diriger le jeu. Car même si j'ai mal au ventre, la somme des angles d'un triangle restera toujours égale à 180 degrés. Il est toujours loisible à la raison de s'élever au-dessus de ces contingences matérielles et d'agir « raisonnablement ». Vu sous cet angle, la raison est souveraine. Nos jambes finissent par ne plus pouvoir nous porter, notre dos s'arrondit et nous perdons nos dents sans pour autant que 2+2 cessent de faire 4 et cela aussi longtemps que nous serons doués de raison. Car la raison ne peut vieillir et s'avachir comme notre corps. Pour Descartes, la raison elle-même est l'« âme ».

— Attends, je n'arrive toujours pas à comprendre comment Descartes peut comparer le corps à une machine ou un automate.

— À l'époque de Descartes, les hommes étaient très fascinés par les machines et tous les mécanismes d'horlogerie qui

donnaient l'apparence de fonctionner tout seuls. Le terme « automate » signifie justement quelque chose animé d'un mouvement « autonome », c'est-à-dire qui part « de lui-même ». Ce n'est certes qu'une illusion. Une horloge astronomique par exemple est construite et remontée par des hommes. Ces instruments artificiels sont finalement composés seulement de quelques pièces assemblées entre elles, alors que le corps de l'homme ou de l'animal regroupe une infinité d'os, muscles, nerfs, veines et artères. Mais pourquoi Dieu ne produirait-il pas un corps d'animal ou d'homme sur la base de lois mécaniques ?

— On parle beaucoup aujourd'hui d'« intelligence artificielle ».

— Ce sont en fait les automates de *notre* temps. Nous avons créé des machines qui parviennent à nous faire croire qu'elles sont vraiment intelligentes. Ce genre de machines aurait certainement flanqué une peur bleue à Descartes. Il aurait commencé à mettre sérieusement en doute l'indépendance et la liberté de la raison humaine. Il existe en effet des philosophes qui pensent que la vie spirituelle est aussi peu libre que les processus corporels. L'âme d'un homme est bien sûr infiniment plus compliquée qu'un programme informatique, mais d'aucuns pensent malgré tout que nous ne sommes pas fondamentalement plus libres que certains programmes d'ordinateur. Mais attends, Sophie, je vais te montrer quelque chose.

Alberto indiqua du doigt un grand secrétaire à l'autre bout de la pièce, sur lequel était posé un petit ordinateur. Il se leva, suivi de Sophie, et se mit à pianoter sur la machine. La lettre C apparut bientôt en haut sur l'écran. Il écrivit « Laïla » et dit :

— C'est un programme de conversation avancée.

Un texte défila sur l'écran :

« Bonjour, je m'appelle Laïla. Es-tu bien assis? »

Sophie pianota trois lettres :

« Oui », écrivit-elle avant même de s'asseoir.

Alberto s'empressa de lui avancer une chaise.

« Comment t'appelles-tu ? » s'inscrivit sur l'écran.

« Sophie Amundsen », répondit Sophie, à quoi l'ordinateur répondit :

« 3, allée des Trèfles. Enchantée de faire ta connaissance, Sophie. Es-tu contente de fêter bientôt ton anniversaire ? »

Sophie tressaillit. Alberto lui posa la main sur l'épaule en disant :

— Je lui ai seulement donné ton nom, ton adresse et ta date de naissance. C'est comme lorsqu'on se présente à quelqu'un pour la première fois. On a souvent quelques informations sur l'autre à l'avance.

« Oui, assez », écrivit Sophie.

« Eh bien, j'espère bien que tu ne vas pas trop mal, Sophie ? Tu dois essayer de parler par phrases entières. »

« Merci, je vais parfaitement bien. Puis-je te demander quelque chose ? »

« Tant mieux si tu vas parfaitement bien. Je t'en prie, demande-moi quelque chose. »

« Quel âge as-tu ? » écrivit Sophie.

« Je fus conçue à Atlanta le 8 août 1988, mais j'ai été traduite en norvégien par l'École polytechnique le 28 mars 1990. »

« *Gosh!* »

« J'ai dit que tu devais parler par phrases entières. »

« J'ai simplement dit : *gosh!* »

« Je ne comprends pas l'argot. Je connais plus de cent mille mots, mais le mot le plus proche de *gosh* que je trouve, c'est *gospel*. »

« Cela veut dire évangile. »

« Es-tu croyante, Sophie ? »

« Je ne sais pas. »

« Ne pas savoir est généralement une étape sur la voie de la connaissance. »

« C'est ce que Socrate aurait dit. Descartes aussi d'ailleurs. »

« Socrate était un philosophe grec qui vécut de 470 à 399 avant Jésus-Christ. Si tu veux en savoir plus, tape F7.

Descartes était un philosophe français qui vécut de 1596 à 1650. Si tu veux en savoir plus, tape F8. »

« Merci, ça me suffit. Puis-je te demander autre chose ? »

« C'est bien si ça te suffit. Tu n'as qu'à me demander autre chose. »

Alberto contenait mal son fou rire. Sophie écrivit :

« Qui est Hilde Møller Knag ? »

« Hilde Møller Knag habite à Lillesand et a exactement le même âge que Sophie Amundsen. »

« Comment le sais-tu ? »

« Je ne sais pas, mais j'ai trouvé cette information quelque part sur le disque dur. »

Sophie sentit un bras entourer ses épaules.

— Je lui ai donné tous les renseignements que nous avons sur Hilde.

« Sais-tu autre chose au sujet de Hilde ? » écrivit Sophie.

« Le père de Hilde est un observateur des Nations unies au Liban. Il a le rang de major et envoie constamment des cartes postales à sa fille. »

« Je voudrais que tu le retrouves ! »

« Je ne peux pas. Il n'est pas sur mes fichiers et je ne suis pas connectée avec un autre terminal. »

« J'ai dit : trouve-le ! ! ! ! ! »

« Es-tu fâchée, Sophie ? Autant de points d'exclamation sont en tout cas un indice de sentiments violents. »

« Je veux parler avec le père de Hilde ! »

« Tu as du mal à maîtriser ta volonté. Si tu veux parler de ton enfance, tape F9. »

Alberto posa à nouveau sa main sur l'épaule de Sophie.

— Elle a raison. Ce n'est pas une boule de cristal, mon enfant. « Laïla » n'est qu'un programme informatique.

« La ferme ! » écrivit Sophie à présent.

« Comme tu voudras, Sophie. Notre rencontre n'aura duré que treize minutes et cinquante-deux secondes. Je me souviendrai de tout ce que nous avons dit. Maintenant j'interromps le programme. »

De nouveau la lettre C apparut en haut sur l'écran.

— Viens, on retourne s'asseoir, dit Alberto.

Mais Sophie avait déjà tapé quelque chose : elle avait écrit « Knag » et la seconde d'après elle put lire :

« Me voici. »

C'était au tour d'Alberto de tressaillir.

« Qui es-tu ? » interrogea Sophie.

« Major Albert Knag pour vous servir. Je viens directement du Liban. Quels sont les ordres ? »

— J'ai jamais vu ça ! Ce petit malin a réussi à s'infiltrer dans le disque dur.

Il fit signe à Sophie de lui laisser la place et s'installa à son tour devant le clavier.

« Comment diable as-tu fait pour t'infiltrer dans mon PC ? » écrivit-il.

« Une simple bagatelle, cher collègue. Je peux apparaître là où je décide selon mon bon vouloir. »

« Espèce de sale virus ! »

« Eh ! du calme ! Pour le moment, je me présente sous la forme d'un virus codé "Spécial anniversaire". Puis-je passer un petit message personnel ? »

« Merci, ça commence à bien faire. »

« Mais je vais être bref : *Tout ceci est en ton honneur, ma chère Hilde. Laisse-moi encore une fois te féliciter pour tes quinze ans. Pardonne-moi pour les circonstances, mais je voudrais que mes vœux t'accompagnent où que tu sois. Amicalement, ton Papa qui aimerait tant te tenir entre ses bras.* »

Avant qu'Alberto ait le temps de répliquer quoi que ce soit, la lettre C apparaissait à nouveau sur l'écran.

Alberto tapa « *dir knag.* » et le texte suivant apparut sur l'écran :

knag. lib 147. 643 15/06-90 12. 47

knag. lil 326. 439 23/06-90 22. 34

Alberto écrivit : « *erase knag.* » et éteignit l'ordinateur.

— Bon, je crois que nous l'avons effacé du programme, dit-il. Mais qui sait où et quand il réapparaîtra.

Il resta un instant silencieux à regarder l'écran avant d'ajouter :

— Son nom, ça c'était vraiment le bouquet ! Alberto Knag...

C'est alors que Sophie prit conscience de la ressemblance entre les deux noms : Alberto Knag et Alberto Knox. Mais Alberto était dans un tel état d'énervement qu'elle n'osa rien dire et ils retournèrent s'asseoir sur le canapé.

Descartes

Œuvres
philosophiques

Tome I
(1618-1637)

QUATRIÈME PARTIE

Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites; car elles sont si métaphysiques³ et si peu communes, qu'elles ne seront

1. *Ici* : en Hollande. Sur les avantages que trouve Descartes à vivre en Hollande, avantages dont notre texte donne un rapide aperçu, voir en particulier la lettre à Balzac du 3 mai 1631.

2. Il s'agit de la guerre de libération des Provinces-Unies contre l'Espagne, qui, mise à part la trêve de 1609-1621, dura en effet depuis 1572, et ne devait se terminer qu'en 1648. Le mot *ordres* signifie : règlements.

3. M. Gilson (*Comm.*, 283) estime que : si *métaphysiques* signifie, en ce texte, si abstraites (cf : Dictionnaire de l'Académie, 1694 : *métaphysique signifie quelquefois abstrait*). Il est pourtant difficile de se limiter à ce sens, les méditations dont parle Descartes portant, précisément, sur la métaphysique proprement dite. Mais on peut y revenir en consi-

peut-être pas au goût de tout le monde. Et toutefois, afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes, je me trouve en quelque façon contraint d'en parler. J'avais dès longtemps remarqué que, pour les mœurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus; mais, parce qu'alors je désirais « vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable. Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer¹. Et parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir, autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations². Et enfin, considérant que toutes les mêmes

32

dérant que la condition de la métaphysique cartésienne est d'abstraire l'esprit des sens (*abstrahere mentem a sensibus*). Cet effort étant difficile et peu commun, et le *Discours de la méthode* s'adressant à un vaste public, Descartes semble hésiter à y parler de métaphysique.

1. En cette phrase, le doute ne porte pas sur l'existence des choses sensibles, mais sur la conformité des choses et de nos impressions sensibles. La réalité n'est peut-être pas semblable à ce que nous représentons nos sens. Ce doute est le propre de la critique du sensible intérieure à la science, critique que nous avons rencontrée, par exemple, dans les premiers chapitres du *Monde*. Les choses ne sont pas *telles* que nos sens nous les font imaginer, mais elles sont. Au reste, si elles n'étaient pas, la question même de leur conformité ou de leur non-conformité avec nos sensations perdrait toute signification. Et c'est cette seule question que pose ici Descartes en écrivant : *qui fuit telle quae*. Nous verrons du reste, dans la suite du texte, qu'il s'agit toujours de mettre en doute ou d'affirmer des relations. Descartes est ici occupé de science, non d'ontologie.

2. M. Gilson, s'appuyant sur un cours inédit de Lévy-Bruhl, estime que Descartes cherche ici « le fondement de la certitude des mathé-

pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes¹. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais².

Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point³; et qu'au contraire, de cela

matiques elles-mêmes », « passe du plan scientifique au plan proprement philosophique », « substitue à une simple critique de nos connaissances une critique de nos moyens de connaître ». V. Gilson. *Comm.*, 290. Cela sera vrai des *Méditations*. Mais le texte du *Discours* ne permet pas un tel commentaire. Loin de fonder son doute sur la mise en question de la valeur du raisonnement mathématique comme tel, Descartes invoque seulement le « fait » qu'il y a des hommes qui, même en mathématiques, commettent des erreurs. Dès lors, se jugeant *sujet à faillir* *autant qu'un autre*, il ne se fie plus à ce qui lui a paru démonstratif. C'est là l'effet d'une prudence qui, pour devenir radicale, ne change pas de plan, et demeure semblable à la prudence du savant qui craint de se tromper.

1. Ici, le doute pourrait paraître porter sur l'existence du monde. Le texte de Descartes parle seulement de la « vérité des pensées », ce qui est différent, et, de toute façon, général et imprécis (s'agit-il de relations ? de raisonnements ? de jugements d'identification ? de jugements d'existence ?) V. note suivante.

2. La même difficulté se retrouve à propos du *je pense donc je suis*. Quel est vraiment le *premier principe* de la philosophie de Descartes ? Est-ce l'existence du moi, ou le lien logique et nécessaire entre cette existence et la pensée ? Est-ce le *je suis* ou est-ce le *donc* qui lie le *je suis* au *je pense* ?

3. Le doute portant sur l'existence du monde est bien ici évoqué, mais seulement à titre de possibilité, et pour établir, par relation, la

même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle¹. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est.

Après cela, je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car, puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être : je jugeai que je pouvais prendre, pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont

plus grande certitude de ma conscience. Il n'est pas effectivement réalisé.

1. Même difficulté que pour le *je pense donc je suis* : le texte affirme l'existence de mon âme, mais note que cette affirmation elle-même repose sur la perception d'un rapport nécessaire (*il suivait très évidemment...*) Sur tout ceci, cf. : *Méditation seconde*, et v. Alquié, DH, 85 et sq. M. Gilson n'hésite pas à commenter la quatrième partie du *Discours* par les *Méditations*. Nous pensons, au contraire, que la comparaison des deux textes révélera des différences profondes. Au reste, plusieurs de ces différences sont signalées par M. Gilson (ainsi : *Comm.*, 309). Il nous semble, en particulier, que le doute et le cogito de la quatrième partie du *Discours* diffèrent fondamentalement du doute et du cogito des *Méditations*, et que la quatrième partie du *Discours*, loin d'être le résumé, prudent et dissimulé, des *Méditations*, obéit à une logique toute différente : Descartes cherche, dans le *Discours*, un critère de vérité scientifique alors qu'il pose, dans les *Méditations*, un problème ontologique. Il est, en tout cas, nécessaire, en comparant les textes, d'être attentif à la logique interne et à la cohérence de chacun d'eux.

toutes vraies; mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement¹.

En suite de quoi, faisant réflexion sur ce que je doutais², et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite. Pour ce qui est des pensées³

1. En ce passage, Descartes tire sa règle de la réflexion sur une vérité privilégiée : le *je pense donc je suis*. Mais cela n'est possible que parce que cette vérité est connue comme vraie (*que je savais être telle*); la réflexion n'a donc qu'à expliciter la condition de ce savoir (*je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude*). Or, la condition de ce savoir est le principe : *pour penser il faut être*. Le point de départ cartésien n'est donc pas ici l'affirmation : j'existe, mais bien plutôt la « liaison » de la pensée et de l'existence. C'est pourquoi cette liaison, étant une relation nécessaire, peut devenir le type de toutes les relations nécessaires, et les garantir. Il en ira tout autrement dans les *Méditations*. Remarquons toutefois que, dans le *Discours* même, la vérité de la règle ici découverte sera subordonnée à l'existence de Dieu (v. plus loin, AT, VI, 38).

2. Pour prouver Dieu, Descartes revient donc au doute, ce qui justifierait la formule : *dubito, ergo Deus est*.

3. Le texte du *Discours* emploie indifféremment le mot pensée et le mot idée. Et il ne parle pas de la réalité objective de l'idée qui, dans les *Méditations*, sera essentielle à l'argumentation. La preuve est donc simplement : je pense à quelque chose de plus parfait que moi; cette pensée ne peut venir de moi; elle a donc été mise en moi par un être possédant toutes les perfections que je conçois sans les posséder. Descartes reconnaîtra le caractère imprécis de cette argumentation (v. lettre au P. Vatiér du 22 février 1638), et, dans l'édition latine, ajoutera une note marginale rappelant les traits essentiels de sa théorie des idées : l'idée est une « chose » pensée, donc une réalité, elle a, dans l'esprit, un « être objectif », et l'on peut donc raisonner en recherchant sa cause (*Nota hoc in loco et ubique in sequentibus*, dit la note, *nomen Ideas generaliter sumi pro omni re cogitata, quatenus habet tantum esse quoddam obiectivum in intellectu*. AT, VI, 359). Dès lors on comprend ce que dit ici le texte, à savoir que toute idée non supérieure à moi (ainsi l'idée de la terre, ou de la chaleur) peut avoir sa cause en moi. Mais l'idée de Dieu, m'étant supérieure, ne peut avoir sa cause qu'en Dieu. Cf. : *Méditation troisième*.

que j'avais de plusieurs autres choses hors de moi, comme du ciel, de la terre, de la lumière, de la chaleur, et de mille autres, je n'étais point tant en peine de savoir d'où elles venaient, à cause que, ne remarquant rien en elles qui me semblât les rendre supérieures à moi, je pouvais croire que, si elles étaient vraies, c'étaient des dépendances de ma nature, en tant qu'elle avait quelque perfection; et si elles ne l'étaient pas, que je les tenais du néant, c'est-à-dire qu'elles étaient en moi, parce que j'avais du défaut. Mais ce ne pouvait être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien : car, de la tenir du néant, c'était chose manifestement impossible; et parce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procéder quelque chose¹, je ne la pouvais tenir non plus de moi-même. De façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi² par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée; c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu. A quoi j'ajoutai que, puisque je connaissais quelques perfections que je n'avais point, je n'étais pas le seul être qui existât (j'userai, s'il vous plaît, ici librement des mots de l'École), mais qu'il fallait, de nécessité, qu'il y en eût quelque autre plus parfait, duquel je dépendisse, et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais. Car, si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu, de moi-même, tout ce peu que je participais³ de l'être parfait, j'eusse pu avoir

1. Si, en effet, le plus parfait pouvait dépendre du moins parfait, c'est-à-dire être causé par lui, le surplus d'être qu'il contient se trouverait sans cause, et nous serions contraints d'avouer que *de rien procède quelque chose*. Le principe de causalité ici mis en jeu est pour Descartes d'une évidence rationnelle.

2. L'idée de Dieu est innée. Mais, à la différence des autres idées innées, elle porte la marque directe de celui qui nous l'a donnée. Elle est en nous quelque chose qui, de toute évidence, ne vient pas de nous. D'où l'expression : *mise en moi*.

3. *que je participais* : que je tenais (de l'être parfait).

de moi, par même raison, tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout-puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu. Car, suivant les raisonnements que je viens de faire, pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection, ou non, de les posséder, et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient¹. Comme je voyais que le doute, l'inconstance, la tristesse, et choses semblables, n'y pouvaient être, vu que j'eusse été moi-même bien aise d'en être exempt. Puis, outre cela, j'avais des idées de plusieurs choses sensibles et corporelles : car, quoique je supposasse que je rêvais, et que tout ce que je voyais ou imaginais était faux, je ne pouvais nier toutefois que les idées n'en fussent véritablement en ma pensée; mais parce que j'avais déjà connu en moi très clairement que la nature intelligente est distincte de la corporelle, considérant que toute composition témoigne de la dépendance, et que la dépendance est manifestement un défaut, je jugeais de là, que ce ne pouvait être une perfection en Dieu d'être composé de ces deux natures, et que, par conséquent, il ne l'était pas; mais que, s'il y avait quelques corps dans le monde, ou bien quelques intelligences, ou autres natures, qui ne fussent point toutes parfaites, leur être devait dépendre de sa puissance, en telle sorte qu'elles ne pouvaient subsister sans lui un seul moment².

1. Descartes, après avoir affirmé l'existence de Dieu, peut, dans les limites de la connaissance humaine, déterminer sa nature, et cela par des raisonnements semblables à ceux qu'il a déjà employés (*suivant les raisonnements que je viens de faire*). Dans l'un et l'autre cas en effet il s'examine lui-même, fait la part de ce qui est en lui perfection et imperfection, constate qu'il a l'idée de perfections qu'il ne possède pas, etc. En ce sens, c'est toujours en raisonnant sur lui-même que Descartes s'élève à Dieu.

2. Allusion à la doctrine cartésienne de la création continuée. L'acte

Remi HESS

25 livres clés de la philosophie



6

Baruch SPINOZA

1632-1677

Ethique

1677



Un livre système : apprendre à penser comme pense Dieu

L'*Ethique* de Spinoza est incontestablement l'un des grands livres de la philosophie dans la mesure où il parvient à approfondir et à achever l'élaboration d'une doctrine unique, sans équivalent, dans l'histoire de la philosophie : celle du système spinoziste.

Spinoza a voulu construire un système « né du désir de justifier et de fonder un rationalisme sans réserve », écrit Ferdinand Alquié, qui ajoute :

« Spinoza a professé un rationalisme absolu... Je crois, pour ma part, que nulle philosophie ne peut parvenir à la vérité sans faire une part à l'inconnaissable et au mystère. Spinoza a voulu bannir l'un et l'autre. Il a donc prétendu nous amener à penser comme pense Dieu. »

Il est certain que l'œuvre de Spinoza, encore écrite en latin, est une rupture profonde avec toutes les philosophies qui l'ont précédée. On ne peut pas le rattacher à Descartes, sinon par le désir de fonder « géométriquement » sa démonstration. L'*Ethique* s'intitule effectivement *Ethique démontrée selon l'ordre géométrique* et elle est écrite avec une rigueur systématique. Elle est structurée avec des définitions, des axiomes, des postulats, des propositions et démonstrations, des scolies, des corollaires, des préfaces. Les démonstrations et les concepts sont rigoureusement définis, ordonnés, enchaînés.

Cette structuration formelle permet l'exposé d'un système philosophique exemplaire. Certes, Spinoza n'est pas le seul à avoir cette ambition de rigueur en philosophie. Kant la partagera avec lui. Mais, en dehors du fait qu'il vient après, Kant n'est pas parvenu à une cohérence totale. Il finit, en effet, par invoquer la croyance, ruinant sa propre doctrine de la chose en soi et du phénomène. Beaucoup d'autres philosophes dont nous présenterons les « systèmes » tenteront l'expérience. Aucun n'est parvenu à la rigueur de Spinoza. Des contradictions, des obscurités, des zones de non-réflexion, des interdits surgissent souvent à la lecture des œuvres de philosophie les plus structurées. Heidegger, qui a visé cet objectif de construire un système sans y être vraiment parvenu, avouera que le système de Spinoza est l'un des plus grands systèmes que l'histoire ait produits.

Lire l'*Ethique* pour ce qu'elle dit

Cette perfection formelle a souvent été mise en avant pour laisser dans l'ombre la signification vivante du système spinoziste.

« On finissait par ne lire dans le système que l'appel à la sérénité par l'intégration de la partie au Tout, et (sceptique devant ce stoïcisme) à reporter sur la structure de l'œuvre l'explicable fascination admirative qu'on éprouve à la lecture lente de l'*Ethique* »,

explique Robert Misrahi, qui souligne que c'est une erreur d'admirer seulement la manière dont l'*Ethique* parle. L'*Ethique* mérite d'être lue et commentée pour ce qu'elle dit. Spinoza veut démontrer, c'est certain. Mais en même temps, il veut transmettre une sagesse et dire quelque chose. N'en faire qu'une structure, c'est en oublier le sens :

« L'*Ethique* est une parole, ce système est une philosophie vivante qui concerne la vie et s'adresse à des individus vivants qui parlent, eux aussi, et qui écoutent. »

C'est ce qui fait son intérêt encore aujourd'hui. C'est ce qui explique qu'on continue à éditer et à retraduire ce texte.

Le paradoxe de Spinoza

R. Misrahi, qui a travaillé l'*Ethique* durant quarante ans (il en est le traducteur le plus récent), a raison d'insister sur le paradoxe de Spinoza : le système de l'*Ethique* est un système de l'existence, et cela au sens le plus fort et le plus moderne. Le système de la nature une et infinie est construit pour situer la place de l'homme dans le monde. Spinoza veut montrer la dynamique de l'individu pour exister, connaître et agir. L'*Ethique* est une éthique. Il s'agit d'aider l'homme à comprendre et à orienter son existence individuelle définie par le Désir et la poursuite de la joie. C'est dans ce mouvement du désir que se trouve le salut proposé par Spinoza : accéder à la perfection humaine... Le système de l'*Ethique* est une sagesse. Spinoza nous propose de prendre conscience de notre servitude et de nous en délivrer dans la plus haute joie et dans la jouissance même de l'Être. Ce salut n'est pas le résultat de la foi. C'est un itinéraire patient, rigoureux et courageux, qui, pouvant être parcouru par tous, est susceptible de conduire tout homme de la négativité passive à la plénitude affirmative de la joie et de la conscience.

Un homme en marge

Avant d'entrer dans le résumé de l'œuvre elle-même, il convient ici de présenter rapidement l'auteur de ce système unique. Sa vie, en effet, est assez éclairante. Il fut un homme libre, mais le contraire du philosophe solitaire, menant une existence tranquille et retirée, image que l'on a pu donner de lui. Ce fut un penseur malade, victime d'une tentative d'assassinat, excommunié, combattu par la plupart de ses contemporains.

Né à Amsterdam, dans une famille marrane réfugiée (les Marranes sont des Juifs d'Espagne et du Portugal convertis par contrainte au catholicisme et demeurés fidèles en secret à leur religion), il passa toute sa vie aux Pays-Bas. Il reçut une solide formation à l'école hébraïque. Il se consacra à la philosophie, étudia le latin avec Van den Enden, un libertin, et la philosophie cartésienne. Il trouva des amis dans les sectes réformées, parmi lesquels il formerait des disciples. Mais il fut solennellement exclu (excommunié) de la communauté juive en 1656. La même année, un juif fanatique tenta de l'assassiner. Pour gagner sa vie et assurer son indépendance, il travailla d'abord dans l'entreprenariat de son père, mais très vite il se mit à son compte pour polir des verres optiques.

En 1673, Spinoza refuse une offre d'enseigner à l'Académie de Heidelberg. La même année, il rencontre (mystérieusement) Condé à Utrecht. En 1675, il projette de publier l'*Ethique*, mais il doit y renoncer en raison de l'hostilité et des menaces de poursuites et de scandale. Il avait mis ce livre en chantier dès 1661. En 1676, Leibniz vient lui rendre visite. Il lui lit des extraits de l'*Ethique*.

Il vécut toute sa vie aux Pays-Bas, d'abord à Rijnsburg, puis à partir de 1660 à Voorburg et enfin à partir de 1670 à La Haye. L'*Ethique* est l'aboutissement de plusieurs essais antérieurs dont seuls deux furent publiés du vivant de l'auteur : les *Principes de la philosophie de Descartes* (1663) et le *Traité théologico-politique* (1670), qui lui valut une très grande

notoriété par les violentes polémiques qu'il souleva. Il mourut le 21 février 1677 suite à une maladie pulmonaire. Son ami Louis Meyer rassembla ses manuscrits. Dès novembre 1677 paraissent ses œuvres posthumes chez l'éditeur Jean Rieuwertz. Les manuscrits originaux de ses œuvres ont ensuite été perdus.

Résumé

L'*Ethique démontrée selon l'ordre géométrique* est divisée en cinq parties.

1. De Dieu

La première partie de l'*Ethique* porte sur le concept de Dieu. C'est lui qui établit le commencement, qui institue le socle et le point de départ de la connaissance philosophique. La réflexion éthique s'appuie sur une ontologie. L'idée de Dieu est la première et la plus parfaite des idées. Partant d'elle, si l'on suit un ordre logique, on pourra déduire une connaissance de la nature entière. Cette idée première est en fait celle de nature : « *Deus sive natura* (Dieu, c'est-à-dire la nature). Le cheminement du philosophe sur la voie éthique est une progression logique qui s'inscrit dans une réflexion sur la nature. La Nature est un Tout nécessaire, infini, sans commencement ni fin, dont l'autosuffisance et la perfection permettent qu'on le métaphorise par le concept traditionnel de Dieu. Chez Spinoza, ce « *Deus sive natura* » correspond à un monisme de la substance. Si l'auteur utilise une hiérarchie logique dans l'exposé : *substance* ; *attributs* ; *modes infinis* ; *modes finis*, cela n'est que pure commodité. Le système conceptuel est destiné à appréhender l'être de la Nature en son infinie et double unité : par exemple, l'ordre et l'enchaînement des choses est le même que l'ordre et l'enchaînement des concepts.

L'image de ce Dieu-Nature est rayonnante de plénitude, de stabilité, de puissance et de perfection. Ce Dieu n'est pas une personne. Il n'est pas comparable à un être fini. Il est l'Être, c'est-à-dire le Tout de l'Être. Les attributs de la substance sont en nombre infini. L'*Éthique* ne s'intéresse qu'aux attributs qui concernent l'homme. Les seuls attributs connaissables, la pensée et l'étendue, sont ceux qui constituent l'Être de l'homme. L'essence de Dieu est son existence même. Sa puissance n'est que cette existence même. L'Être n'est le fondement d'aucune valeur morale ni d'aucune finalité. Il est l'Être qui est, c'est-à-dire la nature en son infinité, sa nécessité et sa profusion bien structurée.

C'est en raison d'un préjugé finaliste, lui-même issu d'un exercice imaginaire, projectif et anthropomorphique de la connaissance, orientée par un Désir encore simplement empirique, que la tradition philosophique ou même la conscience populaire n'ont pas encore accédé à cette connaissance de l'Être. Cette connaissance est en somme la connaissance parfaite de l'Être parfait ou la connaissance adéquate de la perfection du monde (cf. l'Appendice de la partie I).

2. De la nature et de l'origine de l'esprit

La deuxième partie analyse les modalités authentiques de la connaissance. Pour nous exprimer simplement, disons que le premier genre de connaissance est la sensation, l'imagination. La connaissance du second genre, c'est celle à laquelle on accède par la raison abstraite. Une connaissance d'un troisième genre sera abordée dans la cinquième partie : il s'agira de la « science intuitive », celle qui permet de connaître et d'aimer Dieu.

La connaissance du second genre permet d'aborder l'esprit humain et de tenter de le comprendre. L'existence humaine s'inscrit dans le Tout de la Nature. Elle en dépend. Cette dépendance acceptée permet de mieux saisir l'existence

humaine. L'individu humain n'est pas substantiel, ni dualiste. Il est l'unité contemporaine et sans interaction interne d'un esprit et d'un corps. L'esprit est l'idée, c'est-à-dire la conscience du corps et de ses modifications. De là, surgit la nécessité d'une physique et d'une physiologie. La théorie de la connaissance ne peut se situer qu'après une théorie du corps, car l'homme est situé dans la nature. L'individu est d'abord un corps conscient avant d'être une connaissance.

La théorie de la connaissance est celle des trois genres de connaissance. C'est une théorie de la vérité comprise comme connaissance adéquate (du second, puis du troisième genre). La connaissance adéquate (du second puis du troisième genre) n'est pas seulement complète : elle est réflexive au second degré et donnée intuitivement à elle-même comme son propre critère et sa propre lumière. De ce raisonnement, on peut déduire l'inexistence des « facultés » de vouloir et de connaître. Il n'existe que des actes effectifs de vouloir et de penser. Vouloir et penser n'existent qu'en tant que dynamique et action actuelles.

3. De l'origine et de la nature des affects

L'individu humain est Désir. Là est son essence. L'homme est saisi en son essence comme un être de désir. L'essence de l'homme, c'est de persévérer dans son être. Le Désir, proche de l'Appétit, est un effort, une dynamique visant au maintien de l'Être individuel dans l'existence. Par cet effort, cet appétit (*conatus*), l'individu s'efforce d'accroître sa puissance d'exister. Dans les deux ordres simultanés et unifiés de la pensée et de l'étendue (l'esprit et le corps), l'homme s'efforce d'augmenter sa puissance d'exister. Les affects découlent de l'accroissement ou de la réduction de ce Désir fondateur. Lorsque le désir d'exister se réalise davantage, l'homme éprouve de la joie. Lorsqu'au contraire il a conscience d'une réduction de sa puissance d'exister, l'homme éprouve de la tristesse. Désir

fondateur et fondamental, joie et tristesse sont donc les trois affects originels qui se donnent toujours, quelles que soient leurs modalités singulières, comme des formes de l'Amour et de la Haine.

L'affect est la conscience, l'idée de l'affection du corps. Mais l'affect n'est pas toujours l'objet d'une connaissance adéquate, complète, vraie, à la fois conforme à la réalité et intérieurement évidente. Une fois posée la nature de l'homme comme Désir et comme affects, l'éthique peut se penser.

4. De la servitude humaine, ou de la force des affects

Il existe une possibilité essentielle de passer de la connaissance confuse à la connaissance adéquate. Par nature et par essence, l'esprit humain porte en lui la possibilité de passer de la simple conscience de soi à la connaissance réflexive et vraie de lui-même.

La quatrième partie commence par la définition de la passivité et de la servitude, puis de la liberté. Ensuite, Spinoza élabore sa conception de la vertu. Il ne s'agit plus d'une notion morale. Mais de ce qu'il nomme éthique et philosophie, à savoir l'affirmation de la joie d'être, d'exister, et d'accroître son pouvoir d'exister. La vertu suppose donc la connaissance et la réflexion qui permettent à l'homme de passer de la passivité et de la servitude à l'action et à la liberté. La vertu implique la connaissance parce que c'est elle qui permet à la personne d'orienter positivement son énergie vers ce qui lui permet d'exister davantage. L'énergie vient du Désir ; mais l'orientation du Désir vient de la Raison. La vie concrète est l'articulation du Désir adéquat sur ce qu'il désire vraiment et qui donc lui procure la joie. Le fondement de cette éthique, c'est l'effort, le Désir d'exister lui-même. L'homme se définit comme déploiement de la puissance d'exister.

Spinoza distingue les affects en tant qu'ils sont « bons » ou « mauvais » puis recense les caractéristiques de l'homme libre :

positivité pleine, recherche du bien (la joie) pour lui-même et non par crainte du mal, recherche pour l'autre du bien que l'on recherche pour soi-même, liberté par rapport aux préjugés, loyauté à l'égard de tous, méfiance envers les ignorants, prudence devant les dangers du monde, souci du vrai, dédain de la gloire, recherche d'une jouissance concrète d'exister, attention à la vie et non à la mort.

Spinoza résume clairement ces qualités de l'homme libre, capable de se conduire objectivement selon une attitude vivante à l'égard du monde, dans l'appendice de la quatrième partie qui est une sorte de petit traité du bonheur.

5. De la puissance de l'entendement, ou de la liberté humaine

L'homme libre de la quatrième partie peut maintenant accéder à la joie parfaite qui est la béatitude. Plus que de la joie, c'est de la béatitude, de la félicité qu'il s'agit : le stade suprême de la satisfaction de soi et de l'accroissement de la puissance d'exister.

La cinquième partie décrit minutieusement le processus qui amène l'homme de l'activité réflexive de libération (passage de la simple conscience à la connaissance adéquate) à la joie que confère la pleine réalisation de soi, pleinement appropriée. Spinoza décrit l'*homme parfait* comme une réalité que l'homme atteint lorsqu'il se réalise consciemment, réflexivement. La perfection intègre toutes les qualités décrites dans la quatrième partie, auxquelles on ajoute une modalité d'existence intérieure qui ne se réfère plus au corps (cependant toujours le fondement de l'être). L'existence intérieure atteint la perfection dans la connaissance du troisième genre.

Cette connaissance est une « science intuitive » qui saisit le lien entre l'esprit individuel existant et le Tout de la Nature comme substance avec ses attributs infinis. L'homme accède ainsi à une pleine appropriation de lui-même dans son rapport à

l'Être. Cette pleine adhésion existentielle, intuitive et synthétique, est vécue comme jouissance de l'être sous l'espèce de l'éternité. C'est l'expérience, sentie et expérimentée, de l'éternité. Vivre ainsi cette plénitude stable de l'Être est un Salut et une Liberté, celle d'un rapport au monde et à soi totalement conscientisé par le travail de la connaissance.

Le philosophe s'oppose à l'ignorant. Tout homme a la vocation de devenir ce sage libre et joyeux qui a le courage de faire ce cheminement vers la perfection, sorte de reconnaissance de soi et de son propre effort pour persévérer dans son être dans la connaissance du Tout. L'éternité est au bout du chemin. C'est une joie libérée des fluctuations empiriques qui se réalise dans une fusion avec l'humanité et le monde comme totalité.

Commentaire

1. L'intérêt de l'œuvre au moment où elle est parue (1677)

Critique du libre arbitre et place de la liberté

Il existe dans l'*Ethique* une négation du libre arbitre (l'idée de volonté si chère à Descartes). Mais cette négation très ferme du libre arbitre n'empêche pas la construction progressive des voies et des conditions de possibilité d'une véritable liberté. La liberté se définit comme l'action par causalité adéquate, appuyée sur une connaissance adéquate. Les trois premières parties de l'*Ethique* rendent possibles l'homme libre et la connaissance de son style d'existence. Ce qui s'oppose à la liberté, ce n'est pas le libre arbitre, c'est la passion. Les

SPINOZA

ŒUVRES

III

ÉTHIQUE

DÉMONTRÉE SUIVANT L'ORDRE GÉOMÉTRIQUE
ET DIVISÉE EN CINQ PARTIES

Traduction et notes

par

Charles Appuhn

45734

Sur la couverture :
Dessin de Pierre Praquin.

GARNIER-FLAMMARION

TROISIÈME PARTIE

DE L'ORIGINE ET DE LA NATURE DES AFFECTIONS

Ceux qui ont écrit sur les Affections et la conduite de la vie humaine semblent, pour la plupart, traiter non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la Nature mais de choses qui sont hors de la Nature. En vérité, on dirait qu'ils conçoivent l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire. Ils croient, en effet, que l'homme trouble l'ordre de la Nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses propres actions un pouvoir absolu et ne tire que de lui-même sa détermination. Ils cherchent donc la cause de l'impuissance et de l'inconstance humaines, non dans la puissance commune de la Nature, mais dans je ne sais quel vice de la nature humaine et, pour cette raison, pleurent à son sujet, la raillent, la méprisent ou le plus souvent la détestent : qui sait le plus éloquemment ou le plus subtilement censurer l'impuissance de l'Âme humaine est tenu pour divin. Certes n'ont pas manqué les hommes éminents (au labreur et à l'industrie desquels nous avouons devoir beaucoup) pour écrire sur la conduite droite de la vie beaucoup de belles choses, et donner aux mortels des conseils pleins de prudence; mais, quant à déterminer la nature et les forces des Affections, et ce que peut l'Âme de son côté pour les gouverner, nul, que je sache, ne l'a fait. A la vérité, le très célèbre Descartes, bien qu'il ait admis le pouvoir absolu de l'Âme sur ses actions, a tenté, je le sais, d'expliquer les Affections humaines par leurs premières causes et de montrer en même temps par quelle voie l'Âme peut prendre sur les Affections un empire absolu; mais, à mon avis, il n'a rien montré que la pénétration de son grand esprit comme je l'établirai en son lieu. Pour le moment je veux revenir à ceux qui aiment mieux détester ou railler les Affections et les actions des hommes que les connaître. A ceux-là certes il paraîtra surprenant que j'entreprenne de traiter

des vices des hommes et de leurs infirmités à la manière des Géomètres et que je veuille démontrer par un raisonnement rigoureux ce qu'ils ne cessent de proclamer contraire à la Raison, vain, absurde et digne d'horreur. Mais voici quelle est ma raison. Rien n'arrive dans la Nature qui puisse être attribué à un vice existant en elle; elle est toujours la même en effet; sa vertu et sa puissance d'agir est une et partout la même, c'est-à-dire les lois et règles de la Nature, conformément auxquelles tout arrive et passe d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes; par suite, la voie droite pour connaître la nature des choses, quelles qu'elles soient, doit être aussi une et la même; c'est toujours par le moyen des lois et règles universelles de la Nature. Les Affections donc de la haine, de la colère, de l'envie, etc., considérées en elles-mêmes, suivent de la même nécessité et de la même vertu de la Nature que les autres choses singulières; en conséquence, elles reconnaissent certaines causes, par où elles sont clairement connues, et ont certaines propriétés aussi dignes de connaissance que les propriétés d'une autre chose quelconque, dont la seule considération nous donne du plaisir. Je traiterai donc de la nature des Affections et de leurs forces, du pouvoir de l'Ame sur elles, suivant la même Méthode que dans les parties précédentes de Dieu et de l'Ame, et je considérerai les actions et les appétits humains comme s'il était question de lignes, de surfaces et de solides.

DÉFINITIONS

I. J'appelle cause adéquate celle dont on peut percevoir l'effet clairement et distinctement par elle-même; j'appelle cause inadéquate ou partielle celle dont on ne peut connaître l'effet par elle seule.

II. Je dis que nous sommes actifs, quand, en nous ou hors de nous, quelque chose se fait dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire (*Déf. préc.*) quand, en nous ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui se peut par elle seule connaître clairement et distinctement. Au contraire, je dis que nous sommes passifs quand il se fait en nous quelque chose ou qu'il suit de notre nature quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partiellement.

III. J'entends par Affections * les affections du Corps par lesquelles la puissance d'agir de ce Corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ces affections.

Quand nous pouvons être la cause adéquate de quelqu'une de ces affections, j'entends donc par affection une action; dans les autres cas, une passion.

POSTULATS

I. Le corps humain peut être affecté en bien des manières qui accroissent ou diminuent sa puissance d'agir et aussi en d'autres qui ne rendent sa puissance d'agir ni plus grande, ni moindre.

Ce Postulat ou Axiome s'appuie sur le Postulat I et les Lemmes 5 et 7 qu'on voit à la suite de la Prop. 13, p. II.

II. Le Corps humain peut éprouver un grand nombre de modifications et retenir néanmoins les impressions ou traces des objets (*voir à leur sujet Post. 5, p. II*) et conséquemment les mêmes images des choses (*pour leur Déf. voir Scolie de la Prop. 17, p. II*).

PROPOSITION I

Notre Ame est active en certaines choses, passive en d'autres, savoir, en tant qu'elle a des idées adéquates, elle est nécessairement active en certaines choses; en tant qu'elle a des idées inadéquates, elle est nécessairement passive en certaines choses.

Démonstration

Les idées d'une Ame humaine quelconque sont les unes adéquates, les autres mutilées et confuses (*Scolie 2 ** de la Prop. 40, p. II*). Les idées qui sont adéquates dans l'Ame de quelqu'un sont adéquates en Dieu en tant

* Je traduis *affectus* au lieu de *affectum*.

** Je complète par l'addition du chiffre 2 le renvoi au Scolie de la Proposition 40, partie II.

CINQUIÈME PARTIE

DE LA PUISSANCE
DE L'ENTENDEMENT
OU DE LA LIBERTÉ DE L'HOMME

PRÉFACE

Je passe enfin à cette autre partie de l'Éthique où il s'agit de la manière de parvenir à la liberté ou de la voie y conduisant. J'y traiterai donc de la puissance de la Raison, montrant ce que peut la Raison elle-même contre les affections et ensuite ce qu'est la liberté de l'Ame ou Béatitude; par où nous verrons combien le sage l'emporte en pouvoir sur l'ignorant. Quant à la manière de porter l'Entendement à sa perfection et à la voie y conduisant, ce sont choses qui n'appartiennent pas au présent ouvrage, non plus que l'art de traiter le Corps de façon qu'il puisse remplir convenablement sa fonction; cette dernière question est du ressort de la Médecine, l'autre de la Logique. Ici, comme je l'ai dit, je traiterai donc de la seule puissance de l'Ame, c'est-à-dire de la Raison, et avant tout je montrerai combien d'empire et quelle sorte d'empire elle a sur les affections pour les réduire et les gouverner. Nous n'avons pas en effet sur elles un empire absolu, comme nous l'avons déjà démontré. Les Stoïciens, à la vérité, ont cru qu'elles dépendaient absolument de notre volonté et que nous pouvions leur commander absolument. Les protestations de l'expérience, non certes leurs propres principes, les ont cependant contraints de reconnaître la nécessité pour réduire et gouverner les affections d'un exercice assidu et d'une longue étude. L'un d'eux s'est efforcé de le montrer par l'exemple de deux chiens (si j'ai bon souvenir), l'un domestique et l'autre de chasse : l'exercice, disait-il, peut faire que le chien domestique s'accoutume à chasser; le chien de chasse au contraire à s'abstenir de la poursuite des lièvres. Cette opinion trouverait grande faveur auprès de Descartes, car il admet que l'Ame ou la Pensée est unie principalement à une certaine partie du cerveau, à savoir la petite glande dite pinéale; par son moyen l'Ame a la sensation de tous les mouvements excités dans le Corps

et des objets extérieurs, et elle peut la mouvoir en divers sens par cela seul qu'elle le veut. Cette petite glande est suspendue d'après lui au milieu du cerveau de telle façon qu'elle puisse être mue par le moindre mouvement des esprits animaux. De plus, cette glande, suspendue au milieu du cerveau, occupe autant de positions différentes qu'il y a de manières pour elle de recevoir le choc des esprits animaux, et en outre autant de traces différentes s'impriment en elle qu'il y a d'objets extérieurs différents poussant vers elle les esprits animaux; de la sorte, si la glande plus tard se trouve, par la volonté de l'Ame qui la veut diversement, occuper telle ou telle position qu'elle a précédemment occupée sous l'action des esprits animaux diversement agités, elle les poussera et les dirigera de la même façon qu'ils ont été repoussés quand la glande occupait cette même position. En outre, chaque volonté de l'Ame est unie par la Nature à un certain mouvement de la glande. Par exemple, si l'on a la volonté de regarder un objet éloigné, cette volonté fera que la pupille se dilate; mais, si l'on a seulement la pensée que la pupille devrait se dilater, il ne servira de rien d'en avoir la volonté, parce que la Nature n'a pas joint le mouvement de la glande servant à pousser les esprits animaux vers le nerf optique de la façon qui convient pour dilater ou contracter la pupille, à la volonté de la dilater ou de la contracter, mais seulement à la volonté de regarder des objets éloignés ou rapprochés. Enfin, bien que chaque mouvement de la glande pinéale paraisse lié par la Nature au commencement de la vie à telle pensée singulière parmi celles que nous formons, il peut cependant, en vertu de l'habitude, être joint à d'autres; comme il s'efforce de le prouver article 50, partie I, des Passions de l'Ame. Il conclut de là que nulle Ame, pour faible qu'elle soit, n'est incapable, avec une bonne direction, d'acquiescer un pouvoir absolu sur ses Passions. Elles sont en effet, suivant sa définition, des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'Ame, qui se rapportent exclusivement à elle et qui (*nota bene*) sont produites, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits (voir art. 27, partie I, des Passions de l'Ame). Mais, puisque nous pouvons joindre à une volonté quelconque un mouvement quelconque de la glande et conséquemment des esprits, et que la détermination de la volonté dépend de notre seul pouvoir, si nous déterminons notre volonté par des jugements fermes et assurés suivant lesquels nous voulons diriger les actions de notre vie, et joignons à ces jugements les mouvements des passions que nous voulons avoir, nous acquiesçons un

empire absolu sur nos Passions. Telle est la manière de voir de cet Homme très célèbre (autant que je peux le conjecturer d'après ses paroles) et j'eusse eu peine à croire qu'elle provint d'un tel homme si elle était moins subtile. En vérité je ne puis assez m'étonner qu'un Philosophe, après s'être fermement résolu à ne rien déduire que de principes connus d'eux-mêmes, et à ne rien affirmer qu'il ne le perçût clairement et distinctement, après avoir si souvent reproché aux Scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes, admette une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte. Qu'entend-il, je le demande, par l'union de l'Ame et du Corps? Quelle conception claire et distincte a-t-il d'une pensée très étroitement liée à une certaine petite portion de l'étendue? Je voudrais bien qu'il eût expliqué cette union par sa cause prochaine. Mais il avait conçu l'Ame distincte du Corps, de telle sorte qu'il n'a pu assigner aucune cause singulière ni de cette union ni de l'Ame elle-même, et qu'il lui a été nécessaire de recourir à la cause de tout l'Univers, c'est-à-dire à Dieu. Je voudrais, de plus, savoir combien de degrés de mouvement l'Ame peut imprimer à cette glande pinéale et avec quelle force la tenir suspendue. Je ne sais en effet si cette glande est mue par l'Ame de-ci de-là plus lentement ou plus vite que par les esprits animaux, et si les mouvements de Passions que nous avons joints étroitement à des jugements fermes ne peuvent pas en être disjointes par des causes corporelles; d'où suivrait qu'après s'être fermement proposé d'aller à la rencontre des dangers et avoir joint à ce décret des mouvements d'audace, à la vue du péril la glande se trouverait occuper une position telle que l'Ame ne pût penser qu'à la fuite; et certes, n'y ayant nulle commune mesure entre la volonté et le mouvement, il n'y a aucune comparaison entre la puissance — ou les forces — de l'Ame et celle du Corps; conséquemment les forces de ce dernier ne peuvent être dirigées par celles de la première. Ajoutez qu'on cherche en vain une glande située au milieu du cerveau de telle façon qu'elle puisse être mue de-ci de-là avec tant d'aisance et de tant de manières, et que tous les nerfs ne se prolongent pas jusqu'aux cavités du cerveau. Je laisse de côté enfin tout ce qu'affirme Descartes sur la volonté et sa liberté, puisque j'en ai assez et surabondamment montré la fausseté. Puis donc que la puissance de l'Ame se définit, je l'ai fait voir plus haut, par la science seule qui est en elle, nous déterminerons les remèdes aux affections, remèdes dont tous ont, je crois, quelque expérience, mais qu'ils n'observent pas avec soin et ne voient pas distinctement,

par la seule connaissance de l'Ame et nous en déduisons tout ce qui concerne sa béatitude.

AXIOMES

I. Si dans le même sujet deux actions contraires sont excitées, un changement devra nécessairement avoir lieu dans l'une et l'autre, ou dans l'uné seulement des deux, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires.

II. La puissance d'un effet se définit par la puissance de sa cause dans la mesure où son essence s'explique ou se définit par l'essence de sa cause.

Cet Axiome est évident par la Prop. 7, p. III.

PROPOSITION I

Suivant que les pensées et les idées des choses sont ordonnées et enchaînées dans l'âme, les affections du Corps, c'est-à-dire les images des choses, sont corrélativement ordonnées et enchaînées dans le Corps.

Démonstration

L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses (Prop. 7, p. II), et inversement l'ordre et la connexion des choses sont les mêmes que l'ordre et la connexion des idées (Coroll. des Prop. 6 et 7, p. II). De même donc que l'ordre et la connexion des idées dans l'Ame se règlent sur l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps (Prop. 18, p. II), de même inversement (Prop. 2, p. III) l'ordre et la connexion des affections du Corps se règlent sur l'ordre et l'enchaînement des pensées et des idées des choses dans l'Ame.

C. Q. F. D.

PROPOSITION II

Si nous séparons une émotion ou une affection de l'Ame de la pensée d'une cause extérieure et la joignons à d'autres pensées, l'Amour et la Haine à l'égard de la cause extérieure sont détruits, de même que les fluctuations de l'Ame naissant de ces affections.

Démonstration

Ce qui en effet constitue la forme de l'Amour ou de la Haine, c'est une Joie ou une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure (Déf. 6 et 7 des Aff.). Cette idée ôtée donc, la forme de l'Amour et de la Haine est ôtée du même coup; et ainsi ces affections et celles qui en naissent sont détruites.

C. Q. G. D.

PROPOSITION III

Une affection qui est une passion, cesse d'être une passion, sitôt que nous en formons une idée claire et distincte.

Démonstration

Une affection qui est une passion est une idée confuse (Défin. gén. des Affections). Si donc nous formons de cette affection une idée claire et distincte, il n'y aura entre cette idée et l'affection elle-même, en tant qu'elle se rapporte à l'Ame seule, qu'une distinction de raison (Prop. 21, p. II, avec son Scolie); et ainsi (Prop. 3, p. III) l'affection cessera d'être une passion.

C. Q. F. D.

Thomas Hobbes

Léviathan

ou

Matière, forme et puissance
de l'État chrétien et civil

*Traduction, introduction, notes et notices
par Gérard Maitre*

Gallimard

2000

*De la CONDITION du genre humain à
l'état de NATURE, concernant sa félicité
et sa misère*

Par
nature,
les
humains
sont
égaux.

La nature a fait les humains si égaux¹ quant aux facultés du corps et de l'esprit que, bien qu'il soit parfois possible d'en trouver un dont il est manifeste qu'il a plus de force dans le corps ou de rapidité d'esprit qu'un autre, il n'en reste pas moins que, tout bien pesé, la différence entre les deux n'est pas à ce point considérable que l'un d'eux puisse s'en prévaloir et obtenir un profit quelconque pour lui-même auquel l'autre ne pourrait prétendre aussi bien que lui. En effet, en ce qui concerne la force du corps, le plus faible a assez de force pour tuer le plus fort, soit par une manœuvre secrète, soit en s'alliant à d'autres qui sont avec lui confrontés au même danger.

1. Ce chapitre repose tout entier sur l'affirmation d'un principe, l'égalité par nature des humains entre eux. Un tel principe ne repose pas sur une observation empirique des facultés des uns et des autres. Il s'agit au contraire de l'affirmation de l'égalité selon un droit par nature. Il donnera le contenu de ce droit (la liberté) au chapitre suivant (voir chapitre 15, p. 248, note 1 et p. 253, note 1).

Je trouve que parmi les humains, l'égalité est plus grande en ce qui concerne les facultés de l'esprit qu'en ce qui concerne la force (je laisse de côté les arts fondés sur les mots, et en particulier cette aptitude à suivre des règles générales et infaillibles, qu'on appelle science aptitude dont très peu disposent et pour quelques objets seulement, car il ne s'agit pas d'une faculté innée, qu'on a de naissance, ou qu'on acquiert — comme la prudence — alors qu'on s'occupe d'autre chose). Car la prudence n'est rien que l'égalité d'expérience que tous les hommes ont, en un temps égal, de ces choses dans lesquelles ils s'impliquent également. Ce qui, peut-être, peut faire qu'on ne puisse croire à une telle égalité, n'est que la vaine idée que chacun se fait de sa propre sagesse, sagesse dont presque tous pensent qu'ils en disposent à un degré supérieur aux gens ordinaires — autrement dit tout le monde à l'exception d'eux-mêmes, et de quelques autres qui sont populaires ou avec qui ils sont d'accord. Car telle est la nature humaine que, quel que soit le nombre de ceux que l'on estime être plus intelligents ou plus éloquents ou plus savants, on aura pourtant du mal à croire qu'il y en a beaucoup de plus sages que soi-même en effet, chacun voit sa propre intelligence de près et celle des autres de loin. Mais cela prouve que, sous ce rapport, les humains sont égaux plutôt qu'inégaux¹. Car il

1. Si l'égalité est plus manifeste selon l'esprit que selon le corps, c'est à cause de la vanité qui est, peut-on dire, la chose la mieux partagée parmi les humains : chacun s'estime supérieur aux autres. Si donc on cherche à constater en fait cette égalité en droit, des humains entre eux, il suffit de constater qu'ils sont égaux en vanité (voir chapitre 10, p. 174, note 1).

n'existe pas d'ordinaire de meilleur signe d'égalité dans la distribution de quelque chose que le fait que chacun soit satisfait de sa part.

Cette égalité des aptitudes engendre l'égalité dans l'espérance que nous avons de parvenir à nos fins. Et donc, si deux humains désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir l'un et l'autre, ils deviennent ennemis et, pour parvenir à leur fin (qui est principalement leur propre conservation et parfois seulement leur jouissance), ils s'efforcent de s'éliminer ou de s'assujettir l'un l'autre. C'est pour cela que, si un attaquant n'a rien d'autre à craindre que la puissance individuelle d'un autre homme, si l'un plante, sème, bâtit ou possède un lieu qui lui convient, il est probable que d'autres peuvent surgir, ayant uni leurs forces, pour le déposséder et le priver non seulement des fruits de son travail, mais aussi de sa vie et de sa liberté. Et, à son tour, l'attaquant sera confronté au même danger de la part d'un autre.

À cause de cette défiance de l'un envers l'autre, un homme n'a pas d'autre moyen aussi raisonnable que l'anticipation pour se mettre en sécurité, autrement dit se rendre maître, par la force et les ruses, de la personne du plus grand nombre possible de gens, aussi longtemps qu'il ne verra pas d'autre puissance assez grande pour le mettre en danger. Il ne s'agit là de rien de plus que ce que sa propre conservation requiert ce qui, généralement, est permis. De plus, comme il y en a qui prennent plaisir à contempler leur propre puissance à l'œuvre dans les conquêtes, ils les poursuivent bien au-

*L'égalité
engendre
la
défiance.*

*La
défiance
engendre
la guerre.*

delà de ce qui est nécessaire à leur sécurité ; si bien que les autres, qui sans cela se seraient contentés de vivre tranquillement dans des limites modestes, augmentent leur puissance par des attaques, sans quoi ils ne seraient pas longtemps capables de survivre en se tenant seulement sur la défensive. Par conséquent, une telle augmentation du pouvoir sur les gens étant nécessaire à la conservation de soi, il faut qu'elle soit permise¹.

De même aussi, les humains n'éprouvent aucun plaisir (mais plutôt un grand déplaisir²) à demeurer en présence les uns des autres s'il n'y a pas de puissance capable de les tenir tous en respect. Car chacun cherche à s'assurer qu'il est évalué par son voisin au même prix qu'il s'évalue lui-même ; et à tout signe de mépris, chaque fois qu'on le sous-estime, chacun s'efforce naturellement, dans la mesure où il l'ose (ce qui, parmi ceux qu'aucune puissance commune ne tient tranquilles, est suffisant pour qu'ils s'exterminent les uns les autres), d'obtenir par la force que ses contempteurs admettent qu'il a une plus grande valeur, et que les autres l'admettent par l'exemple.

1. Le raisonnement est très rigoureux : la vanité engendre la défiance, la défiance suscite l'attaque. Il en est ainsi parce que chacun dispose par nature de la *puissance d'espérer et d'agir* afin d'obtenir ce qui lui convient le mieux, c'est-à-dire, comme le montrera le chapitre suivant, de la liberté d'agir en vue de sa conservation.

2. Si, comme le pense Hobbes, la présence d'autrui est cause de déplaisir, cela vient de la vanité : chacun se mesure à autrui, la présence et le regard d'autrui sont en eux-mêmes des défis. D'où le conflit qui surgit de la nature humaine en tant que telle, et dont Hobbes énonce les trois causes essentielles au paragraphe suivant : compétition, défiance, gloire.

En sorte qu'on trouve dans la nature humaine trois causes principales de conflit : premièrement, la compétition ; deuxièmement, la défiance ; troisièmement, la gloire.

La première pousse les hommes à attaquer pour le profit, la seconde pour la sécurité et la troisième pour la réputation. Dans le premier cas ils utilisent la violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, femmes, enfants, et du bétail ; dans le second, pour les défendre ; dans le troisième, pour des détails, comme un mot, un sourire, une opinion différente et tout autre signe qui les sous-estime, soit directement dans leur personne, soit, par contrecoup, dans leur parenté, leurs amis, leur nation, leur profession ou leur nom.

Par cela il est manifeste que pendant ce temps où les humains vivent sans qu'une puissance commune ne leur impose à tous un respect mêlé d'effroi, leur condition est ce qu'on appelle la guerre, et celle-ci est telle qu'elle est une guerre de chacun contre chacun. En effet, la GUERRE ne consiste pas seulement dans la bataille ou dans l'acte de combattre, mais dans cet espace de temps pendant lequel la volonté d'en découdre par un combat est suffisamment connue et donc, la notion de *temps* doit être prise en compte dans la nature de la guerre, comme c'est le cas dans la nature du temps qu'il fait. Car, de même que la nature du mauvais temps ne consiste pas en une ou deux averses, mais en une tendance au mauvais temps, qui s'étale sur plusieurs jours, de même, en ce qui concerne la nature de la guerre, celle-ci ne consiste

Hors des
États
civils, il y
a toujours
la guerre
de chacun
contre
chacun.

pas en une bataille effective, mais en la disposition reconnue au combat, pendant tout le temps qu'il n'y a pas d'assurance du contraire. Tout autre temps est la PAIX.

Donc, toutes les conséquences du temps de guerre, où chacun est l'ennemi de chacun, sont les mêmes que celles du temps où les humains vivent sans autre sécurité que celle procurée par leur propre force, ou leur propre ingéniosité. Dans une telle situation, il n'y a de place pour aucune entreprise parce que le bénéfice est incertain, et, par conséquent, il n'y a pas d'agriculture, pas de navigation, on n'utilise pas les marchandises importées par mer, il n'y a ni vastes bâtiments, ni engins servant à déplacer et déménager ce qui nécessite beaucoup de force ; il n'y a aucune connaissance de la surface terrestre, aucune mesure du temps, ni arts ni lettres, pas de société ; et, ce qui est pire que tout, il règne une peur permanente, un danger de mort violente. La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève.

Il peut paraître étrange à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la nature dissocie ainsi les humains¹ en les rendant capables de s'attaquer et de s'entre-tuer les uns les autres ; celui-là peut ne pas

1. *La nature dissocie les humains* (thèse de ce chapitre) proposition fondamentale, anticlassique si l'on veut. Si, comme le dit Aristote, l'homme est un vivant politique, et la cité une réalité existant par nature, on se trouve maintenant dans un paysage, celui de la modernité, qui sera celui de l'artifice. L'existence civile (ou politique) des humains est la vie suffisante et pacifique, autrement dit exactement à l'opposé de la vie naturelle qui est défiance et guerre de chacun contre chacun, en raison de la vanité, du désir et du droit que j'ai par nature d'agir en vue de ma conservation.

accepter une telle déduction faite à partir des passions et il désire peut-être que la même chose lui soit confirmée par l'expérience. Qu'il s'observe donc lui-même quand, pour partir en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné ; quand, allant se coucher, il boucle ses portes ; quand, jusque dans sa propre maison, il verrouille ses coffres, et cela tout en sachant qu'il y a des lois et des agents publics armés pour punir tous les torts qu'on pourrait lui faire. Quelle opinion se fait-il de ses semblables quand il voyage tout armé, de ses concitoyens quand il boucle ses portes, et de ses enfants, de ses domestiques quand il verrouille ses coffres ? N'accuse-t-il pas autant le genre humain par ses actes que je le fais par mes mots ? Pourtant, ni lui ni moi n'accusons ainsi la nature humaine. Les désirs et les autres passions humaines ne sont pas en eux-mêmes des péchés¹. Pas plus que ne le sont les actions engendrées par les passions, pour autant qu'il n'y a pas de loi faisant savoir qu'il est interdit de les accomplir. Tant que les lois n'ont pas été faites, on ne peut les connaître, et aucune loi ne peut être faite tant qu'on ne s'est pas mis d'accord sur la personne qui la fera.

1. *Il n'y a pas de péché dans la nature* : une des affirmations fondamentales de *Léviathan* est que ni un dieu ni une nature ne sont la norme du juste, du bien, de ce qui est droit (ou ne l'est pas) : le juste est énoncé par le souverain dans la loi. Et donc, le péché, la faute, le délit, le crime n'existent, en tant que tels en donnant lieu éventuellement à des peines, que si, et seulement si, les actions auxquelles ils se rapportent contreviennent aux dispositions légales établies par la souveraineté. Or, puisque, par définition, il n'y a pas de « puissance communale », et donc de loi, à l'état de nature, il ne saurait y avoir de « péché », ou d'injustice.

Incidentement, on peut penser qu'il n'y eut jamais un temps comme celui-ci, non plus qu'un semblable état de guerre. Et je crois que, de façon générale, il n'en a jamais été ainsi à travers le monde, mais qu'il y a beaucoup d'endroits où l'on vit ainsi. En effet, chez les sauvages de nombreux endroits de l'*Amérique*, à l'exception du gouvernement des petites familles dont la concorde dépend de la lubricité naturelle, il n'y a pas de gouvernement du tout, et ils vivent en ce moment même à la manière des animaux, comme je l'ai dit plus haut. Quoi qu'il en soit, on peut se faire une idée de ce qu'est le genre de vie là où n'existe aucune puissance commune à craindre, par le genre de vie dans lequel s'engagent, lors d'une guerre civile, ceux qui vivaient précédemment sous un gouvernement pacifique. Mais s'il n'y eut jamais d'époque où les individus particuliers se trouvaient les uns les autres en état de guerre, il n'en reste pas moins qu'en tout temps les rois et les personnes détentrices de l'autorité souveraine, en raison de leur indépendance, s'envient en permanence et se mettent dans l'état et l'attitude des gladiateurs, pointant leurs armes l'un vers l'autre et s'épiant l'un l'autre, avec leurs forteresses, leurs armées, leurs canons massés aux frontières de leurs royaumes. Mais, puisque par ces moyens ils protègent les entreprises de leurs sujets, cette situation n'engendre pas la misère qui accompagne la liberté des individus particuliers.

Ceci aussi est une conséquence de cette guerre de chacun contre chacun : que rien ne peut être injuste. Les notions du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste n'ont pas leur place ici. Là où

Dans une telle guerre, rien n'est injuste.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Lettres morales

Postface et notes de
Cyril Morana

Couverture de
Olivier Fontvieille

ÉDITIONS MILLE ET UNE Nuits

monde tandis que nos courtes lumières n'atteignent comme nos mains qu'à deux pieds de nous.

En approfondissant cette idée peut-être ne la trouverait-on pas moins juste au propre qu'au figuré. Nos sens sont les instruments de toutes nos connaissances. C'est d'eux que nous viennent toutes nos idées, ou du moins toutes sont occasionnées par eux¹. L'entendement humain contraint et renfermé dans son enveloppe ne peut pour ainsi dire pénétrer le corps qui le comprime et n'agit qu'à travers les sensations². Ce sont si l'on veut cinq fenêtres par lesquelles notre âme voudrait se donner du jour ; mais les fenêtres sont petites, le vitrage est terne, le mur épais, et la maison fort mal éclairée. Nos sens nous sont donnés pour nous conserver non pour nous instruire, pour nous avertir de ce qui nous est utile ou contraire non de ce qui est vrai ou faux, leur destination n'est point d'être employés aux recherches de la nature, quand nous en faisons cet usage ils sont insuffisants, ils nous trompent et jamais nous ne pouvons être sûrs de trouver la vérité par eux³.

-
1. Rousseau se fait ici un sensualiste nuancé. Il reste encore « cartésien » en ceci que Descartes avait lui-même affirmé que tout ce qu'il avait reçu pour vrai provenait des sens (*Cf. Méditations Métaphysiques*, I).
 2. Le « sensualisme rousseauiste » se fait donc ici dualiste.
 3. Descartes avait pareillement écrit : «...j'ai pris l'habitude de subvertir l'ordre de la nature : car c'est un fait que ces perceptions des sens, qui n'ont été proprement données par la nature que pour signifier à l'esprit ce qui est bon ou mauvais pour le composé dont il est une partie, et qui, dans ces limites, sont suffisamment claires et distinctes, je me sers comme de règles certaines pour discerner immé-

Lettre 3

Nous ne savons rien, ma chère Sophie, nous ne voyons rien ; nous sommes une troupe d'aveugles jetés à l'aventure dans ce vaste univers. Chacun de nous n'apercevant aucun objet se fait de tous une image fantastique qu'il prend ensuite pour la règle du vrai, et cette idée ne ressemblant à celle d'aucun autre, de cette épouvantable multitude de philosophes dont le babil nous confond il ne s'en trouve pas deux seuls qui s'accordent sur le système de cet univers que tous prétendent connaître, ni sur la nature des choses que tous ont soin d'expliquer.

Malheureusement, ce qui nous est précisément le moins connu est ce qu'il nous importe le plus de connaître savoir l'homme¹. Nous ne voyons ni l'âme d'autrui, parce qu'elle se cache, ni la nôtre, parce que nous n'avons point de miroir intellectuel. Nous sommes de tout point aveugles, mais aveugles nés qui n'imaginons pas ce que c'est que la vue, et ne croyant manquer d'aucune faculté voulons mesurer les extrémités du

-
1. « La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme... » (Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, « Préface », OC, t. III, p. 122).

Les erreurs d'un sens se corrigent par un autre, si nous n'en avons qu'un il nous tromperait à jamais. Nous n'avons donc que des règles fautives pour se redresser mutuellement. Que deux fausses règles viennent à s'accorder, elles nous tromperont par leur accord même et si la troisième nous manque, quel moyen reste-t-il de découvrir l'erreur ?

La vue et le toucher sont les deux sens qui nous servent le plus à l'investigation de la vérité parce qu'ils nous offrent les objets plus entiers et dans un état de persévérance plus propre à l'observation que celui où ces mêmes objets donnent prise aux trois autres sens. Les deux premiers semblent aussi partager entre eux tout l'esprit philosophique. La vue qui d'un coup d'œil mesure l'hémisphère entier représente la vaste capacité du génie systématique. Le toucher lent et progressif qui s'assure d'un objet avant de passer à un autre ressemble à l'esprit d'observation. L'un et l'autre ont aussi les défauts des facultés qu'ils représentent. Plus l'œil se fixe à des objets éloignés plus il est sujet aux illusions d'optique, et la main toujours attachée à quelque partie ne saurait embrasser un grand tout¹.

Il est certain que la vue est de tous nos sens celui dont nous recevons à la fois le plus d'instructions et le plus

diatement ce qu'est l'essence des corps situés hors de nous, sur laquelle pourtant elles ne signifient rien si ce n'est de manière fort confuse et obscure » (*Méditations Métaphysiques*, VI).

1. On le voit, la critique rousseauiste de la connaissance est essentiellement une critique des sensations ; contre Descartes, contre l'innéisme, elles seront envisagées comme le seul moyen d'accès à la vérité ; d'où la nécessité de leur examen critique.

d'erreurs, c'est par elle que nous jugeons de presque toute la nature et c'est elle qui nous suggère presque tous nos faux jugements. Vous avez ouï parler de la fameuse opération de l'aveugle né¹ à qui non pas un saint mais un chirurgien ayant rendu la vue il lui fallut beaucoup de temps pour apprendre à s'en servir. Selon lui tout ce qu'il voyait était dans son œil, en regardant des corps inégaux dans l'éloignement il n'avait nulle idée ni des grandeurs ni des distances, et quand il commença à discerner les objets il ne pouvait encore distinguer un portrait d'un original ; on oublia de s'assurer s'il voyait les objets renversés².

-
1. Rousseau fait évidemment référence au célèbre problème de Molyneux (savant spécialiste d'optique), discuté par Locke dans l'*Essai sur l'entendement humain* (II, IX, § 8), rédigé en 1690 : « Supposez un aveugle de naissance qui soit présentement homme fait, auquel on ait appris à distinguer par l'attouchement un cube et un globe de même métal et à peu près de la grosseur en sorte que lorsqu'il touche l'un et l'autre il puisse dire quel est le cube et quel est le globe. Supposez que, le cube et le globe étant posés sur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue, on demande si, en les voyant sans les toucher, il pourrait les discerner et dire quel est le globe et quel est le cube. » Ce problème met en question l'origine et la nature des idées humaines : à l'innéisme de Descartes, le XVIII^e siècle va opposer la philosophie sensualiste. Pour la première fois en 1728, Cheselden, un chirurgien anglais, va pratiquer avec succès l'opération de la cataracte, opération qui va pouvoir se généraliser et offrir aux philosophes un terrain expérimental pour éprouver leurs théories. En 1749, Diderot publie la *Lettre sur les aveugles* puis, en 1754, c'est au tour de Condillac de publier son *Traité des sensations*. Rousseau intervient donc ici dans un débat on ne peut plus contemporain.
 2. Cf. Condillac, *Traité des sensations*, Fayard, 1997 (p. 195 et sq.).

Avec toute l'expérience acquise il n'y a nul homme qui ne soit sujet à porter par la vue de faux jugements des objets qui sont éloignés, à faire de fausses mesures de ceux qui sont sous ses yeux et ce qu'il y a de plus étonnant est que ces erreurs ne sont pas même toujours dans les règles de la perspective.

Mais si la vue nous trompe si souvent et que le toucher seul la corrige, le toucher lui-même nous trompe en mille occasions. Qui nous assurera qu'il ne nous trompe pas toujours et qu'il ne faudrait pas un sixième sens pour le redresser ? L'expérience de la petite boule roulée entre deux doigts croisés montre que nous ne sommes pas moins esclaves de l'habitude dans nos jugements que dans nos inclinations. Le toucher qui se pique de juger si bien des figures ne juge exactement d'aucune, il ne nous apprendra jamais si une ligne est droite, si une surface est plane, si un cube est régulier ; il ne juge pas mieux des degrés de chaleur ; la même cave nous paraît fraîche l'été et chaude l'hiver sans avoir changé de température ; exposez la main droite à l'air, la gauche à un grand feu, puis trempez-les à la fois dans l'eau tiède, cette eau paraîtra chaude à la main droite et froide à la gauche. Chacun raisonne sur la pesanteur mais nul ne sent son effet le plus général qui est la pression de l'air, à peine sentons-nous le fluide qui nous environne et nous croyons ne porter que le poids de notre corps tandis que nous portons celui de toute l'atmosphère. Voulez-vous en éprouver quelque léger indice, étant au bain sortez lentement le bras hors de l'eau dans une situation horizontale et à mesure que l'air pressera le bras vous sentirez fatiguer vos muscles par

cette pression terrible, dont vous ne vous étiez peut-être jamais doutée. Mille autres observations semblables nous apprendraient en combien de manières le plus sûr des sens nous abuse soit en dérochant ou altérant des effets qui existent, soit en en supposant qui n'existent pas. Nous avons beau réunir la vue et le toucher pour juger de l'étendue qui est du ressort des deux, nous ne savons pas même ce que c'est que grandeur et petitesse. La grandeur apparente des objets est relative à la stature de celui qui les mesure. Du gravier qu'un cirion trouve en son chemin lui présente la masse des Alpes. Un pied pour nous est une toise aux yeux du pygmée, et un pouce à ceux du géant. Si cela n'était pas nos sens seraient disproportionnés à nos besoins et nous ne pourrions subsister. En tout sens chacun prend sur soi-même la mesure de toutes choses. Où est donc la grandeur absolue, tous se trompent-ils ou personne ? Il ne faut pas vous en dire davantage pour vous faire entrevoir jusqu'où l'on pourrait pousser les conséquences de ces réflexions. Toute la géométrie n'est fondée que sur la vue et le toucher et ces deux sens ont peut-être besoin d'être rectifiés par d'autres qui nous manquent ; ce qu'il y a de plus démontré pour nous est donc suspect encore et nous ne pouvons savoir si les *Éléments* d'Euclide ne sont pas un tissu d'erreurs.

Ce n'est pas tant le raisonnement qui nous manque que la prise du raisonnement. L'esprit de l'homme est en état de beaucoup faire mais les sens lui fournissent peu de matériaux, et notre âme active dans ses liens aime mieux s'exercer sur les chimères qui sont à sa portée que de rester oisive et sans mouvement. Ne nous étonnons

donc pas de voir la philosophie orgueilleuse et vaine se perdre dans ses rêveries et les plus beaux génies s'épuiser sur des puérités¹. Avec quelle défiance devons-nous nous livrer à nos faibles lumières, quand nous voyons le plus méthodique des philosophes, celui qui a le mieux établi ses principes et le plus conséquemment raisonné, s'égarer dès les premiers pas et s'enfoncer d'erreurs en erreurs dans des systèmes absurdes. Descartes voulant couper tout d'un coup la racine de tous les préjugés commença par tout révoquer en doute, tout soumettre à l'examen de la raison ; partant de ce principe unique et incontestable : *je pense, donc j'existe*, et marchant avec les plus grandes précautions, il crut aller à la vérité et ne trouva que des mensonges. Sur ce premier principe il commença par s'examiner puis trouvant en lui des propriétés très distinctes et qui semblaient appartenir à deux différentes substances, il s'appliqua d'abord à bien connaître ces deux substances et écartant tout ce qui n'était pas clairement et nécessairement contenu dans leur idée, il définit l'une la substance étendue et l'autre la substance qui pense. Définitions d'autant plus sages qu'elles laissaient en quelque sorte l'obscur question des deux substances indécise, et qu'il ne s'ensuivait pas absolument que l'étendue et la pensée ne se pussent unir et pénétrer dans une même substance. Eh bien, ces définitions qui semblaient incontestables furent détruites en moins d'une génération. Newton fit voir que l'essence de la matière ne

1. Le sensualisme, le matérialisme pas plus que le cartésianisme ne sont donc en mesure de trouver la vérité.

consiste point dans l'étendue, Locke fit voir que l'essence de l'âme ne consiste point dans la pensée¹. Adieu toute la philosophie du sage et méthodique Descartes². Ses successeurs seront-ils plus heureux, leurs systèmes dureront-ils davantage ? Non, Sophie, ils commencent à vaciller ; ils tomberont de même, ils sont l'ouvrage des hommes.

Pourquoi ne pouvons-nous savoir ce que c'est qu'esprit et matière ? parce que nous ne savons rien que par nos sens, et qu'ils sont insuffisants pour nous l'apprendre. Sitôt que nous voulons déployer nos facultés nous les sentons toutes contraintes par nos organes ; la raison même soumise aux sens est comme eux en contradiction avec elle-même, la géométrie est pleine de théorèmes démontrés qu'il est impossible de concevoir. En philosophie, substance, âme, corps, éternité, mouvement, liberté, nécessité, contingence, etc., sont autant de mots qu'on est contraint d'employer à chaque instant et que personne n'a jamais conçus. La simple physique ne nous est pas moins obscure que la métaphysique et la morale, le grand Newton, l'interprète de l'univers, ne se doutait pas même des prodiges de l'électricité, qui paraît être le principe le plus actif de la nature. La plus commune de ses opéra-

1. Cf. John Locke, *Essai sur l'entendement humain* (IV, III, § 6).

2. Il ne s'agit pas ici d'opposer Descartes, Newton et Locke. Rousseau fait un constat : si la vérité du cartésianisme avait été LA vérité, nul autre système ne serait venu se présenter après lui. Or, il n'en est rien, et Newton ou Locke ne sont ici convoqués qu'en tant que représentants de la diversité philosophique qui a succédé au cartésianisme. Dès lors, « adieu » Descartes.

L'ÉTAT DE NATURE

L'état de nature est le terme utilisé notamment par Hobbes, Locke et Rousseau pour décrire la condition hypothétique dans laquelle se trouve l'humanité avant l'apparition de la société et toute interférence d'une autorité. Dans la philosophie de Rousseau, l'état de nature montre l'homme à son meilleur. Ne connaissant ni le bien ni le mal, l'homme naturel ne connaît pas le vice, la corruption, l'égoïsme, le paraître et l'inauthenticité.

Par comparaison, l'état de nature permet de comprendre l'état de société. Rousseau met en relief l'opposition entre l'humain naturel et l'humain en société, qui n'est plus vraiment lui-même puisqu'il a, en quelque sorte, perverti ses qualités naturelles. L'humain naturel est un être solitaire et non social, qui ne connaît ni les structures ni les associations propres à l'état de société.

Quatre attributs caractérisent l'humain dans l'état de nature : la liberté, l'égalité, l'amour de soi et la pitié.

La liberté est le trait fondamental qui définit l'humain. Dans l'état de nature, la liberté est totale et sans entrave. L'humain y est maître et roi. Sa raison n'étant pas très développée, il écoute davantage son instinct et ses sentiments. De plus, comme il n'entretient pas de rapports avec autrui, il est indépendant. En bref, l'autre ne menace pas sa liberté. L'humain peut ainsi faire tout ce qui lui plaît et tout ce que sa force et son adresse lui permettent. Sa liberté n'a de limites que lui-même. L'humain est ainsi en parfait équilibre avec ce qu'il peut désirer et ce qu'il peut avoir.

Dans *Du contrat social*, Rousseau définit avec précision la liberté de l'humain dans l'état de nature : « [...] c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre [...] » (Rousseau 1996 : 43).

L'égalité est aussi une caractéristique de l'état de nature. Étant donné que l'humain n'est pas en compétition avec ses semblables, il évolue dans un contexte où il ne peut convoiter ou s'approprier des biens et des privilèges qui lui sont étrangers, et il ne peut non plus désirer ce qui n'existe pas. Les inégalités ne font pas partie de son environnement ni de sa relation à autrui, car tous les humains partagent la même condition et se trouvent donc en parfaite égalité les uns avec les autres.

Dans l'état de nature, l'humain dispose de deux autres qualités essentielles : l'amour de soi et la pitié. L'amour de soi fait référence au désir de l'individu naturel de se conserver. Cette qualité le pousse à prendre soin de lui, à se nourrir et à tout faire pour assurer sa survie. La pitié est la caractéristique qui sert à établir des liens pacifiques avec autrui. Rousseau prétend que la pitié tient lieu de loi dans l'état de nature, car elle rappelle à chacun de ne pas faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas que l'on lui fasse. Dans cet état originel, aucun sentiment négatif ne peut naître et corrompre l'humain. Grâce au sentiment de pitié, personne ne désire violer la liberté de l'autre : « Il est donc certain que la pitié est

DISCOURS SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS DE L'INÉGALITÉ PARMI LES HOMMES

ROUSSEAU

D'après l'édition publiée
en 1755 à Amsterdam par
Marc Michel Rey.

Présentation et notes
Patricia Marsolais

2007

LES ÉDITIONS
CEC
UNION

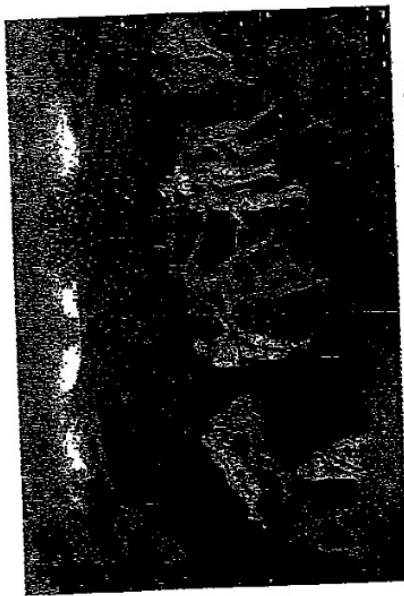
8101, boul. Métropolitain Est, Anjou (Québec) Canada H1J 1J9
Téléphone : 514-351-6019 • Télécopieur : 514-351-3534

un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir [...] » (Rousseau 2007 : 81). C'est sur cette base que Rousseau étaye sa thèse principale : l'humain est bon et c'est la société qui le corrompt en étouffant en lui ces nobles sentiments naturels.

La conception de l'état de nature chez Rousseau est différente de celle développée par d'autres auteurs. Par exemple, pour Thomas Hobbes, « l'homme est un loup pour l'homme. » (Citation généralement attribuée à Hobbes, mais qui vient de Plaute, un poète latin de l'Antiquité.) L'état de nature correspond à un état de guerre perpétuelle de tous contre tous. L'humain ne serait donc pas naturellement bon et n'éprouverait aucunement la pitié dont parle Rousseau, ce sentiment qui l'inviterait à la bienveillance envers ses semblables. Selon Hobbes, l'individu a besoin d'une organisation sociale forte et de la civilisation pour éviter le chaos, l'état devant assurer la sécurité des citoyens. C'est pourquoi, à l'inverse de Rousseau qui croit à la démocratie, Hobbes pense que la monarchie absolue est la solution aux maux qui affectent l'état de nature. En confiant leur droit de recourir à la force à un souverain tout-puissant, les citoyens assurent leur propre protection et l'état de paix.

John Locke partage davantage la vision de Rousseau. Il conçoit également l'état de nature comme un état de paix. Pour lui, l'homme naturel ne connaît pas la méchanceté. Cependant, Locke, contrairement à Rousseau, estime que l'état de nature n'est pas un état dénué de règles. Il existe une loi naturelle qui invite au respect de la vie, de la paix et des contrats passés entre individus.

Dans cette perspective, le contrat social menant à la vie en communauté est un produit naturel des relations humaines. Locke s'oppose également à Rousseau sur la question de la propriété, qui serait un droit issu de la nature et conféré naturellement par le travail qu'un individu applique à une chose. Pour Rousseau, la propriété privée n'existe pas dans



L'Âge d'or (v. 1530), de Lucien Cranach l'An cien
(1472-1553). Dans la tradition gréco-latine, l'âge d'or est un état primordial où les humains vivent sans vieillir ni souffrir dans la proximité des dieux.

l'état de nature ; elle est précisément l'une des inventions qui marque le passage à l'état de société et à une dénaturalisation de l'humain.

Enfin, Rousseau s'oppose également à d'autres penseurs comme Grotius, Shaftesbury (1621-1683), cités dans le *Discours sur l'inégalité*, et à la plupart des encyclopédistes, qui estimaient que l'humain était doué d'un instinct primaire le poussant à rechercher la vie en communauté, expliquant ainsi l'origine de la société et de la morale. Pour Rousseau, comme nous allons le voir, l'état de société serait plutôt une anomalie qui a mis fin à l'âge d'or de l'humanité.

L'ÉTAT DE SOCIÉTÉ

Lorsque Rousseau affirme que la société a dénaturé l'humain, il fait référence à ce qu'il est devenu au contact de la société : un être inauthentique. À la base, ce qui a amené l'humain à abandonner son indépendance et à côtoyer ses semblables peut s'expliquer par le besoin de faire face à des forces majeures, comme les catastrophes naturelles. Les misères, les faiblesses et les incapacités individuelles ont amené une coopération « nécessaire » afin de remédier à des situations ponctuelles. Rousseau donne les détails de ces associations dans la deuxième partie du *Discours sur l'inégalité*. Le résultat de ces regroupements a contribué à créer des dépendances, de la servitude et des inégalités. Au-delà des liens existant entre les individus, la véritable origine de l'inégalité parmi les humains serait la propriété privée. Rousseau déclare ainsi : « Le premier qui ayant clos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile » (Rousseau 2007 : 90). La propriété a amené l'individu à croire qu'il avait davantage de droits et qu'il pouvait ainsi se distinguer de ses semblables. L'amour de soi s'est mué en amour-propre transformant l'humain en un être égoïste qui fait de sa vie une priorité. Il s'agit d'un détournement de l'amour de soi, en ce que la pitié est perçue comme un transfert de l'amour de soi sur autrui. En outre, l'individu, qui ne considère plus autrui comme son semblable mais son adversaire, a tendance à devenir superficiel et n'éprouve plus le sentiment naturel de pitié. Du même coup, l'humain ne vit plus pour être mais pour paraître : « l'homme du monde est tout entier dans son masque. N'étant presque jamais en lui-même, il y est toujours étranger et mal à son aise, quand il est forcé d'y entrer. Ce qu'il est n'est rien, ce qu'il paraît est tout pour lui » (Rousseau 1964 : 271). L'état de société engendre donc des privilèges qui se manifestent, entre autres, dans la hiérarchie et des droits distincts. En se comparant, l'individu en arrive à considérer que les relations de domination entretenues avec autrui sont dans l'ordre des choses. Il devient un être servile qui accepte de se faire dominer. Amour-propre et égoïsme sont ainsi des caractéristiques artificielles que l'humain ne possédait en aucun cas dans l'état de nature.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

DISCOURS SUR LES SCIENCES ET LES ARTS

DISCOURS SUR L'ORIGINE DE L'INÉGALITÉ

Chronologie et introduction

par

Jacques ROGER

GF-Flammarion

DISCOURS

SUR L'ORIGINE, ET LES FONDEMENTS
DE L'INÉGALITÉ PARMI LES HOMMES.

C'est de l'homme que j'ai à parler, et la question que j'examine m'apprend que je vais parler à des hommes, car on n'en propose point de semblables quand on craint d'honorer la vérité. Je défendrai donc on confiance la cause de l'humanité devant les sages qui m'y invitent, et je ne serai pas mécontent de moi-même si je me rends digne de mon sujet et de mes juges.

Je conçois dans l'espèce humaine deux sortes d'inégalité ; l'une que j'appelle naturelle ou physique, parce qu'elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps, et des qualités de l'esprit, ou de l'âme, l'autre qu'on peut appeler inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des hommes. Celle-ci consiste dans les différents privilèges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir.

On ne peut pas demander quelle est la source de l'inégalité naturelle, parce que la réponse se trouverait énoncée dans la simple définition du mot. On peut encore moins chercher s'il n'y aurait point quelque liaison essentielle entre les deux inégalités ; car ce serait demander, en d'autres termes, si ceux qui commandent valent nécessairement mieux que ceux qui obéissent, et

si la force du corps ou de l'esprit, la sagesse ou la vertu, se trouvent toujours dans les mêmes individus, en proportion de la puissance, ou de la richesse : question bonne peut-être à agiter entre des esclaves entendus de leurs maîtres, mais qui ne convient pas à des hommes raisonnables et libres, qui cherchent la vérité.

De quoi s'agit-il donc précisément dans ce Discours ? De marquer dans le progrès des choses le moment où le droit succédant à la violence, la nature fut soumise à la loi ; d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et le peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle.

Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. Les uns n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile. D'autres ont parlé du droit naturel que chacun a de conserver ce qui lui appartient, sans expliquer ce qu'ils entendaient par appartenir ; d'autres donnant d'abord au plus fort l'autorité sur le plus faible, ont aussitôt fait naître le gouvernement, sans songer au temps qui dut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité et de gouvernement pût exister parmi les hommes. Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société. Ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil. Il n'est pas même venu dans l'esprit de la plupart des nôtres de douter que l'état de nature eût existé, tandis qu'il est évident, par la lecture des Livres Sacrés, que le premier homme, ayant reçu immédiatement de Dieu des lumières et des préceptes, n'était point lui-même dans cet état, et qu'en ajoutant aux écrits de Moïse la foi que leur doit tout philosophe chrétien, il faut nier que, même avant le déluge, les hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de nature, à moins qu'ils n'y soient retombés par quelque événement extraordinaire. Paradoxe fort

embarrassant à défendre, et tout à fait impossible à prouver.

Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde. La religion nous ordonne de croire que Dieu lui-même ayant tiré les hommes de l'état de nature, immédiatement après la création, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent ; mais elle ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent, sur ce qu'aurait pu devenir le genre humain, s'il fût resté abandonné à lui-même. Voilà ce qu'on me demande, et ce que je me propose d'examiner dans ce Discours. Mon sujet intéresse l'homme en général, je tâcherai de prendre un langage qui convienne à toutes les nations, ou plutôt, oubliant les temps et les lieux, pour ne songer qu'aux hommes à qui je parle, je me supposerai dans le lycée d'Athènes, répétant les leçons de mes maîtres, ayant les Platon et les Xénocrates pour juges, et le genre humain pour auditeur.

O homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute. Voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle sera vrai. Il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir. Les temps dont je vais parler sont bien éloignés. Combien tu as changé de ce que tu étais ! C'est pour ainsi dire la vie de ton espèce que je te vais décrire d'après les qualités que tu as reçues, que ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver, mais qu'elles n'ont pu détruire. Il y a, je le sens, un âge auquel l'homme individuel voudrait s'arrêter ; tu chercheras l'âge auquel tu désirerais que ton espèce se fût arrêtée. Mécontent de

1. DISCOURS SUR L'ORIGINE DE L'INÉGALITÉ

ton état présent, par des raisons qui annoncent à ta postérité malheureuse de plus grands mécontentements encore, peut-être voudrais-tu pouvoir rétrograder ; et ce sentiment doit faire l'éloge de tes premiers aïeux, la critique de tes contemporains, et l'effroi de ceux qui auront le malheur de vivre après toi.

PREMIÈRE PARTIE

Quelque important qu'il soit, pour bien juger de l'état naturel de l'homme, de le considérer dès son origine, et de l'examiner, pour ainsi dire, dans le premier embryon de l'espèce ; je ne suivrai point son organisation à travers ses développements successifs. Je ne m'arrêterai pas à rechercher dans le système animal ce qu'il put être au commencement, pour devenir enfin ce qu'il est ; je n'examinerai pas si, comme le pense Aristote, ses ongles allongés ne furent point d'abord des griffes crochues ; s'il n'était point velu comme un ours, et si marchant à quatre pieds¹, ses regards dirigés vers

1. Les changements qu'un long usage de marcher sur deux pieds a pu produire dans la conformation de l'homme, les rapports qu'on observe encore entre ses bras et les jambes antérieures des quadrupèdes et l'induction tirée de leur manière de marcher ont pu faire naître des doutes sur celle qui devait nous être la plus naturelle. Tous les enfants commencent par marcher à quatre pieds et ont besoin de notre exemple et de nos leçons pour apprendre à se tenir debout. Il y a même des nations sauvages, telles que les Hottentots qui, négligeant beaucoup les enfants, les laissent marcher sur les mains si longtemps qu'ils ont ensuite bien de la peine à les redresser ; autant en font les enfants des Caraïbes des Antilles. Il y a divers exemples d'hommes quadrupèdes et je pourrais entre autres citer celui de cet enfant qui fut trouvé, en 1344, auprès de Hesse où il avait été nourri par des loups et qui disait depuis à la cour du prince Henri que, s'il n'eût tenu qu'à lui, il eût mieux aimé retourner avec eux que de vivre parmi les hommes. Il avait tellement pris l'habitude de marcher comme ces animaux qu'il fallut lui attacher des pièces de bois qui le forçaient à se tenir debout et en équilibre sur ses deux pieds. Il en était de même de l'enfant qu'on trouva en 1694 dans les forêts de Lituanie et qui vivait parmi les ours. Il ne donnait, dit M. de Condillac, aucune marque de raison, marchait sur ses pieds et sur ses mains, n'avait aucun langage, et formait des sons qui ne ressemblaient en rien à ceux d'un homme. Le petit sauvage d'Hanovre qu'on mena il y a plusieurs années à la

Andrew Potter

Déclin

Réflexions sur le déclin

Traduit de l'anglais par Nicolas Calvé



Chapitre 1

Du progrès

Dans une scène mémorable de *Conan le barbare*, film de 1982 mettant en vedette Arnold Schwarzenegger, Conan et quelques-uns de ses compagnons mongols sont assis à discuter autour d'un feu de camp, la nuit, quand, de but en blanc, le chef de ces derniers demande : « Qu'est-ce que la vie a de mieux à offrir ? » Un des Mongols lance : « La steppe sans fin, un cheval fougueux, un faucon au poignet, le vent dans les cheveux. » « Faux ! » vocifère le chef. Il pose la même question à Conan, qui lui fournit la réponse classique : « Écraser tes ennemis, les voir être entraînés devant toi, entendre les gémissements de leurs femmes. » Les bravos fusent.

Cette scène est extraordinaire. Elle offre le condensé d'un des plus vieux débats de la philosophie politique sur l'essence de l'état de nature. Le premier Mongol défend la position de Jean-Jacques Rousseau, pour qui la vie dans l'état de nature est

essentiellement bonne. Un individu peut y être solitaire, mais il est libre de satisfaire ses besoins et ses désirs élémentaires, et il est heureux. La position de Conan, en revanche, est fondée sur le tribalisme, la fureur et la violence. En ce sens, le héros véhicule les idées de Thomas Hobbes, qui envisage l'état de nature comme une situation de « peur permanente », et pour qui « la vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève¹ ».

Nul besoin d'être un spécialiste de la théorie politique ou de l'anthropologie historique pour constater que Hobbes voyait plus juste que Rousseau. Quiconque a déjà vécu avec des colocataires le sait intuitivement. La colocation, en particulier à l'université, c'est l'état de nature à l'échelle domestique. La vaisselle s'empile dans l'évier, la salle de bain n'est jamais nettoyée, les poubelles ne sont jamais sorties, et tout le monde finit par acheter, cuisiner et laver ses propres affaires. Les portes des chambres se ferment, les chaînes stéréo jouent à tue-tête, des factions se créent, les mesquineries abondent, et la vie en communauté est toujours au bord de dégénérer en hostilités ouvertes. Vivre avec des colocataires de l'université est l'expérience la plus proche de la barbare à l'état pur que la plupart d'entre nous vivront.

Comme l'ont noté de nombreux spécialistes, l'état de nature que décrit Hobbes se résume à un

1. Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduction, introduction, notes et notices par Gérard Mairat, Paris, Gallimard, coll. « Folio. Essais », 2000, p. 225.

problème d'action collective où un groupe d'individus pourrait améliorer sa situation si ses membres coopéraient, mais où ceux-ci sont incapables de le faire en raison de la structure logique de leur situation. Un exemple classique est offert par le « dilemme du prisonnier ». Dans cette situation imaginaire, deux conspirateurs sont arrêtés et détenus dans des cellules distinctes. Chacun d'eux se voit offrir les mêmes choix : si tu dénonces ton complice et qu'il garde le silence, on t'infligera une brève sentence d'emprisonnement et il écoperà de la peine maximale ; si tu gardes le silence et qu'il te dénonce, c'est toi qui écoperas de la peine maximale et lui d'une brève sentence. La situation optimale serait donc que vous gardiez le silence tous les deux, afin de recevoir des peines modérées. Cependant, la situation est ainsi faite que, quelle que soit la décision de ton complice, il est préférable pour toi de le dénoncer².

Il s'agit là de la structure générale de tout problème d'action collective, des colocataires laissant leur vaisselle dans l'évier à la course à l'armement opposant les États-Unis et l'Union soviétique pendant la guerre froide, en passant le refus des conducteurs de pratiquer l'insertion tardive en

2. Une des meilleures sources d'exemples concrets du dilemme du prisonnier est l'ouvrage de Joseph Heath, *La société efficiente. Pourquoi fait-il si bon vivre au Canada?*, traduit de l'anglais (Canada) par Jean Chapdelaine Gagnon, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Champ libre », 2002.

fermeture éclair quand deux voies fusionnent sur l'autoroute. Dans tous les cas, le scénario socialement optimal requiert de chaque personne qu'elle coopère en renonçant à une infime partie de sa liberté ou de ses privilèges au bénéfice du groupe. Pourtant, il est toujours dans l'intérêt égoïste de chaque participant de ne pas respecter l'entente de coopération, quoi que les autres décident de faire. Il en résulte un équilibre où tous les participants se retrouvent dans une moins bonne situation que s'ils avaient coopéré. Il y a plus de vaisselle, plus de bouchons et plus d'armes nucléaires qu'on ne le souhaiterait.

Ce qu'il faut retenir, c'est qu'un comportement néfaste pour la collectivité est souvent rationnel sur le plan individuel. Cette précision est importante, car elle indique que le problème de l'état de nature n'est pas que les gens se détestent, sont irrationnels ou sont dépourvus de boussole morale. C'est plutôt qu'ils sont dans une position où, bien qu'elle constitue la stratégie optimale sur le plan collectif, la coopération se heurte à de nombreux obstacles. Dans certains cas, les gens ne se font pas assez confiance pour coopérer. Ou il leur est difficile de faire un choix équitable entre un bien collectif et un bien privé. Entre un bien privé et un bien public sous-financé (l'école publique, par exemple), nombre d'entre eux choisiront l'option privée, même si, en d'autres circonstances, ils auraient préféré un système public bien financé.

Et c'est pourquoi la barbarie contemporaine ne correspond pas nécessairement au concept hobbesien de « guerre de tous contre tous » (ce n'est pas le chaos), mais plutôt à une forme de tribalisme du petit groupe. La coopération et la confiance naissent de liens familiaux étroits et de situations où un comportement bénéfique pour la collectivité peut être encouragé par la pression du groupe, la menace d'être ostracisé ou le risque de subir la violence des détenteurs du pouvoir.

Or, le tribalisme a pour défaut de n'être guère applicable à grande échelle. Quand une société atteint une certaine taille, les mécanismes informels de coercition et les menaces de sanctions externes perdent de leur efficacité. C'est cette sortie de la barbarie qu'on appelle la civilisation. La transition vers la civilisation présente de nombreuses particularités, dont une division croissante du travail, l'apparition de la hiérarchie, la stratification de la société en classes sociales, le délitement des liens familiaux ou tribaux et le remplacement de la force brute et de la pression morale par une bureaucratie, des institutions publiques et un code de lois. Au cœur de ce processus figure l'expansion de l'action collective en vertu d'un principe général d'égalité et de la primauté du droit. Autrement dit, un groupe devient civilisé lorsqu'il acquiert la capacité d'entreprendre des projets de grande envergure dans le cadre d'un système de lois auquel tous ses membres sont soumis. Ainsi que l'a signalé le philosophe John Stuart Mill,

NIETZSCHE

Penseur intempestif

Présentation et notes
Yvon Roux



8101, boul. Métropolitain Est, Anjou (Québec) Canada H1J 1J9
Téléphone : 514-351-6010 - Télécopieur : 514-351-3534

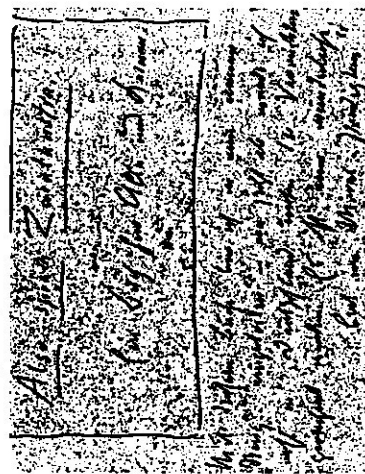
LES THÈMES DANS L'ŒUVRE DE NIETZSCHE

L'œuvre de Nietzsche est le résultat d'un malaise devant le déficit critique de la philosophie traditionnelle. Sa critique principale : celle-ci ne voit pas qu'elle est hautement contaminée par la religion dominante, le christianisme, et par les concepts qu'il véhicule. Parallèlement à cette dimension critique de sa pensée, Nietzsche développera — et cela dès le début de son œuvre — à travers *La naissance de la tragédie*, un autre type d'attitude à l'égard de l'existence. Si le christianisme et la pensée qui lui est rattachée se caractérisent par une négation de la valeur du monde, Nietzsche développera une approche contraire : il faut dire « oui » à tous les aspects de la réalité. Notre tâche consistera à préciser chacune de ces deux directions de la pensée de Nietzsche.

PREMIÈRE PARTIE : LA FACE CRITIQUE DE LA PENSÉE DE NIETZSCHE

Toute la pensée de Nietzsche est impossible à concevoir sans la prise de conscience que Dieu est mort. C'est pourquoi il convient d'examiner d'abord ce que Nietzsche

entend par « mort de Dieu ».
C'est par l'annonce de la mort de Dieu que, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche va ouvrir cette œuvre qu'il considère comme son livre majeur. Cette annonce est suivie de celle, complémentaire, de la venue du surhomme, le nouveau créateur, « nouveau » parce qu'il remplace l'« ancien », le Dieu créateur chrétien. Il ne faut pas comprendre ici, évidemment, que le surhomme est tout-puissant, à l'image de l'« ancien » Dieu, mais il est celui qui est appelé à créer de



Nietzsche annonce le titre de son nouveau manuscrit, *Ainsi parlait Zarathoustra*, dans une lettre à Heinrich Köselitz, le 1^{er} février 1883. Il ajoute : « À partir de maintenant, on va sans doute me compter parmi les fous en Allemagne ».

nouvelles valeurs centrées sur la Terre et non sur l'au-delà. Que la nouvelle de la mort de Dieu et de la venue du surhomme survienne au début du livre appelle *Ainsi parlait Zarathoustra* en montre déjà l'extrême importance, en ce sens que Nietzsche considère cette œuvre non seulement comme son livre le plus important, mais en même temps, aussi préinténu que cela puisse paraître, comme le livre de l'avenir, c'est-à-dire celui de la future humanité que le surhomme voit poindre à l'horizon.

La mort de Dieu : un jugement fondé sur l'histoire

Il est important de noter d'abord que l'affirmation de la « mort de Dieu » découle d'une série d'observations tirées de la situation historique dans laquelle vit Nietzsche. Dans ses observations, l'auteur note, bien sûr, que la religion est moins présente qu'auparavant dans sa forme — pratique religieuse, croyance de la population dans les grands dogmes de l'Église — mais ce qui lui importe davantage, c'est le déclin des grandes qualités associées à Dieu (Unité, Bonté, Beauté et Vérité). Ainsi, Dieu était jadis représenté comme Celui qui incarnait l'Unité d'une manière parfaite et qui la transmettait à l'univers créé ; Dieu était aussi représenté comme Celui qui incarnait la Bonté et cette Bonté se répétait à travers tout l'univers. Et il faudrait dire la même chose de la Beauté et de la Vérité. Et pourquoi ces éléments lui importent-ils davantage ? Tout simplement parce que ces qualités ont structuré notre univers et notre mode de pensée. Comment ?

La tradition chrétienne présupposait que Dieu était la source de la Vérité et qu'il y avait donc une vérité absolue ; mais, l'homme de la civilisation actuelle a davantage tendance à affirmer qu'il n'y a que des vérités relatives et, à la limite, que dans certains domaines comme la morale, pour ne donner qu'un exemple, chacun possède sa vérité. Il en va de même de la Bonté de Dieu. Comment, en effet, concilier la Bonté de Dieu et le mal qui surgit dans le monde ? Avant la mort de Dieu, dont Nietzsche prend conscience autour des années 1880, tout était expliqué, même le mal, de manière à sauvegarder la Bonté du Dieu chrétien. Douleur, maladie, tremblements de terre, peste, tous ces événements étaient considérés comme des signes de Dieu de manière à souligner aux hommes qu'ils avaient péché, qu'ils avaient erré et qu'il leur fallait retrouver le droit chemin... le chemin de la Vérité. Ce chemin correspondait, naturellement, à l'ensemble des conduites dictées par l'Église. Il en fut de même pour la Beauté. Les critères de la beauté ne s'inspirent plus de la Beauté de Dieu : harmonie, élévation de l'âme, manifestation de la vérité, tous ces critères sont remis en question au nom de la libre expérimentation. Mêmes conclusions pour ce qui est de l'Unité mais, ici, les choses se révèlent plus complexes et nous résolvons pour plus tard l'examen de ce problème. Enfin, si Nietzsche se fonde sur une série d'observations pour étayer son jugement sur Dieu, il ne peut chercher à

prouver, comme nous le montrons davantage plus loin, que Dieu n'existe pas. Cette tentative est, à l'évidence, vouée à l'échec parce qu'il s'agit alors de tenter de prouver l'existence d'un être qui se situerait hors de l'expérience. Une mission impossible !

Le caractère tragique de la mort de Dieu

Cependant, aux yeux de Nietzsche, la mort de Dieu, bien que libératrice, a aussi un caractère tragique.

En effet, il affirme que l'homme n'est pas fait pour la vérité. L'homme lui préfère, et de loin, l'erreur. L'homme aime vivre dans la simplification, c'est-à-dire l'erreur. Il dit « roche » pour désigner l'ensemble des roches, alors que les différences se révèlent plus importantes que les ressemblances. Il dit « roche grise » pour toutes les roches grises, alors que la vue d'une tonalité de gris « parle » davantage à l'homme que le concept lui-même. Mais cette erreur et l'ensemble de telles erreurs sont nécessaires à la survie de l'homme : pour survivre, l'homme doit communiquer rapidement, ne pas s'empêtrer dans les nuances qui, de toute façon, sont elles-mêmes des généralités, à moins qu'elles ne s'adressent aux sens.

En conséquence, si l'homme n'est pas adapté à la vérité, si, comme Nietzsche l'écrit, ce qu'on nomme « vérité » est un « type d'erreur utile à la survie », si l'homme privilégie le court terme et le plaisir, il va de soi que toute découverte, tout changement de vie, quelque vrai qu'il soit eu égard à ce que l'homme est dans sa réalité, sera refusé s'il amène avec lui douleur, travail sur soi, arrachement à ce que l'homme est. Quoi qu'il en dise, l'homme n'aime pas le changement, ni le progrès. Il veut la sécurité ! S'il accepte le changement, c'est qu'il n'est que superficiel. Par exemple, on immigre dans un autre pays, mais c'est le plus souvent pour recréer l'ancien pays dans le nouveau. Le réflexe de celui qui reçoit l'étranger est du même type. La différence fait peur. On pourrait multiplier les exemples, mais il devrait paraître clair que la recherche du semblable est instinctive et anime l'humain de part en part.

Par conséquent, si l'être humain n'est pas l'ami de la vérité contrairement à ce que le prétendait la philosophie traditionnelle, il devient évident que le « changement des changements », celui du passage d'une société centrée sur Dieu à un autre type de société qui trouve son sens et sa justification dans l'absence de Dieu et dans l'existence du surhomme ne peut s'effectuer que dans la souffrance et dans la résistance la plus extrême. Car voilà que l'homme perd son « centre de gravité », voilà que l'homme devient un meurtrier, qu'il tue le Père, c'est-à-dire celui qui symbolise tout père quel qu'il soit. Le remords devrait être ici à la hauteur du crime comme l'est tout remords. C'est ce que Nietzsche nous décrit d'une manière pathétique à travers le très connu aphorisme § 125 du *Gai Savoir*. L'effroi devant un tel événement, voilà

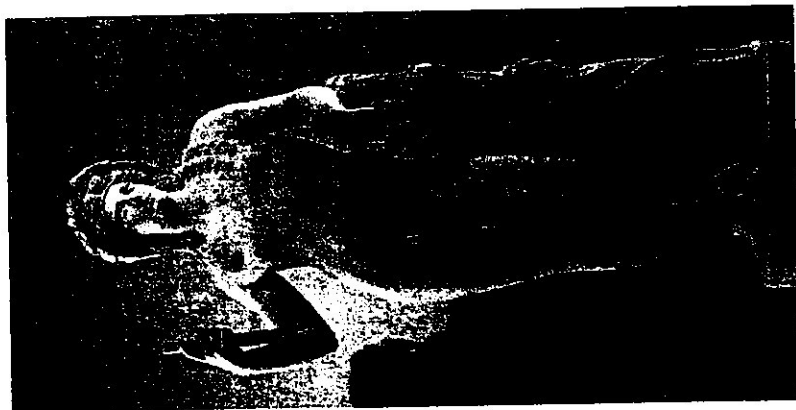
probablement le sentiment dominant, qui parcourt ce flot d'émotions, qui constitue l'aphorisme indiqué plus haut. Et souvenons-nous que ce n'est pas un chrétien qui parle. Il ne s'agit pas là d'un croyant qui perd sa foi. Nietzsche est plutôt l'apôtre d'un dieu grec dont les caractéristiques se situent à l'opposé du Dieu chrétien. Il s'agit de Dionysos, dieu de la démesure et de la sexualité.

La mort de Dieu et critique du christianisme

Si l'on veut examiner la « mort de Dieu » de plus près, il importe d'abord d'analyser sa face proprement religieuse. Dans un deuxième temps, nous examinerons l'ensemble des concepts qui structurent le christianisme et qui, pour la plupart, sont tirés de la philosophie grecque. Aux yeux de Nietzsche, l'attitude à l'égard du monde, qui permet de comprendre pourquoi se produit la mort de Dieu et pourquoi nos concepts fondamentaux (vérité, unité, causalité, etc.) sont pervers, se nomme « nihilisme ».

Le nihilisme

Aux yeux de Nietzsche, la civilisation occidentale est rongée par le nihilisme. Souignons, dans un premier temps, que le nihilisme est un mouvement souterrain, non immédiatement visible, dont le but inconscient est le « rien » (nihilisme est formé à partir du terme latin « nihil » qui signifie « rien »). Le nihilisme veut le « rien » ! Qu'est-ce que cela veut dire ? Il s'agit d'une attitude et d'un mode de pensée à l'égard du monde et de la vie qui fait comme si la vraie vie n'était pas celle-ci, mais une autre vie dans un autre monde qui, ceux-là, seraient le vrai Monde et la vraie Vie. La Vérité n'est pas de ce monde comme le soutient un certain christianisme. Mais cette attitude, qui se reflète dans un certain mode de pensée, n'est pas le seul fait d'un certain christianisme : aux yeux de Nietzsche, c'est aussi le fait de toute la philosophie occidentale. Chez Platon, par exemple,



Marbre de Dionysos datant du 2^e siècle.

c'est le « monde des Idées » qui est le vrai Monde, le monde idéal, le monde des choses offertes à notre vue. Mais les choses offertes à notre vue — on n'a qu'à ouvrir les yeux — souffrent de multiples imperfections. Ce ne sont, aux yeux de Platon, que des copies de ces modèles que sont les Idées. C'est que le dieu — le demiurge — dont la charge était la création du monde matériel, avait à composer avec une matière imparfaite. Résultat inévitable : une création imparfaite, et... un homme imparfait, dont tout l'effort sera de se libérer de son corps, de ses désirs, de manière à revenir à son état originel, qui est celui d'une âme immatérielle et pure. Dans la théologie chrétienne, l'histoire est présentée de la même façon pour la simple raison que le christianisme³ est allé puiser dans la philosophie grecque, surtout celle de Platon, les bases théoriques pour asseoir ses dogmes.

L'extension du nihilisme

Le fait que Nietzsche soit déterminé à redonner leurs droits à cette vie-ci et à ce monde-ci ne vise pas seulement le christianisme et la philosophie en tant que tels. Ce serait trop simple ! Il paraît évident que le christianisme, dans un premier temps, et la philosophie, dans un deuxième temps, ont façonné non seulement le domaine de la religion et celui des idées, mais c'est le monde et la vie dans leur totalité qu'ils ont soumis à leur manière de voir. C'est un fait connu que, aussi longtemps que la religion chrétienne a régné, la politique et la religion allaient main dans la main. Autre exemple : l'histoire occidentale est entièrement conformée selon la manière de voir du christianisme : l'année de la naissance du Christ est l'année charnière qui coupe l'histoire en deux. Les sociétés d'avant le Christ — exception faite de la culture juive —, y compris les civilisations grecque et romaine, sont reléguées dans la pré-histoire ! Le Christ est celui qui, dans la gloire, inaugure l'Histoire. Même influence de la pensée chrétienne sur les grandes valeurs de la civilisation occidentale : liberté, égalité et fraternité sont des valeurs chrétiennes qui ont contribué lentement, mais sûrement, à façonner notre civilisation. D'autres exemples pourraient être fournis. Mais étant donné que, dès le départ, on a privilégié les réalités abstraites — Dieu, âme, etc., — il devait s'ensuivre, sur un plan tout à fait général, une victoire de l'abstrait sur le concret, pour le pire et pour le meilleur.

Cette victoire de l'abstrait est désormais visible à travers la victoire de la science, de la technique et des mathématiques, et à travers la déchéance de l'art, dont plusieurs s'accordent à dire qu'il est en crise. Si l'on considère, comme

3. Nietzsche voit le christianisme comme un ensemble de forces auxquelles sont soumis, d'une manière inconsciente, l'ensemble des fidèles. En ce sens, c'est le véritable sujet des interprétations et des actions qui jalonnent son histoire. Mais les actions de ce sujet, comme tout sujet aux yeux de Nietzsche, n'ont rien d'intentionnel.

Nietzsche l'écrit, que l'art est la mise en perspective du concret et de son importance, sa « sanctification », car il augmente et stimule le goût de vivre, comme toute beauté d'ailleurs, il devient facile de voir à quel point la science a usurpé ce qui, aujourd'hui, a de la valeur. Autre exemple de cette prépondérance de l'abstrait : la déchéance du monde concret — le manque de souci de la Terre dans notre civilisation industrielle : pollution, exploitation éfrénée des ressources, destruction d'écosystèmes et d'habitats, disparition d'espèces animales et végétales. C'est clairement la mise en application de la soumission de la Terre dont parle la Genèse. Bref, c'est bien à la civilisation occidentale dans toute son étendue temporelle que Nietzsche réfléchit et à laquelle il s'attaque.

Le nihilisme et le res-sentiment

L'un des principaux reproches que Nietzsche adresse au christianisme est qu'il est une religion du res-sentiment.

Le res-sentiment est un sentiment qui est une réaction à l'autre ; l'action de l'individu ne provient pas alors de ce qu'il sent, de ce qu'il désire à partir de lui-même, de ce qu'il déteste à partir de lui-même, mais toute ré-action a sa source dans l'autre. Il « aime » pour se prémunir contre l'autre et non parce qu'il est attiré par l'autre ; « aimer » l'autre devient synonyme d'amaïadouer l'autre, d'être gentil envers l'autre de façon à se gagner ses faveurs ; ou encore il « aime » parce que, seul, il n'entrevoit pas comment il pourrait annuler la domination de l'autre⁴, qu'il n'y ait ni maître, ni esclave, voilà l'une des valeurs suprêmes de l'homme occidental. En d'autres mots, il entend faire de chacun l'égal de l'autre, ce qui, soit dit en passant, est une victoire de l'abstrait sur le concret, le concret étant ici l'individu considéré sous l'angle de sa différence avec l'autre. Quant à la sexualité, elle est toujours perçue par le christianisme comme instrument pour la perpétuation de l'espèce (interdiction de la pilule, du condom, etc.) et non comme source de plaisir ou comme signe de puissance⁵ ; de même, le christianisme enjoint ses fidèles à mettre de côté l'agressivité et... l'amour de l'Autre devient l'impératif universel. Dans tous ces cas,

4. Cette domination n'est pas volontaire ; elle est naturelle. L'homme puissant s'impose de lui-même, il n'a pas à chercher à le faire. Napoléon est ce type d'homme. La domination n'a pas non plus un arrière-goût de faiblesse. Il ne s'agit pas ici de dominer en donnant à l'autre mauvaise conscience, en rendant l'autre coupable et en le coupant ainsi de ses forces. C'est ce type de domination que le christianisme a exercé contre les Romains, « stratégie » qui a sapé, selon les dires de Nietzsche, les bases de l'Empire romain.

5. Acquisition de « puissance » veut aussi bien dire : assimilation d'une connaissance, intégration de nourriture, ou conquête de la femme ou de l'homme, ou conquête de soi, ou... Bref, toute forme d'extension d'un être se traduit par un sentiment accru de puissance, qui se traduit lui-même par un sentiment de plaisir, tandis que l'échec de la volonté de puissance se manifeste par la douleur.

l'action n'est pas une manifestation de la vie qui irait dans le sens d'un épanouissement, mais plutôt une diminution de la puissance de la vie : voilà la conséquence du res-sentiment.

Le nihilisme et le rapport homme-animal

La conception chrétienne du corps a évidemment des conséquences sur la conception du monde en général. Il est évident que, dans un tel contexte, il faut dire adieu à l'égalité homme-animal — ou tout simplement au respect de l'animal par l'homme — puisque l'animal est l'être instinctuel par excellence. La vie n'est pas vue dans sa positivité. La vie terrestre est un simple lieu de passage et une préparation à la vraie Vie. Nietzsche y voit, de la part du chrétien incapable de faire face à cette vie-ci, la seule qui soit véritable et vérifiable, un signe de vengeance contre la vie. C'est l'incapacité d'un certain type d'homme qui est source de vengeance.

Le nihilisme et la vengeance

Pourquoi cette volonté de vengeance est-elle présente au cœur même du christianisme ? Réponse de Nietzsche : les débuts du christianisme coïncident avec l'occupation des territoires juifs par Rome. Nietzsche soutient que les valeurs chrétiennes puisent leur origine dans le fait de cette domination : il faut résister le mieux possible à l'occupant, il faut se serrer les coudes de manière à contrer le plus possible la force de l'envahisseur. Traduction : il faut être gentil les uns à l'égard des autres. Voilà circonscrit le terrain où est né, selon Nietzsche, ce principe « contre-nature » de l'amour du « prochain » qui deviendra à travers la parole de ce « fanatique » qu'est Paul, l'amour de tous.

Mais ici, il importe d'être vigilant : cet amour est constitué par le refoulement* de l'instinct de vengeance — refoulement nécessairement partiel —, sentiment tout à fait légitime face à un envahisseur mais qu'il importe de refouler, comme nous venons de le dire, pour assurer sa survie. Nietzsche voit dans ce mouvement d'opposition à l'égard des puissants le fil conducteur de la civilisation occidental-chrétienne. Il comprend la chute de l'Empire romain comme l'effet d'un grignotage souterrain de la puissance romaine par les premiers chrétiens ; il comprend la chute de la Renaissance comme l'incapacité (des chrétiens allemands, cette fois-ci) à tolérer un régime qui puise son énergie dans la force et dans l'acceptation des instincts (il s'agit ici des hommes de la Renaissance italienne, Machiavel et César Borgia en tête), d'où son mépris et sa haine de la Réforme et de Luther. Même condamnation de la Révolution française qui repose sur un mouvement de vengeance face aux privilèges, ou mieux, mouvement de vengeance face à l'évidence que tous ne sont pas égaux, face au principe que certains, les plus doués, les êtres les plus instinctuels, ceux qui sont les héritiers de la discipline d'une longue tradition puissent ne pas être égaux et

puissent naturellement jouir de certains privilèges, par exemple : dominer quand ils ont la puissance et la capacité de dominer.

Protéger les forts contre les faibles

En apparence, les forts sont les plus forts et dominent ; les faibles sont les plus faibles et sont dominés. Mais dans les faits, note Nietzsche, ce n'est pas ce qui s'est passé, et ce n'est pas ce qui se passe. Le christianisme a tout de même réussi à dominer l'Occident et à imposer ses valeurs, même là où il est remis en question et ne semble que vivre ! — Il en est de même de toutes les cultures mues par le ressentiment. Comment ? Le christianisme a utilisé l'arme de la culpabilité et du doute ! L'arme de la mauvaise conscience ! Celle du péché ! Tout pour miner l'assurance de l'instinct. L'agressivité qui avait une belle assurance, se retourne désormais contre elle-même et constitue peu à peu la conscience morale, comme il est dit et expliqué dans *Généalogie de la morale*. En d'autres mots, l'interdit est ce mouvement agressif que je me destine désormais à moi-même, alors qu'auparavant l'autre en était la cible. Toujours dans *Généalogie de la morale*, Nietzsche écrit ces phrases étonnantes qu'il importe de méditer : « La mauvaise conscience » (c'est-à-dire la conscience) est une « maladie grave » : elle produit bien « l'intériorisation de l'homme », mais cette intériorisation exige un lourd tribut. L'homme passe d'un état où il faisait reposer sa conduite sur les instincts régulateurs, ses anciens guides, « inconsciemment infaillibles », à un autre état où il doit « penser, calculer » ; ils en sont « réduits, dit Nietzsche, à leur « conscience », à leur organe le plus faible et le plus maladroit ! » (*Généalogie de la morale*, II, § 16). Voilà bien le prix à payer ! L'homme devient une bête étrange et pleine de mystères* comme Nietzsche se plaît à le souligner à plusieurs reprises. Puisque l'homme est désormais celui qui calcule, la ruse devient un de ses terrains privilégiés. Et le masque, son visage ! Bref, le fort devient faible parce qu'il est dans la nécessité de retourner sa propre agressivité contre lui-même. Et puisque l'affirmation de soi-même est une sublimation* de l'agressivité, alors il faut dire adieu à ce que Nietzsche appelle l'égoïsme, qui n'est que l'affirmation, l'auto-position de soi-même face aux autres.

Et là où le christianisme semble avoir perdu son emprise, c'est là où le mouvement démocratique prend la relève et prêche l'égalité des droits⁶. Et les mêmes condamnations, non moins sévères, vont tomber sur la tête de ceux qui osent contester le dogme* saint de l'égalité.

6. Prenons un exemple tout près de la main : les étudiants sont de plus en plus nombreux à réclamer une note en fonction de l'effort fourni. Le critère n'est donc plus la qualité du travail mais la quantité de travail. C'est là un critère démocratique : tous sont désormais égaux devant la note.

Ajoutons que le christianisme — ainsi que toutes les idéologies qu'il a entraînées dans son sillage — n'est pas seul dans son camp ; Nietzsche écrit que l'histoire de l'humanité, jusqu'à maintenant, n'a été que cela... l'histoire de la vengeance. Il y a bien quelques cas isolés qui échappent à ce jugement catégorique et Nietzsche se chargera, par exemple, de souligner les apports extraordinaires de la Grèce classique, de l'Empire Romain et de la Renaissance.

Le nihilisme et le « faible »

En effet, pour Nietzsche, l'égalité n'existe pas, les hommes se divisent entre les forts et les faibles. Celui que Nietzsche appelle « faible » ne choisit pas ce qu'il est, pas plus, bien entendu, qu'il ne choisit ce qu'il fait. Ce sont certaines conditions sociales, certaines circonstances et surtout le bagage génétique (l'auteur dit le plus souvent « héritage ») qui vont déterminer ce que tel « individu » est. Précisons à ce propos que la liberté, au sens où l'« individu » se déterminerait lui-même, ou se causerait lui-même, ou choisirait (librement) ses actions, n'existe pas aux yeux de Nietzsche. La « liberté » est l'invention de celui qui est incapable d'agir à partir de lui-même. Il dit : « Voilà ! Je n'agirai pas comme mon ennemi le fait. Moi, je suis capable d'agir ou de ne pas agir dans ce sens » et, par devers lui-même, il se dit : « Je n'agirai pas comme mon ennemi ; MOI j'ai le pouvoir de retenir mon action, je suis libre. » Bref, il se donne l'illusion d'une puissance sur lui-même et c'est ce qu'il nomme « liberté ». Et il se dit : « Voilà ! il en est de même pour celui qui exprime ses instincts, et qui va ainsi au bout de sa force et qui met le faible dans une position choquante. Le faible en vient alors à la fausse conclusion que le fort aussi pourrait retenir son action. Donc, nous sommes tous libres ». Ainsi, selon Nietzsche, la liberté est un concept imaginaire, un concept imaginé par celui dont la vie serait autrement insupportable.

Celui qui exerce la force et le dépassement du nihilisme

Le fort, par contre, est celui qui est en lien avec la vie : il ne dit pas « liberté » mais « destin », il agit à partir de lui-même, à partir de ses propres instincts : il aime parce qu'il aime et non pour qu'on l'aime ; il n'est pas en compétition avec l'autre, car ce serait encore agir en fonction de l'autre ; le « fort » suit son propre chemin et construit son propre bien et son propre mal. Il se retrouve, malgré lui, au-delà du Bien et du Mal, c'est-à-dire au-delà des valeurs admises par la majorité. En conséquence, il ne peut agir en fonction de ce que les autres attendent de lui. Bien qu'ici aussi l'action libre n'ait pas sa place, les courants d'idées à la mode, les comportements grégaires ne sont pas son lot. Il n'a pas mauvaise conscience ; il n'est pas hanté par l'idée du péché, de la faute et de tout ce qui peut se rattacher au remords et au regret. Il est en paix avec lui-même et avec le monde. Il ne maudit pas la douleur, il ne voit pas le mal. Seule chose qu'il maudisse : qu'on souffre le fait que la douleur soit une objection contre l'existence, contre cette vie.

Friedrich Nietzsche

Le Gai Savoir

« la gaya scienza »

Textes et variantes

établis par

Giorgio Colli et Mazzino Montinari

Traduits de l'allemand par

Pierre Klossowski

Édition revue,

corrigée et augmentée par

Marc B. de Launay

Callimard

124.

*Sur l'horizon de l'infini*¹. — Nous avons quitté la terre, nous nous sommes embarqués! Nous avons coupé les ponts — bien plus, nous avons laissé derrière nous la terre! Dès lors, petit navire, prends garde! A tes côtés s'étend l'Océan : sans doute ne hurle-t-il pas toujours et parfois s'étale-t-il comme de la soie et de l'or et comme une rêverie de la bonté. Mais des heures viennent où tu reconnaitras qu'il est sans limite et que rien n'est plus effrayant que l'infini. O pauvre oiseau qui t'es senti libre et qui désormais te heurtes aux barreaux de pareille cage! Malheur à toi, si le mal du pays te saisit, comme s'il y avait eu plus de *liberté* là-bas — alors qu'il n'est plus de « terre! »

125.

L'insensé. — N'avez-vous pas entendu parler de cet homme insensé qui², ayant allumé une lanterne en plein midi, courait sur la place du marché et criait sans cesse : « Je cherche Dieu! Je cherche Dieu! » — Et comme là-bas se trouvaient précisément rassemblés beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, il suscita une grande hilarité. L'a-t-on perdu? dit l'un. S'est-il égaré comme un enfant? dit un autre. Ou bien se cache-t-il quelque part? A-t-il peur de nous? S'est-il embarqué? A-t-il émigré? — ainsi ils criaient et riaient tous à la fois. L'insensé se précipita³ au milieu d'eux et les perça de ses regards. « Où est Dieu? cria-t-il⁴, je vais vous le dire! *Nous l'avons tué* — vous et moi! Nous tous sommes ses meurtriers! Mais comment avons-nous fait cela? Comment avons-nous pu vider la mer? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon tout entier? Qu'avons-nous fait, à désenchaîner cette terre de son soleil⁵? Vers où roule-t-elle à présent? Vers quoi nous porte son mouvement? Loin de tous les soleils? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue? Et cela en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés? Est-il encore un haut et un bas? N'errons-nous

pas comme à travers un néant infini? Ne sentons-nous pas le souffle du vide? Ne fait-il pas plus froid? Ne fait-il pas nuit sans cesse et de plus en plus nuit? Ne faut-il pas allumer les lanternes dès le matin? N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui ont enseveli Dieu? Ne sentons-nous rien encore de la putréfaction divine? — les dieux aussi se putréfient! Dieu est mort! Dieu reste mort! Et c'est nous qui l'avons tué! Comment nous consolera, nous, les meurtriers des meurtriers? Ce que le monde avait possédé jusqu'alors de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux — qui essuiera ce sang de nos mains? Quelle eau pourra jamais nous purifier? Quelles solennités expiatoires, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer? La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action? Il n'y eut jamais d'action plus grande — et quiconque naîtra après nous appartiendra, en vertu de cette action même, à une histoire supérieure à tout ce que fut jamais l'histoire jusqu'alors! » — Ici l'homme insensé se tut et considéra à nouveau ses auditeurs : eux aussi se taisaient et le regardaient sans comprendre. Enfin il jeta sa lanterne au sol si bien qu'elle se brisa et s'éteignit. « J'arrive trop tôt, dit-il ensuite, mon temps n'est pas encore venu. Ce formidable événement est encore en marche et voyage — il n'est pas encore parvenu aux oreilles des hommes. Il faut du temps à la foudre et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, il faut du temps aux actions, après leur accomplissement pour être vus et entendus. Cette action-là leur est encore plus lointaine que les astres les plus lointains — et pourtant ce sont eux qui l'ont accomplie! » On raconte encore que ce même jour l'homme insensé serait entré dans différentes églises où il aurait entonné son *Requiem aeternam Deo*. Jeté dehors et mis en demeure de s'expliquer, il n'aurait cessé de repartir : « Que sont donc ces églises, si elles ne sont les caveaux et les tombeaux de Dieu ? — ? »

NIETZSCHE

SA VIE, SON ŒUVRE

avec un

EXPOSÉ DE SA PHILOSOPHIE

par André CRESSON

(142)



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1963

COLLECTION MILLE

MORALE DE MAÎTRES ET MORALE D'ESCLAVES (1)

Au cours d'une excursion entreprise à travers les morales délicates ou grossières qui ont régné dans le monde ou qui y règnent encore, j'ai trouvé certains traits qui reviennent régulièrement en même temps et qui sont liés les uns aux autres : tant qu'à la fin j'ai deviné deux types fondamentaux, d'où se dégageait une distinction fondamentale. Il y a une *morale de maîtres* et une *morale d'esclaves*. J'ajoute dès maintenant que, dans toute civilisation supérieure qui présente des caractères mêlés, on peut reconnaître des tentatives d'accommoder entre elles les deux morales, plus souvent encore la confusion de toutes

(1) *Par delà le bien et le mal.*

EXTRAITS

les deux, un malentendu réciproque. On rencontre même parfois leur étroite juxtaposition, qui va jusqu'à les réunir dans un même homme, à l'intérieur d'une seule âme. Les différenciations de valeurs dans le domaine moral sont nées, soit sous l'empire d'une espèce dominante qui ressentait une sorte de bien-être à prendre pleine conscience de ce qui la plaçait au-dessus de la race dominée, — soit encore dans le sein même de ceux qui étaient dominés, parmi les esclaves et les dépendants de toutes sortes. Dans le premier cas, lorsque ce sont les dominants qui déterminent le concept « bon », les états d'âme sublimes et altiers sont considérés comme ce qui distingue et détermine le rang. L'homme noble se sépare des êtres en qui s'exprime le contraire de ces états sublimes et altiers ; il méprise ces êtres. Il faut remarquer de suite que, dans cette première espèce de morale, l'antithèse « bon » et « mauvais » équivalait à celle de « noble » et « méprisable ». L'antithèse « bien » et « mal » a une autre origine. On méprise l'être lâche, craintif, mesquin, celui qui ne pense qu'à l'étroite utilité ; de même l'être méfiant avec son regard inquiet, celui qui s'abaisse, l'homme-chien qui se laisse maltraiter, le flatteur mendiant et surtout le menteur. C'est une croyance essentielle chez tous les aristocrates que le commun du peuple est menteur. « Nous autres véridiques » — tel était le nom que se donnaient les nobles dans la Grèce antique. Il est évident que les dénominations de valeurs ont d'abord été appliquées à l'homme, et plus tard seulement, par dérivation, aux actions. C'est pourquoi les historiens de la morale commettent une grave erreur en commençant leurs recherches

par une question comme celle-ci : « Pourquoi louons-nous l'action qui se fait par pitié ? » L'homme noble possède le sentiment intime qu'il a le droit de déminer la valeur, il n'a pas besoin de ratification. Il décide que ce qui lui est dommageable est dommageable en soi, il sait que si les choses sont mises en honneur, c'est lui qui leur prête cet honneur, il est *créateur de valeurs*. Tout ce qu'il trouve sur sa propre personne, il l'honore. Une telle morale est la glorification de soi-même. Au premier plan, se trouve le sentiment de la plénitude, de la puissance qui veut déborder, le bonheur de la grande tension, la conscience d'une richesse qui voudrait donner et répandre. L'homme noble, lui aussi, vient en aide aux malheureux, non pas ou presque pas par compassion, mais plutôt par une impulsion que crée la surabondance de force. L'homme noble rend honneur au puissant dans sa propre personne, mais par là il honore aussi celui qui possède l'empire sur lui-même, celui qui sait parler et se taire, celui qui prend plaisir à être sévère et dur envers lui-même, celui qui vénère tout ce qui est sévère et dur.

« Wotan a placé dans mon sein un cœur dur », cette parole de l'antique *saga* scandinave est vraiment sortie de l'âme d'un Viking orgueilleux. Car, lorsqu'un homme sort d'une pareille espèce, il est fier de ne pas avoir été fait pour la pitié. C'est pourquoi le héros de la *saga* ajoute : « Celui qui, lorsqu'il est jeune, ne possède pas déjà un cœur dur, ne le possèdera jamais. » Les hommes nobles et hardis qui pensent de la sorte sont aux antipodes des promoteurs de cette morale qui trouve l'indice de la moralité justement dans la compassion, dans le

dévouement, dans le *désintéressement*. La foi en soi-même, l'orgueil de soi-même, une foncière hostilité et une profonde ironie en face de l'« abnégation » appartiennent, avec autant de certitude, à la morale noble qu'un léger mépris et une certaine circonspection à l'égard de la compassion et du « cœur chaud ». — Ce sont les puissants qui *s'entendent* à honorer, c'est là leur art, le domaine où ils sont inventifs. Le profond respect pour la vieillesse et pour la tradition, — cette double vénération est la base même du droit — la foi et la prévention au profit des ancêtres et au préjudice des générations à venir est typique dans la morale des puissants. Quand, au contraire, les hommes des « idées modernes » croient presque instinctivement au « progrès » et à l'« avenir », perdant de plus en plus la considération pour la vieillesse, ils montrent déjà suffisamment par là l'origine plébéienne de ces idées ». Mais une morale de maîtres est surtout étrangère et désagréable au goût du jour, lorsqu'elle affirme, avec la sévérité de son principe, que l'on n'a de devoirs qu'envers ses égaux ; qu'à l'égard des êtres de rang inférieur, à l'égard de tout ce qui est étranger, l'on peut agir à sa guise, comme « le cœur vous en dit », et de toute façon en se tenant « par delà le bien et le mal ». On peut, si l'on veut, user ici de compassion et de ce qui s'y rattache. La capacité et le devoir d'user de longue reconnaissance et de vengeance infinie — les deux procédés employés seulement dans le cercle de ses égaux — la subtilité dans les représailles, le raffinement dans la conception de l'amitié, une certaine obligation à avoir des ennemis (pour servir en quelque sorte de dérivatifs aux passions

telles que l'envie, la combativité, l'insolence, et, en somme, pour pouvoir être un ami véritable à l'égard de ses amis) : tout cela appartient à la caractéristique de la morale noble, qui, je l'ai dit, n'est pas la morale des « idées modernes », ce qui fait qu'aujourd'hui elle est difficile à concevoir et aussi difficile à déterrer et à découvrir. — Il en est différemment de l'autre morale, de la *morale des esclaves*. En supposant que les êtres asservis, opprimés et souffrants, ceux qui ne sont pas libres, mais incertains d'eux-mêmes et fatigués, que ces êtres se mettent à moraliser, quelles idées communes trouveront-ils dans leurs appréciations morales ? Vraisemblablement ils voudront exprimer une défiance pessimiste à l'égard des conditions générales de l'homme, peut-être une condamnation de l'homme et de toute la situation qu'il occupe. Le regard de l'esclave est défavorable aux vertus des puissants. L'esclave est sceptique et défiant à l'égard de toutes les « bonnes choses » que les autres vénèrent, il voudrait se convaincre que, même chez les autres, le bonheur n'est pas véritable. Par contre, il présente en pleine lumière les qualités qui servent à adoucir l'existence de ceux qui souffrent. Ici nous voyons rendre honneur à la compassion, à la main complaisante et secourable, vénérer le cœur chaud, la patience, l'application, l'humilité, l'amabilité, car ce sont là les qualités les plus utiles, ce sont presque les seuls moyens pour alléger le poids de l'existence. La morale des esclaves est essentiellement une morale utilitaire. Nous voici au véritable foyer d'origine de la fameuse antithèse « bien » et « mal ». Dans le concept « mal » on fait entrer tout ce qui est puissant et dangereux,

tout ce qui possède un caractère redoutable, subtil et puissant, et n'éveille aucune idée de mépris. D'après la morale des esclaves, « l'homme méchant » inspire donc la crainte ; d'après la morale des maîtres, c'est « l'homme bon » qui inspire la crainte et veut l'inspirer, tandis que « l'homme mauvais » est l'homme méprisable. L'antithèse arrive à son extrême lorsque, par une conséquence de la morale d'esclaves, une nuance de dédain (peut-être très léger et bienveillant) finit par être attachée même aux « hommes bons » de cette morale. Car l'homme bon, d'après la manière de voir des esclaves, doit en tous les cas être l'homme *inoffensif*. Il est bonasse, facile à tromper, peut-être un peu bête, bref c'est un *bonhomme*. Partout où la morale des esclaves arrive à dominer, le langage montre une tendance à rapprocher les mots « bon » et « bête ». — Dernière différence fondamentale : l'aspiration à la *liberté*, l'instinct de bonheur et toutes les subtilités du sentiment de liberté appartiennent à la morale des esclaves aussi nécessairement que l'art et l'enthousiasme dans la vénération et dans le dévouement sont le symptôme régulier d'une manière de penser et d'apprécier aristocratiques. — Maintenant on comprendra, sans plus d'explication, pourquoi l'amour en tant que *passion* — c'est notre spécialité européenne — doit être nécessairement d'origine noble. On sait que son invention doit être attribuée aux chevaliers poètes provençaux, ces hommes magnifiques et ingénieux du « *gai saber* » à qui l'Europe est redevable de tant de choses et presque d'elle-même.

.....

La morale de l'élevage (1) et la morale de la domestication se valent absolument par les moyens dont elles se servent pour arriver à leurs fins : nous pouvons établir comme règle première que, pour faire de la morale, il faut absolument avoir la volonté du contraire. C'est là le grand, l'inquiétant problème que j'ai poursuivi le plus longtemps : la psychologie de ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure ». Un petit fait assez modeste au fond, celui de la *pia fraus*, m'ouvrit le premier accès à ce problème : la *pia fraus* fut l'héritage de tous les philosophes, de tous les prêtres qui voulurent rendre l'humanité « meilleure ». Ni Manou, ni Platon, ni Confucius, ni les maîtres juifs et les chrétiens n'ont jamais douté de leur droit au mensonge. Ils n'ont pas douté de *bien d'autres droits*... Si l'on voulait s'exprimer en forme, on pourrait dire : tous les moyens par lesquels jusqu'à présent l'humanité devait être rendue plus morale étaient foncièrement *immoraux*.

LE SURHOMME (2)

Quand Zarathoustra arriva dans la ville la plus proche qui est sise à l'orée des bois, il trouva une grande foule assemblée sur la place publique : car on avait annoncé qu'un danseur de corde allait se faire voir. Et Zarathoustra parla ainsi au peuple :

« *Je vous enseigne le Surhomme*. L'Homme est quelque chose qui doit être dépassé. Qu'avez-vous fait pour le dépasser ?

(1) *Le crépuscule des idoles*.

(2) *Ainsi parla Zarathoustra*.

« Tous les êtres jusqu'à présent ont créé quelque chose de plus haut qu'eux-mêmes, et vous voudriez être le reflux de cette immense marée, et plutôt encore revenir à la bête que dépasser l'Homme ?

« Qu'est le singe pour l'Homme ? Un objet de risée ou de honte et de douleur. Et c'est là aussi ce que l'Homme doit être pour le Surhomme : un objet de risée ou de honte et de douleur.

« Vous avez parcouru le chemin qui va du ver à l'Homme et il y a encore en vous beaucoup du ver de terre. Jadis vous fûtes singe, et à présent l'Homme est plus singe que n'importe quel singe.

« Mais le plus sage d'entre vous n'est lui-même encore qu'un hybride mal venu, assemblage disparaté de plante et de fantôme. Vais-je vous convier, toutefois, à devenir des fantômes ou des plantes ?

« Voyez : je vous enseigne le Surhomme.

« Le Surhomme est la raison d'être de la terre. Votre volonté doit dire : Que le Surhomme soit la raison d'être de la terre.

« Je vous en conjure, ô mes frères, *demeurez fidèles à la terre*, et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supra-terrestres. Ce sont des empoisonneurs, qu'ils le sachent ou non.

« Ce sont des contempteurs de la vie, des moribonds, empoisonnés eux-mêmes et que la terre est lasse de porter : qu'ils s'en aillent donc !

« Autrefois, le blasphème contre Dieu était le pire blasphème ; mais Dieu est mort et avec lui sont morts aussi ses blasphémateurs. Le pire sacrilège est à présent de blasphémer contre la terre, et d'estimer les entrailles de l'inconnaissable plus que la raison d'être de la terre !

« Il fut un temps où l'âme regardait avec mépris le corps, et rien, alors, n'était plus glorieux que ce mépris : — elle le voulait maigre, hideux, affamé. C'est ainsi qu'elle pensait s'évader du corps ainsi que de la terre. Oh ! cette âme était encore maigre, hideuse et affamée : et la cruauté était la suprême volupté de cette âme !

« Mais vous aussi, ô mes frères, dites-moi : votre corps, que raconte-t-il de votre âme ? Votre âme n'est-elle pas indigence et fange et pitoyable bien-être ?

« En vérité, l'homme est un torrent fangeux. Il ne faut rien de moins qu'un océan pour pouvoir recueillir un torrent fangeux sans se salir.

« Voyez, je vous enseigne le Surhomme : il est cet océan, et en lui peut s'abîmer le fleuve de votre grand mépris.

« Quel est l'instant le plus sublime que vous puissiez vivre ? C'est l'heure du grand mépris, l'heure où votre bonheur se tourne en dégoût, et de même votre raison et votre vertu.

« L'heure où vous dites : — qu'importe mon bonheur ! Il est indigence et fange et pitoyable bien-être. Mais mon bonheur devrait légitimer l'existence elle-même.

« L'heure où vous dites : — qu'importe ma raison ! Est-elle affamée de savoir comme le lion de nourriture ? Elle n'est qu'indigence et fange et pitoyable bien-être !

« L'heure où vous dites : — qu'importe ma vertu ! Elle ne m'a point encore fait délirer. Que sais-je de mon Bien et de mon Mal ! Tout cela n'est qu'indigence et fange et pitoyable bien-être.

« L'heure où vous dites : — qu'importe ma justice ! Je ne vois pas que je sois un charbon ardent. Mais le juste est un charbon ardent.

« L'heure où vous dites : — qu'importe ma pitié ! La pitié n'est-elle pas la croix où est cloué celui qui aime les hommes ? Mais ma pitié n'est pas une crucifixion.

« Avez-vous déjà parlé de la sorte ? Hélas ! que ne vous ai-je déjà entendu crier de la sorte !

« Ce n'est pas votre péché — c'est votre médiocrité qui crie vers le ciel, c'est votre laderie même dans le péché qui crie vers le ciel.

« Où donc est l'éclair qui vous léchera de sa langue ? Où donc la folie, qu'il faudrait vous inoculer ?

« Voyez, je vous enseigne le Surhomme : il est cet éclair, il est cette folie ! »

Lorsque Zarathoustra eut ainsi parlé, quelqu'un d'entre le peuple s'écria : « Nous avons assez entendu le danseur de corde ; faites-nous le voir à présent ! » Et tout le peuple se prit à rire de Zarathoustra. Mais le danseur de corde, qui croyait que ces paroles s'adressaient à lui, se mit à l'œuvre.

LES PHILOSOPHES DE L'AVENIR (1)

Une nouvelle race de philosophes se lève. J'ose la baptiser d'un nom qui n'est pas sans danger. Tels que je les devine, tels qu'ils se laissent deviner — car il est dans leur nature de vouloir rester quelque peu énigmes — ces philosophes de l'avenir voudraient avoir, justement et peut-être aussi injustement — un

(1) *Par delà le bien et le mal.*

gories, parfois pédants, parfois nocturnes hiboux du travail, même en plein jour ; parfois épouvantails aussi, quand il le faut — et aujourd'hui il le faut — je veux dire en tant que nous sommes les amis de la solitude, amis innés, jurés et jaloux, de notre propre solitude profonde de midi et de minuit. Voilà l'espèce d'hommes que nous sommes, nous autres esprits libres ! Et peut-être en êtes-vous aussi, vous qui viendrez dans l'avenir, vous les *nouveaux* philosophes ?

L'ÉTERNEL RETOUR (1)

« Vois ce portique, il a deux visages. Deux chemins se rencontrent ici : et personne ne les a suivis jusqu'au bout.

« Cette longue route derrière nous : elle se plonge durant une éternité. Et cette longue route devant nous : — c'est une autre éternité.

« Ils se contredisent, ces deux chemins : ils se heurtent de front et c'est ici, sous ce portique, qu'ils se rencontrent. Le nom de ce portique s'inscrit sur un fronton : il s'appelle « l'instant ».

« Mais si quelqu'un d'entre nous suivant l'un de ces chemins, — toujours plus avant, et toujours plus loin : crois-tu qu'ils se contrediraient toujours, ces deux chemins ?

« Ne faut-il pas que tout ce qui *peut* courir ait déjà parcouru cette route ? Ne faut-il pas que tout ce qui *peut* arriver soit déjà arrivé, accompli, et passé ?

[1] Ainsi parla Zarathoustra.

« Et si tout a déjà existé, — que dis-tu de cet instant ? Ne faut-il pas que ce portique, lui aussi, ait déjà existé ?

« Et toutes choses ne sont-elles pas si bien enchevêtrées, que cet instant tire après lui toutes les choses à venir ? *Donc...* aussi lui-même ?

« Car toute chose qui *peut* courir, ne doit-elle pas suivre, une seconde fois, cette route qui s'étend devant elle ?

« Et cette lente araignée, qui rampe au clair de lune, et ce clair de lune lui-même, et moi et toi, réunis sous ce portique, chuchotant des choses éternelles, — ne faut-il pas que nous ayons, tous, déjà été ici ?

« Ne nous faut-il pas revenir, et parcourir cette autre longue route devant nous, cette longue route lugubre, — ne nous faut-il pas revenir éternellement ? »

Ainsi parlais-je, et d'une voix toujours plus basse : car j'avais peur de mes pensées et de mes arrières-pensées.

LE POIDS FORMIDABLE (1)

Qu'arriverait-il si, de jour ou de nuit, un démon te suivait une fois dans la plus solitaire de tes retraites et te disait : « Cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois ; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au contraire. Il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infini-

(1) *Le gai savoir.*

ment petit et l'infiniment grand de ta vie, reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et aussi cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence sera toujours retourné de nouveau — et toi avec lui, poussière des poussières. » Ne te jetterais-tu pas contre terre en grinçant des dents et ne maudirais-tu pas le démon qui parlerait ainsi ? Ou bien as-tu déjà vécu l'instant prodigieux où tu lui répondrais : « Tu es un dieu, et jamais je n'ai entendu parole plus divine. » Si cette pensée prenait corps en toi, elle te transformerait peut-être, mais peut-être aussi t'anéantirait-elle ; la question « veux-tu cela encore une fois et une quantité innombrable de fois ? » cette question, en tout et pour tout, pèserait sur toutes tes actions d'un poids formidable. Comme il te faudrait alors aimer la vie, comme il faudrait que tu t'aimes toi-même, pour ne plus désirer *autre chose* que cette suprême et éternelle confirmation !

CHANT DU VIEUX BOURDON (1)

UN !

O homme, prends garde.

DEUX !

Que dit le Minuit profond ?

TROIS !

Je dormais, je dormais.

(1) *Ainsi parla Zarathoustra.*

**henry d.
thoreau**

WALDEN

préface de
JIM HARRISON
traduction de
BRICE MATTHIEUSSEN

© Le mot et le reste, 2010 pour la traduction française.
© Le mot et le reste, 2017 pour la présente édition.

LE MOT ET LE RESTE

SOLITUDE

Voilà bien une soirée délicieuse, quand le corps tout entier n'est plus qu'un sens et absorbe le plaisir par tous les pores de la peau ! Je vais et viens avec une étrange liberté dans la Nature, je me fonds en elle. Lorsque je longe la rive pierreuse du lac, en bras de chemise malgré le temps frais, nuageux et venteux, sans rien remarquer de particulier qui soit digne d'attirer mon attention, je me sens étrangement à l'unisson de tous les éléments. Les grenouilles-taureaux trompettent pour annoncer la tombée de la nuit et les bourrasques m'apportent de l'autre rive la voix de l'engoulement. L'élan de sympathie qui me pousse vers les feuilles frémissantes de l'aulne et du peuplier me coupe presque le souffle ; pourtant, comme le plan d'eau du lac, ma sérénité se ride sans vraiment se troubler. Ces vaguelettes soulevées par le vent du soir sont aussi éloignées de la tempête que la surface lisse semblable à un miroir. Bien qu'il fasse maintenant nuit, le vent souffle et rugit toujours dans le bois, les vagues se brisent, et quelques créatures bercent les autres de leur chant. Le calme n'est jamais complet. Les plus sauvages parmi les animaux, loin de se reposer, cherchent maintenant leur proie ; le renard, le putois et le lapin rôdent à travers champs et bois, sans peur. Ce sont les veilleurs de la Nature – les liens qui relient les jours de la vie animée.

L'in rentrant chez moi, je découvre que des visiteurs sont passés et ont laissé leur carte, un bouquet de fleurs, une branche de pin en couronne, un nom écrit au crayon sur une feuille jaune de noyer ou sur un copeau. Ceux qui marchent rarement dans les bois prennent en main un petit morceau de la forêt pour jouer avec en chemin, qu'ensuite ils laissent là, sciemment ou à leur insu. L'un a pelé une baguette de saule, avant de la tresser en anneau et de l'abandonner sur

ma table. Je savais toujours si des visiteurs étaient venus en mon absence, à cause des brindilles incurvées ou de l'herbe courbée, ou de l'empreinte de leurs chaussures, et d'habitude je devinais leur sexe, leur âge ou leur qualité grâce à quelque imperceptible indice, ainsi une fleur qu'on a laissé tomber, un bouquet d'herbes cueillies puis jetées, même aussi loin que la voie de chemin de fer, à un demi-mille de chez moi, ou encore l'odeur têtue d'un cigare ou d'une pipe. Mieux, j'étais souvent prévenu du passage d'un voyageur sur la grand-route distante de soixante verges par l'odeur de sa pipe.

Il y a d'habitude bien assez d'espace autour de nous. L'horizon n'est jamais à portée de notre main. Ce bois touffu n'arrive pas jusqu'à notre porte, ni le lac d'ailleurs, mais il y a toujours comme une clairière, familière et de nous frayée, appropriée et clôturée de quelque façon, ainsi ôtée à la Nature. Pourquoi donc disposé-je de cette vaste étendue et de toutes ces sentes, plusieurs miles carrés de forêt déserte, abandonnés à moi par les hommes pour mon seul usage privé? Mon voisin le plus proche vit à un mile de chez moi, et de nulle part sinon du haut des collines distantes de moins d'un demi-mille de ma cabane on ne voit la moindre maison. J'ai pour moi tout seul mon horizon fermé par les bois; d'un côté, une vue éloignée de la voie de chemin de fer à l'endroit où elle s'approche du lac, de l'autre la clôture qui longe la route forestière. Mais pour l'essentiel, c'est aussi isolé que si je vivais dans la Prairie. Et autant l'Asie ou l'Afrique que la Nouvelle-Angleterre. Je possède, pour ainsi dire, mon propre soleil, ma lune, mes étoiles, ainsi qu'un petit monde tout à moi. La nuit, jamais un voyageur ne s'aventura près de ma porte ni ne frappa, pas plus que si j'étais le premier ou le dernier des hommes; à moins que ce ne soit au printemps, quand de loin en loin des gens venaient du village pêcher le tacaud – de toute évidence ils pêchaient bien davantage dans le lac Walden de leur propre

nature et apprêtaient leurs hameçons d'obscurité –, mais ils repartaient bientôt, d'ordinaire avec un panier léger, en laissant « le monde aux ténèbres et à moi¹ », et le cœur noir de la nuit ne fut jamais profané par aucun voisin humain. Je crois que la plupart des hommes ont encore un peu peur de l'obscurité, même si les sorcières ont toutes été pendues, remplacées par le christianisme et les bougies.

Néanmoins, j'ai parfois constaté que n'importe quel objet naturel peut procurer la compagnie la plus douce et tendre, la plus innocente et encourageante, même pour le misanthrope pauvre et l'homme le plus mélancolique. Quiconque vit au milieu de la Nature et a gardé son bon sens ne saurait connaître de très noire mélancolie. Il n'y eut jamais une tempête où une oreille saine et innocente n'ait pu déceler une musique éolienne. Rien ne peut contraindre absolument un homme simple et courageux à une tristesse vulgaire. Tant que je jouis de l'amitié des saisons, je suis sûr que rien ne peut faire de ma vie un fardeau. La douce pluie qui aujourd'hui arrose mes haricots et m'oblige à rester chez moi n'est ni lugubre ni mélancolique, mais elle est bonne pour moi aussi. Bien qu'elle m'empêche de les sarcler, elle est bien plus précieuse que mon sarclage. Et même si elle devait continuer assez longtemps pour faire pourrir les graines dans la boue et détruire les pommes de terre dans les basses terres, elle bénéficierait pourtant à l'herbe des plateaux, et étant bonne pour cette herbe, elle serait bonne pour moi. Parfois, quand je me compare à d'autres, il me semble avoir reçu des dieux davantage de bienfaits qu'eux, au-delà de tous les mérites dont j'ai conscience; c'est comme s'ils m'avaient fait don d'une garantie et d'une sécurité que mes semblables n'ont pas, comme si moi tout spécialement j'étais guidé et gardé. Je ne me flatte pas, mais, si une telle chose est possible, ce sont eux qui me flattent. Je ne me suis jamais senti seul, jamais le moins du monde accablé par un sentiment de solitude, sauf une fois, quelques semaines

après m'être établi dans les bois, quand, une heure durant, j'ai craint que le voisinage proche de l'homme ne fût essentiel à une vie sereine et saine. Vivre seul était déplaisant. Mais en même temps j'avais conscience de mon humeur légèrement dérangé, et il me semblait prévoir déjà ma guérison. Au beau milieu d'une petite pluie et tandis que je ruminais ces pensées, je fus soudain sensible à la compagnie tendre et bienveillante de la Nature, dans le tapotement même des gouttes d'eau, dans chaque son et dans chaque spectacle autour de ma maison, tout à coup une amitié infinie et inexplicable, comme une atmosphère nourricière qui rendait insignifiants les avantages imaginés d'un voisinage humain, et je n'y ai jamais repensé depuis. La moindre petite aiguille de pin s'allongeait et se dilatait de sympathie et d'amitié pour moi. J'ai pris si clairement conscience de la présence d'une chose qui m'était apparentée, même en des décors que nous qualifions volontiers de sauvages et désolés, comprenant aussi que les plus proches de moi par le sang et les caractéristiques humaines n'étaient certes pas des personnes ni des villageois, que j'ai pensé qu'aucun endroit ne pourrait plus jamais me sembler étranger.

« Le deuil consume prématurément les tristes ;

Leurs jours sont comptés au pays des vivants,

Ô fille splendide de Toscar². »

J'ai connu certaines de mes heures les plus plaisantes au cours des longues pluies torrentielles du printemps ou de l'automne, qui m'obligeaient à passer tout l'après-midi ainsi que le matin dans la maison, bercé par leur rugissement et leurs trombes d'eau incessants ; puis un crépuscule précoce annonçait une longue soirée où une foule de pensées avaient le temps de prendre racine et de se déployer librement. Durant ces pluies diluviennes en provenance du nord-est, qui mettaient à rude épreuve les maisons du village, quand les servantes se tenaient en alerte avec seau et serpillière devant l'entrée pour empêcher le déluge de franchir le seuil,

je restais assis derrière la porte de ma maisonnette, qui se réduisait à une entrée, et je savourais de tout mon être la protection qu'elle m'offrait. Lors d'un gros orage tonnant, la foudre tomba sur un grand pitchpin de la rive opposée du lac, creusant un sillon spiralé, très visible et parfaitement régulier, depuis la cime jusqu'au pied de l'arbre, profond d'un pouce au moins et large de quatre ou cinq, comme on en creuserait sur un bâton de marche. L'autre jour, en passant au pied de cet arbre, j'ai été frappé de stupeur en contemplant cette marque, plus visible que jamais, là où huit ans plus tôt un éclair terrible et irrésistible était tombé du ciel innocent. On me dit souvent : « M'est avis que vous devez vous sentir bien seul là-bas, que vous avez envie d'être plus près des gens, surtout quand il pleut ou qu'il neige, et puis la nuit. » Je suis tenté de répondre à ces gens : « Toute cette terre que nous habitons n'est qu'un point dans l'espace. À quelle distance, selon vous, vivent les deux habitants les plus éloignés de cette étoile, là-bas, dont le disque ne peut pas être mesuré par nos instruments ? Pourquoi devrais-je me sentir isolé ? Notre planète ne fait-elle pas partie de la Voie lactée ? Cette question que vous posez ne me semble pas être la plus importante. Quelle sorte d'espace sépare un homme de ses semblables et lui donne l'impression d'être seul ? J'ai constaté qu'aucune agitation des jambes ne saurait rapprocher deux esprits l'un de l'autre. De quoi au juste désirons-nous vivre proches ? Certes pas de beau-coup d'hommes, de la gare, du bureau de poste, du bar, de la chapelle, de l'école, de l'épicerie, de Beacon Hill³ ou de Five Points⁴, là où se retrouvent surtout les hommes, mais de la source éternelle de notre vie, d'où – notre expérience nous l'a montré – nous savons qu'elle découle, tout comme le saule dressé au bord de l'eau envoie ses racines dans cette direction. Cela varie d'une nature à l'autre, mais voici l'endroit où le sage creusera sa cave... Un soir, sur la route de Walden, je rejoignis l'un de mes concitoyens, qui avait acquis ce qu'on appelle « un joli domaine », – bien que je ne

l'aie moi-même jamais *visité* —, qui menait deux bestiaux au marché et qui me demanda comment je pouvais accepter de renoncer à toutes ces commodités indispensables de l'existence. Je lui répondis que j'étais parfaitement certain d'apprécier ma vie telle qu'elle était; et je ne plaisantais pas. Ainsi rentraï-je me mettre au lit, le laissant chercher son chemin dans les ténèbres et la boue jusqu'à Brighton — ou Bright-town⁵ —, un endroit qu'il atteindrait dans la matinée.

Pour un mort, la perspective de s'éveiller ou de ressusciter lui rend indifférents le temps et le lieu de l'événement. L'endroit où cela peut se passer est toujours le même, procurant un plaisir indescriptible à tous nos sens. Le plus souvent, nous laissons seulement les circonstances extérieures et passagères décider des grands moments de notre vie. Elles sont bel et bien la cause de notre distraction. Plus proche de toutes choses, se trouve le pouvoir qui façonne leur être. *Près* de nous, les lois suprêmes sont constamment appliquées. *Près* de nous, il n'y a pas l'ouvrier que nous avons embauché, avec lequel nous aimons tant bavarder, mais l'ouvrier dont nous sommes l'œuvre.

« Comme est vaste et profonde l'influence des puissances subtiles du Ciel et de la Terre !

« Nous voulons les percevoir, mais ne les voyons point; nous voulons les entendre, mais ne les entendons point; elles ne font qu'un avec la substance des choses et l'on ne peut donc pas les en séparer.

« C'est à cause d'elles que dans tout l'univers les hommes purifient et sanctifient leur cœur, et revêtent leurs plus beaux habits pour offrir sacrifices et oblations à leurs ancêtres. C'est un océan de subtiles intelligences. Elles sont partout, au-dessus de nous, à notre gauche, à notre droite; elles nous entourent de toutes parts⁶. »

Nous sommes les sujets d'une expérience qui m'intéresse au plus haut point. Dans les circonstances présentes, ne

pouvons-nous pas nous passer un moment des commérages de notre société, et nous en remettre à nos seules pensées pour nous égayer? Confucius dit justement: « La vertu ne reste pas seule tel un orphelin abandonné; elle a nécessairement des voisins⁷. »

L'in pensant, nous sortons parfois de nous-mêmes, mais dans un sens tout à fait sain. Par un effort conscient de l'esprit, nous pouvons nous tenir à l'écart des actes et de leurs conséquences; et toutes choses, bonnes ou mauvaises, défilent devant nous comme un torrent. Nous ne sommes pas complètement impliqués dans la Nature. Je suis tantôt le bois flotté dans le cours d'eau, tantôt Indra qui du ciel le regarde. Il *m'arrive* d'être touché par une représentation théâtrale, et d'un autre côté il *m'arrive de ne pas* être touché par un événement réel qui devrait apparemment me concerner bien davantage. Je me connais seulement en tant qu'entité humaine; la scène, pour ainsi dire, de pensées et d'émotions; et je me rends compte qu'une certaine dualité me permet de me tenir aussi loin de moi-même que d'un autre. Quelle que soit l'intensité de mon expérience, j'ai conscience de la présence critique d'une partie de moi qui, d'une certaine manière, ne fait pas partie de moi, mais est un spectateur, qui loin de partager la moindre expérience prend des notes dessus; et ce n'est pas plus moi que vous. Dès que la pièce de théâtre qu'est la vie est finie, et ce peut bien être une tragédie, le spectateur s'en va. De son point de vue, c'était une sorte de fiction, une simple œuvre d'imagination. Ce doublement peut aisément faire de vous un mauvais voisin et un ami peu fiable, parfois.

Je trouve salutaire d'être seul la plupart du temps. La compagnie, même la meilleure, est bientôt fatigante et nocive. J'aime être seul. Je n'ai jamais trouvé compagnon d'aussi bonne compagnie que la solitude. Nous nous sentons en général plus seuls en nous mêlant aux autres que lorsque

nous restons chez nous. Où qu'il soit, l'homme qui pense ou qui travaille est toujours seul. La solitude ne se mesure pas à la distance qui sépare un homme de ses semblables. L'étudiant réellement zélé dans l'une des ruches surpeuplées de l'Université de Cambridge⁸ est aussi solitaire qu'un derviche du désert. Le fermier qui toute la journée travaille seul dans les champs ou en forêt, sarclant ou coupant son bois, ne se sent pas seul, car il est occupé ; mais le soir, une fois chez lui, il ne peut pas rester assis seul dans une pièce, à la merci de ses pensées, car il doit « voir la famille », trouver une récréation et, croit-il, une récompense à la solitude de sa journée ; ainsi se demande-t-il comment l'étudiant peut bien rester assis seul chez lui toute la nuit et presque toute la journée sans souffrir de l'ennui et de la mélancolie ; mais il ne saisit pas que cet étudiant, bien que dans son logis, est toujours au travail dans son champ à lui, qu'il coupe le bois dans sa forêt, tout comme le fermier dans la sienne, et qu'à son tour il cherche la même récréation et la même compagnie que ce dernier, bien que sans doute sous une forme plus condensée.

La compagnie est souvent de piètre qualité. Nous nous rencontrons à des intervalles très rapprochés, sans avoir eu le temps d'acquiescer la moindre valeur nouvelle pour autrui. Nous nous retrouvons trois fois par jour pour les repas, où chacun offre à l'autre une énième dégustation de ce vieux fromage moisi que nous sommes. Afin de rendre supportable cette fréquentation effrénée, et de ne pas aboutir à une guerre déclarée, il nous a fallu accepter un certain nombre de règles, appelées étiquette et politesse. Nous nous rencontrons au bureau de poste, dans les réunions sociales et tous les soirs au coin du feu ; nous vivons serrés les uns contre les autres, en nous barrant sans cesse la route et en nous bousculant, et je crois que nous pardons ainsi un peu de respect les uns pour les autres. Une fréquence moindre suffirait sans nul doute pour toutes les communications

importantes et cordiales. Regardez les jeunes filles à l'usine : jamais seules, à peine dans leurs rêves. Tout irait mieux s'il y avait un seul habitant au mile carré, comme là où je vis. La valeur d'un individu ne réside pas dans sa peau, pour qu'il nous faille le toucher.

J'ai entendu parler d'un homme perdu dans les bois, mourant de faim et d'épuisement au pied d'un arbre, dont l'essoufflement fut soulagé par les visions grotesques dues à sa faiblesse physique, des visions dont son imagination malade l'entourait et que lui-même prenait pour la réalité. De même, grâce à la santé et à la force, tant physiques que mentales, nous pourrions être sans cesse amusés par une compagnie similaire quoique plus normale et naturelle, et en venir à comprendre que nous ne sommes jamais seuls.

Chez moi, je jouis d'une abondante compagnie ; surtout le matin, quand personne ne me rend visite. Laissez-moi suggérer quelques comparaisons, pour que l'une d'elles parvienne à vous donner une idée de ma situation. Je ne me sens pas plus seul que le huard du lac qui rit si fort, ou que le lac Walden lui-même. Quelle compagnie a donc ce lac solitaire, je vous prie ? Pourtant, la teinte azurée de ses eaux ne contient nulle noire pensée*, mais bien plutôt des anges bleus. Le soleil est seul, sauf par temps brumeux, lorsqu'il semble parfois y en avoir deux et que l'un est un faux soleil. Dieu est seul, — mais le diable, lui, est loin d'être seul ; il fréquente une nombreuse compagnie ; il est légion⁹. Je ne me sens pas plus seul qu'une simple molène, qu'un pissenlit dans un pré, une feuille de haricot ou d'oseille, un taon ou un bourdon. Je ne me sens pas plus seul que ce ruisseau, le Mill Brook, ou une girouette, ou l'étoile Polaire, ou le vent du sud, une averse d'avril, le dégel en janvier ou la première araignée dans une maison neuve.

* L'anglais parle de « diables bleus ».

Je reçois parfois la visite, durant les longues soirées d'hiver où il neige dru et où le vent hurle dans le bois, d'un vieux colon, le propriétaire originel des lieux, qui a parait-il creusé le lac Walden, l'a empierré et entouré de bois de pins; il me raconte des histoires du temps passé et de l'éternité nouvelle; tous les deux, malgré l'absence de pommes et de cidre, nous réussissons à passer une soirée allègre et joyeuse, tout au plaisir de nos échanges —, c'est un ami très sage et plein d'humour, que j'aime beaucoup et qui reste plus secret que ne le furent jamais Goffé ou Whalley¹⁰; et bien qu'on le croie mort, personne n'a jamais trouvé sa tombe. Une dame âgée habite aussi dans mon voisinage, invisible à la plupart des gens; j'aime me promener parfois dans son jardin d'herbes odorantes, pour cueillir des simples et écouter ses fables; car son génie est d'une fertilité sans égale, sa mémoire remonte à des temps inconnus de la mythologie et elle me raconte volontiers l'origine de toutes les fables, sur quels faits chacune se fonde, car ces incidents eurent lieu durant sa jeunesse. Cette robuste vieille dame aux joues roses, qui se délecte de tous les temps et de toutes les saisons, survivra sans doute à tous ses enfants.

L'innocence et la bienfaisance indescriptibles de la Nature — du soleil, du vent et de la pluie, de l'été comme de l'hiver — quelle santé et quelle joie elles dispensent à jamais! Et elles tiennent notre race en une telle sympathie, que toute la Nature serait affligée, et l'éclat du soleil se ternirait, et les vents pousseraient des soupirs pleins d'humanité, et les nuages répandraient une pluie de larmes, et les arbres des bois perdraient leurs feuilles et prendraient le deuil en plein été, si jamais un homme devait souffrir pour une juste cause. Ne suis-je pas en intelligence avec la terre? Ne suis-je pas moi-même en partie feuilles et terreau végétal?

Quelle est la pilule qui nous gardera en bonne santé, sereins et contents? Certes pas celle de mon arrière-grand-père ou

du tien, mais le médicament universel, végétal, botanique de notre arrière-grand-mère la Nature, grâce auquel elle est restée éternellement jeune, survivant à tant de vieux l'arr¹¹ au fil du temps, dont l'obésité putrescente a fortifié sa santé. En guise de panacée, au lieu d'une de ces fioles de charlatan remplies d'une mixture tirée de l'Achéron et de la Mer Morte, qui sort d'un de ces longs chariots trapus semblables à un schooner noir que l'on aménage parfois pour transporter des bouteilles, laissez-moi respirer une bouffée non diluée d'air matinal. Ah, l'air du matin! Si les hommes refusent d'en boire à la source du jour, eh bien, il nous faudra alors le mettre en bouteilles et le vendre dans les boutiques, au bénéfice de ceux qui ont perdu leur billet de souscription aux heures matinales de ce monde. Mais souvenez-vous que même dans la plus froide des caves il ne se gardera sans doute pas jusqu'à midi, et fera sauter les bouchons bien avant cette heure pour suivre vers l'ouest la course d'Aurore. Je ne suis pas un adorateur d'Hygie, la fille de ce vieil herboriste, Esculape, que l'on représente sur les monuments tenant dans une main un serpent et dans l'autre une coupe où le serpent boit parfois; mais bien plutôt d'Hébé, échanson de Jupiter, fille de Junon et de la laitue sauvage, dotée du pouvoir de rendre aux dieux et aux hommes toute la vigueur de leur jeunesse. Elle fut certainement la seule jeune dame saine, robuste et parfaitement constituée, qui parcourut jamais le globe en apportant le printemps partout où ses pas la menaient.

WANGARI MAATHAI

Celle qui plante les arbres

RÉCIT

Autobiographie traduite de l'anglais (Kenya)
par Isabelle Taudière



Des sylvicultrices autodidactes (1970-1977)

Tout grand fleuve vient de quelque part. Ses eaux jaillissent d'une fissure dans le sol, comme mon petit ruisseau d'Ithithe surgit des galeries souterraines creusées par les racines du figuier. Mais pour devenir une grande rivière, ce ruisseau doit en rencontrer d'autres et y mêler ses eaux en dévalant vers un lac ou la mer. C'est exactement de cette façon qu'est né le Mouvement de la ceinture verte, projet de reboisement que j'ai lancé au Kenya. L'idée, partie de mes racines, s'est nourrie d'autres sources de connaissance et d'action dont la confluence a pris des proportions qui ont dépassé mes plus folles espérances.

Au début des années 1970, je faisais du bénévolat pour plusieurs associations, parmi lesquelles l'antenne de Nairobi de la Croix-Rouge du Kenya, dont j'ai pris la direction en 1973, et l'Association kenyane des femmes universitaires. La plupart de ces mouvements avaient été fondés par les Britanniques et étaient animés par des épouses de hauts fonctionnaires coloniaux. Après l'Indépendance, ces femmes blanches ont progressivement été remplacées par des Africaines et la petite poignée de Kenyanes de l'élite intellectuelle – dont je faisais partie – était souvent

sollicitée pour assurer bénévolement les plus hautes fonctions dans ces associations.

Je fus ainsi conviée à rejoindre le Centre de liaison pour l'environnement (CLE), un organisme créé en 1974 à Nairobi par plusieurs groupes écologiques internationaux pour associer la société civile et les ONG aux initiatives du Programme des Nations unies pour l'Environnement (PNUE). Seule agence onusienne consacrée aux problèmes environnementaux et seule aussi à avoir établi son siège dans le tiers-monde, en l'occurrence à Nairobi, le PNUE a vu le jour en 1972, à l'issue de la première Conférence internationale de l'ONU sur l'environnement. Ce sommet avait fait prendre conscience au monde de l'ampleur du désastre écologique qui frappait l'Afrique et bien d'autres régions de la planète, mais les solutions proposées par les pays industrialisés n'avaient pas convaincu les pays en développement qui avaient l'impression qu'on cherchait à les replonger dans la spirale de la misère.

Les fondateurs du CLE (qui devint par la suite le CILE, Centre international de liaison sur l'environnement) étaient pour la plupart européens, américains et asiatiques et souhaitaient désigner des délégués suppléants kenyans au conseil d'administration. Je figurai parmi les rares femmes appelées à siéger, et on me nomma suppléante du célèbre écologiste californien Huey Johnson, directeur de l'Institut des ressources renouvelables. Depuis lors, Huey n'a cessé de m'apporter son soutien et son amitié.

J'étais particulièrement sensibilisée aux problématiques que nous traitions au CILE : d'abord par ma formation de biologiste et ensuite parce que j'avais grandi dans un milieu rural où la vie quotidienne est étroitement liée à la qualité de l'environnement.

Lorsque nous abordons des questions relatives à la biodiversité, mes connaissances en génétique s'avèrent par exemple très utiles au débat. J'étais en revanche beaucoup moins avertie à bien d'autres égards. À travers les réunions du PNUE, la lecture d'ouvrages et articles spécialisés et mes nombreuses discussions avec des membres d'associations écologistes travaillant dans différents pays, j'ai découvert une façon tout à fait nouvelle d'aborder l'écologie par le biais scientifique. Je devais par la suite être élue présidente de la section locale du CLE, un poste que j'ai gardé plus de dix ans. Cette mission me passionnait tant que, parallèlement à ma carrière universitaire, je m'y investissais presque à plein temps.

Mes recherches en médecine vétérinaire ont également contribué à éveiller ma conscience écologique. Dans les années 1970, le Kenya était le premier producteur de bétail d'Afrique de l'Est. Notre laboratoire travaillait sur les méthodes prophylactiques visant à améliorer le cheptel bovin au Kenya et dans les autres pays de la région. Dans ce cadre, j'entrepris des recherches postdoctorales sur le cycle biologique d'un parasite responsable de la fièvre côtière est-africaine, une maladie mortelle pour le bétail importé mais pratiquement inoffensive pour les races bovines locales, transmise par la tique brune de l'oreille. Je collectai des centaines de tiques sur le bétail, incisai leur glande salivaire dans laquelle se développe le parasite et préparai plusieurs milliers d'échantillons pour l'analyse microscopique.

En allant collecter les tiques dans les campagnes des environs de Nairobi, je fus frappée par l'aspect boueux des rivières qui, à la saison des pluies, dévalaient les collines et ruisselaient le long des sentiers et des routes. Les eaux charriaient de plus en plus de

limons et il n'y avait à cela qu'une explication possible : l'érosion des sols était à l'œuvre. Il fallait absolument enrayer ce processus. Je remarquai également que les vaches étaient si maigres qu'on aurait pu leur compter les côtes. Les prairies ne donnaient plus assez d'herbe et de fourrages et, à la saison sèche, l'herbe était très pauvre en éléments nutritifs.

Les villageois semblaient également moins bien nourris et leurs champs plutôt clairsemés. Les sols avaient été épuisés et les rendements agricoles s'en ressentait. Ces quelques observations me suffirent à comprendre que ce n'étaient ni la tique de l'oreille ni son parasite qui menaçaient l'élevage kenyan, mais bien davantage la dégradation du milieu.

Une visite à Nyeri confirma mes inquiétudes : les rivières charriaient une terre limoneuse qui venait essentiellement de la forêt où des essences commerciales avaient remplacé les espèces indigènes. De plus, de vastes surfaces qui dans mon enfance étaient des prairies, des bois ou des brousses se trouvaient désormais occupées par des plantations de thé et de café. J'appris au passage que la parcelle sur laquelle régnait jadis mon figuier préféré avait été rachetée et que le nouveau propriétaire avait choisi d'arracher cet arbre par trop encombrant afin de planter davantage de thé. L'arbre disparu, il n'y avait rien d'étonnant à ce que le ruisseau où je jouais avec les têtards soit asséché. Mes enfants ne connaîtraient jamais les joies que m'avait apportées ce torrent d'eau fraîche et limpide, et n'essayeraient jamais de se confectionner des colliers d'œufs de grenouilles ! Je regrettais beaucoup mon vieux figuier et je prenais surtout la mesure des valeurs culturelles de mon peuple qui, à travers les femmes, transmettait à chaque génération un savoir ancestral pour protéger et préserver les figuiers. Il

était de mon devoir de renouer avec cette tradition pour, à mon tour, la léguer à mes enfants.

Les paysans de la région observaient peut-être ces traditions sans en comprendre les motivations profondes. Toujours est-il qu'en laissant en place les puissantes racines de figuier qui retenaient la terre, ils n'ont jamais vu des pans entiers de collines s'effondrer et ont toujours eu de l'eau potable à profusion. Désormais, les glissements de terrain étaient de plus en plus courants et les bonnes sources se tarissaient. Comme par un fait exprès, à l'endroit où se dressait autrefois mon figuier, il reste toujours un carré de terre absolument stérile. Comme si ce sol refusait de nourrir autre chose que le figuier qui avait si bien trouvé sa place.

Une autre précieuse source d'apprentissage me vint des femmes elles-mêmes, qui me firent comprendre qu'il était urgent de passer à l'action pour sauver notre terre. Entre autres nombreuses affiliations, j'étais membre du Conseil national des femmes du Kenya (NCWK) qui, depuis 1964, fédérait différentes associations féminines de tout le Kenya, regroupant aussi bien des femmes rurales que des citadines. Le Conseil était dirigé par des femmes d'affaires, des professionnelles ou des religieuses qui avaient réussi et aidaient les autres femmes dans divers domaines.

Lors d'un séminaire organisé par le NCWK, une scientifique présenta une étude qu'elle avait menée sur les enfants de la province du Centre qui, concluait-elle, souffraient de maladies liées à des carences alimentaires. Ce fut pour moi un terrible choc : je connaissais très bien cette région pour y avoir vécu et c'était dans ma jeunesse l'une des plus

fertiles du pays. Mais les temps avaient changé. Beaucoup de paysans avaient renoncé à leurs cultures vivrières et reconverti leurs terres en plantations de thé et de café pour répondre à la demande du marché international. Du coup, faute de produits de la ferme, les mères donnaient à leurs enfants des aliments transformés, tels le pain blanc, la farine de maïs ou le riz blanc, riches en hydrates de carbone mais relativement pauvres en vitamines, protéines et minéraux. Ces produits étaient d'autant plus séduisants qu'ils cuisaient plus vite que les céréales et tubercules de mon enfance et, du fait de la déforestation, on manquait maintenant de bois pour cuisiner. À défaut, les femmes glanaient dans les champs des combustibles bien moins efficaces, comme les rafles et les calots de maïs. Selon notre conférencière, cette pénurie de bois de chauffe était directement responsable de la malnutrition car elle s'était traduite par un changement de régime alimentaire dont les enfants et les personnes âgées faisaient les frais.

Ce discours me bouleversa. Dans ma jeunesse, les campagnes étaient riches et fertiles, nous ne connaissions pas la faim, les produits étaient sains et nourrissants, tout le monde rayonnait de santé. Nous avions du bois à profusion pour nourrir notre feu. Je me souvenais des premiers défrichages de nos forêts indigènes et des plantations commerciales, je savais que les agriculteurs avaient continué d'empêtrer sur le domaine de l'arbre pour cultiver le thé et le café. Les pièces du puzzle se mettaient enfin en place et je voyais maintenant les conséquences catastrophiques de ces chambardements.

La plupart des adhérentes des sections du NCWK étaient des femmes pauvres du milieu rural. Nous voulions leur assurer un accès durable à l'eau

potable et au bois de chauffe, leur donner les moyens de nourrir leurs enfants, de les envoyer à l'école et de les habiller. Restait à définir une stratégie pour les aider à échapper au cercle vicieux de la misère. Cet objectif nous tenait d'autant plus à cœur que, sous nos allures de citadines modernes, nous étions toutes des filles de la campagne et nos mères et nos sœurs étaient restées vivre dans ces régions rurales qui se dégradaient à vue d'œil. Nous leur devions bien cela.

Vers la même époque, aux quatre coins de la planète, d'autres femmes avaient pris conscience de l'urgence de la situation ; elles se faisaient déjà entendre dans leur pays et souhaitaient alerter la communauté internationale. En 1975, l'Année internationale de la femme allait leur en donner l'occasion : la première Conférence des Nations unies sur les femmes réunit à Mexico des délégués de 133 États et quelque 4 000 femmes du monde entier.

Dès 1973, le CLE et le NCWK commencèrent à préparer le programme que présenteraient leurs délégués à Mexico. Le NCWK convia ses différentes sections à exposer leurs difficultés particulières. Les femmes des régions rurales confirmaient les conclusions de notre collègue scientifique : elles manquaient de bois pour cuisiner et clôturer leurs champs, de fourrage pour leurs bêtes, d'eau potable, et leur production agricole ne couvrait plus leurs besoins alimentaires. Leurs priorités étaient claires : eau, énergie, alimentation ; autant de pénuries qui étaient étroitement liées à la dégradation de l'environnement.

À leur retour de Mexico, les déléguées du NCWK faisaient le même constat, repris en écho d'un bout à l'autre du tiers-monde. Il était grand temps que la communauté internationale se mobilise pour

enrayer le sous-développement et propose des solutions durables aux problèmes de l'eau et de l'énergie.

La situation était bien plus grave que je ne l'avais pensé. Il ne s'agissait plus simplement de sauver nos cheptels, mais bel et bien notre avenir. Si nous ne faisions rien pour résoudre la crise de l'environnement, nous en paierions tous le prix : moi, mes enfants, mes étudiants, mes concitoyens et mon pays dans son ensemble. Or, on ne pouvait espérer faire disparaître les symptômes sans s'attaquer à leurs causes premières : la déforestation à outrance, le défrichage et les pratiques agricoles non durables.

J'avais analysé les problèmes, compris leurs origines ; restait à trouver des solutions. La tâche était titanesque, bien entendu, mais ce genre de défi me plaisait. Je suis par nature un optimiste impénitent et ma formation de scientifique alliée à mon séjour en Amérique m'avaient appris qu'il vaut mieux se concentrer sur ce qui peut être fait que de se morfondre sur des fatalités. Je savais qu'il fallait commencer quelque part, par des gestes simples, sans doute, à échelle dérisoire, peut-être. Je n'eus pratiquement pas à réfléchir. La réponse s'imposa spontanément : planter des arbres. Mais bien sûr ! Les arbres étaient au cœur de la vie : ils fourniraient aux femmes du combustible à volonté pour cuire des aliments nourrissants, du bois pour tailler des piquets et clôturer leurs champs, du fourrage pour leurs bêtes. Hommes et bétail trouveraient sous leur feuillage un agréable ombrage, et les racines préserveraient les sources et consolideraient les terrains abrupts. Des arbres feraient revenir les oiseaux et toute une faune disparue qui rendraient à la terre toute sa vitalité. Il fallait reboiser à grande échelle.

Mais qui replanterait des arbres par milliers ? Les femmes, bien entendu !

C'est de cette idée simple qu'est né le Mouvement de la ceinture verte, désormais connu dans le monde entier sous le nom de GBM, acronyme anglais du Green Belt Movement. Son succès n'est pas totalement le fruit du hasard : cette initiative était dans l'air du temps, coïncidait avec l'essor des mouvements féministes et s'inscrivait dans la droite ligne de la Conférence de Mexico qui avait décrété les années 1975 à 1985 première décennie de la femme. Elle devait également donner un tour tout à fait inattendu à ma vie : si j'avais choisi un sujet autre que les arbres, ma proposition aurait peut-être échoué. Je me serais alors consacrée à mon métier d'enseignante et de chercheuse et je coulerais sans doute aujourd'hui une paisible retraite. Mais il m'aurait manqué une vraie passion.

C'est indirectement à mon mari que je dois l'idée de faire participer les femmes au reboisement. Malgré l'échec de sa campagne de 1969, Mwangi nourrissait toujours des ambitions politiques. En 1974, il avait décidé de se représenter devant les électeurs de Lang'ata, une circonscription du sud-ouest de Nairobi. Il avait tout mon soutien et je mis les bouchées doubles pour l'aider à remporter cette nouvelle bataille. Entre mon plein-temps à l'université et mes trois enfants (dont le petit dernier, Muta, n'était encore qu'un bébé), je m'arrangeais tant bien que mal pour le suivre ou le représenter dans ses tournées. Nous partions à la rencontre des gens sur le terrain, pour les écouter et discuter de leurs préoccupations quotidiennes. En voyant arriver ce jeune couple dynamique et cultivé, les gens étaient

convaincus que nous pouvions les aider et plaçaient toutes leurs espérances en nous.

Le chômage faisait alors des ravages dans la société kenyane et constituait l'une des principales inquiétudes des électeurs. Partout où il passait, Mwangi promettait de créer des emplois s'il était élu. Cet argument purement électoral m'exaspérait au plus haut point. Je tentais de freiner ses ardeurs car je savais que c'était là une promesse qu'il n'aurait pas les moyens de tenir, mais il s'obstinait. Comment diable pourrait-il trouver du travail à tout ce monde, alors que plus personne n'embauchait – et que la plupart de ses électeurs étaient analphabètes et n'avaient aucune qualification adaptée au marché ? C'était tout bonnement impossible. Et Mwangi le savait parfaitement.

Cela étant, « impossible » n'avait jamais fait partie de mon vocabulaire. Une chose était sûre : nous n'avions pas le droit de décevoir les électeurs, sans quoi Mwangi n'aurait plus jamais la moindre chance de briguer un mandat. Je devais réfléchir à une stratégie. À l'issue du scrutin, Mwangi remporta la circonscription de Lang'ata. J'étais très fière de lui et ce fut avec beaucoup d'émotion que je l'écoutai prêter serment au Parlement. Après la cérémonie, je lui reparlai de ses promesses de campagne : que comptait-il faire, concrètement, pour tous ces gens à qui il avait assuré qu'il trouverait du travail ? Il haussa les épaules. Maintenant qu'il était confortablement calé dans son siège de député, il estimait que ses paroles en l'air ne l'engageaient plus à grand-chose. Je bondis :

« Et tu crois peut-être qu'ils voteront encore pour toi dans cinq ans, si tu fais ça ? »

— Ne t'en fais pas, d'ici là, ils ne s'en souviendront même pas. »

Je n'en croyais pas mes oreilles. Jamais je n'aurais soupçonné tant d'arrogance et de mauvaise foi chez mon propre mari. Je ne pouvais pas cautionner cela. Comment pourrions-nous encore regarder ces pauvres gens en face ? Nous les avions bercés de beaux discours et d'illusion, et voilà que nous les abandonnions à leur triste sort. Comment revenir devant eux dans cinq ans, pour quémander à nouveau leurs voix ? Si Mwangi ne se sentait pas tenu par ses engagements, je devais les remplir à sa place. C'est ainsi que, quelques mois plus tard, je lançai une entreprise : à travers Envirocare j'espérais embaucher des centaines de bras pour planter des arbres.

La circonscription de Lang'ata englobait quelques uns des quartiers les plus huppés de la capitale, mais aussi des quartiers très pauvres, dont le tristement célèbre bidonville de Kibera. Les magnifiques villas des quartiers chic étaient noyées dans de grands jardins luxuriants mais j'avais toujours déploré que les propriétaires – ou plus justement, leurs domestiques – les entretenaient si mal. D'où mon idée : pourquoi ne pas faire venir dans ces jardins une armée d'hommes et de femmes qui, en une journée, mettraient un grand coup de propre dans ces jardins ? En rentrant chez lui le soir, le propriétaire trouverait une pelouse impeccablement tondue, des haies régulières, des arbres bien taillés et des parterres joliment décorés. Il pourrait profiter de son bel espace sans être gêné par ses domestiques et n'aurait qu'à nous rappeler une fois de temps en temps pour rafraîchir les coupes ou faire de nouvelles plantations.

La main-d'œuvre serait bien entendu recrutée dans les quartiers pauvres de la circonscription de Mwangi. Ils travailleraient pour des gens qui avaient les moyens de les payer et Envirocare les chargerait

par ailleurs de planter des arbres dans les quartiers les moins verts de la capitale. L'opération ferait d'une pierre deux coups : elle pourvoirait les emplois promis et ferait de Nairobi une ville encore plus agréable. J'étais convaincue que les riches la soutiendraient. Les locaux d'Envirocare seraient hébergés chez nous et la société deviendrait un forum à travers lequel Mwangi et moi pourrions écouter les inquiétudes des administrés et y répondre.

Pendant la campagne, un ami de la famille m'avait présenté Kimathi wa Murage, le sylviculteur responsable de la forêt de Karura, au nord de Nairobi. Je lui parlai de mon projet et lui expliquai qu'il me faudrait installer une pépinière pour permettre aux chômeurs de Lang'ata de planter des pousses d'arbres. Il m'autorisa à créer ma pépinière juste à côté de la sienne, qui appartenait à l'État. J'embauchai un jeune homme, Charles Githogori, pour s'en occuper. Avec cette première pépinière, je serais très vite en mesure de tenir les promesses faites aux électeurs de Lang'ata.

C'était hélas sans compter avec les nombreux problèmes auxquels devait se heurter mon projet. Les résidents des quartiers chic n'avaient visiblement aucune envie de voir des hordes de pauvres dans leur jardin, fût-ce l'espace d'une journée. Ils préféreraient avoir un jardinier à demeure. De plus, quand ils faisaient appel à Envirocare, ils refusaient de payer d'avance. Or, mes employés étaient si pauvres qu'ils n'avaient pas les moyens d'attendre la fin du mois pour toucher leur salaire. Ma petite entreprise était en outre loin d'être rentable : je rétrocédais aux employés au moins la moitié de ce que je facturais et je payais leurs frais de transports entre Kibera et Nairobi. Au bout du compte, j'étais de ma poche – mais je n'étais pas si riche que ça !

Mwangi, qui n'avait jamais trouvé l'idée très judicieuse, refusait de m'aider à combler le déficit. Je n'avais donc ni le soutien des gens que j'essayais d'aider, ni celui de l'homme dont je m'efforçais d'honorer les promesses.

Je devais pourtant trouver un moyen de rendre l'entreprise viable. Je choisis de vendre mes plants d'arbres, autant pour faire connaître Envirocare que pour lever des fonds. Je pris un stand pendant cinq jours à la Foire internationale de Nairobi qui, justement, se tenait à ce moment-là et visait à mettre en valeur et promouvoir des pratiques agricoles novatrices. J'apportai tous les plants de la pépinière de Karura et les disposai en un vague trapèze censé évoquer la carte du Kenya, afin d'attirer l'attention sur les régions à reboiser de toute urgence pour régénérer les sols.

Les clients se pressaient sur le stand d'Envirocare et chacun voulait son arbre. La plupart des amateurs étaient des fermiers des environs de Nairobi. Faute de boutique avec pignon sur rue, je les invitai à réserver un plant et à venir le récupérer après la foire chez moi, non loin de Kibera. Le jardin ne suffisait plus à accueillir ma production et la maison fut bientôt envahie à son tour par les pousses. C'est là que Mwangi crut pour de bon que j'étais devenue folle. Et il fut d'autant plus furieux qu'après la foire, l'enthousiasme des clients était retombé et personne ne vint jamais chercher un seul arbre réservé ! Non seulement je n'avais rien vendu, mais je me retrouvais avec des centaines de plants sur les bras.

Malgré cette expérience décourageante, je persistais à penser que le projet de planter des arbres était le bon et qu'il pouvait marcher. Mais j'avais besoin d'appuis. J'en parlai à Hanne Marstrand, une amie

avec qui je travaillais à la Croix-Rouge pour aider les enfants des rues de Nairobi, de plus en plus nombreux. Mon idée lui parut excellente. Elle en parla à son tour à son compagnon, Maurice Strong, qui devait par la suite devenir son époux et était à l'époque directeur exécutif du PNUE. Le projet d'Envirocare l'enthousiasma : « C'est exactement le genre d'initiative que le PNUE essaie de favoriser », me confia-t-il. J'avais frappé à la bonne porte.

En 1976, grâce aux nombreuses discussions engagées avec Maurice et à mes responsabilités au sein du Centre de liaison pour l'environnement, le PNUE m'invita à assister à la première conférence de l'ONU sur les établissements humains, plus connue sous le nom d'Habitat I, qui se tenait à Vancouver. La conférence portait sur les problèmes liés à la croissance urbaine dans le monde, tels que l'apparition de jungles de béton et la pollution automobile. Les participants plaidaient entre autres solutions pour des villes plus vertes, la multiplication des plantations et des espaces verts. Je fus particulièrement impressionnée par les interventions de la célèbre anthropologue Margaret Mead, de Mère Teresa et de l'économiste et journaliste britannique Barbara Ward. C'était la première fois que j'assistais à ce type de conférence internationale et que j'entendais des femmes aussi dynamiques et stimulantes.

Ce séjour dans le cadre enchanteur de la Colombie-Britannique où, pendant deux semaines, je discutai avec des gens qui partageaient mes inquiétudes croissantes pour l'état de l'environnement me fit presque oublier la déception d'Envirocare. Je rentrai au Kenya plus exaltée que jamais et bien décidée à relancer très sérieusement mon projet. Malheureusement, à mon retour, je retrouvai Nairobi en pleine

penurie d'eau. Les trois quarts de mes pousses avaient séché sur pied et ma pépinière n'était plus que l'ombre d'elle-même. Pour ne rien arranger, mon mari ne supportait plus de vivre dans cette « jungle ». Envirocare avait fait son temps.

Je n'avais pas pour autant renoncé à planter des arbres, loin s'en faut. En 1977, deux ans après la Conférence des femmes à Mexico, le Conseil national des femmes du Kenya (NCWK) m'invita à parler de ce que j'avais retiré de la conférence de Vancouver. Peu après, je fus élue au comité exécutif de l'association et nommée à son comité permanent sur l'environnement et l'habitat. Ce tremplin me donna une excellente occasion de revenir à la charge : le NCWK pourrait coordonner une vaste action auprès des femmes rurales pour les inciter à planter des arbres et ainsi répondre à leurs besoins. La direction du NCWK donna son aval et m'encouragea à concrétiser mon projet.

Il fallait d'abord trouver un nom à cette nouvelle opération. Je souhaitais inscrire le reboisement dans l'esprit de la mobilisation populaire qu'avait inspirée Jomo Kenyatta et qu'il avait diffusée à travers le slogan national Harambee ! (« Tirons tous ensemble », en swahili). Je proposais au NCWK de baptiser notre projet Save the Land Harambee (« Tirons tous ensemble pour sauver la Terre »). Au lieu de lever des fonds pour cette initiative, j'espérais que l'esprit harambee engagerait tous les Kenyans, riches et pauvres, à planter des arbres pour aider notre pays à échapper à la désertification. Mes concitoyens contribueraient ainsi à préserver le mode de vie de millions de petits paysans, menacés par l'avancée du désert du Sahara vers le sud et les effets dévastateurs

de la déforestation sur les sols, rendus de plus en plus arides.

Mon amour des arbres me venait peut-être de mon père qui en avait beaucoup planté sur ses terres de Nakuru et Nyeri. Mais je n'étais pas la première à vouloir reboiser mon pays pour le bien de tous : dans les années 1920 déjà, plusieurs associations, comme Men of the Trees fondée par le chef tribal Josiah Njonjo et l'Anglais Richard St. Barbe Baker, avaient fait œuvre pionnière en engageant les Kenyans à planter des arbres dans tout le pays. Men of the Trees continue aujourd'hui de développer son action en Australie et en Grande-Bretagne, mais elle n'a malheureusement jamais réussi à s'imposer au Kenya.

Le NCWK choisit la date du 5 juin 1977, Journée mondiale de l'environnement, pour lancer en grande pompe l'opération Save the Land Harambee. Ce jour-là, des centaines de femmes précédées par une fanfare scolaire partirent en procession du Centre international de conférences Kenyatta, en plein centre-ville de Nairobi, pour rejoindre le parc Kamukunji, en lisière de la ville. Là, sous l'égide du maire de la capitale, Margaret Kenyatta (qui n'était autre que la fille du Président), nous avons planté sept arbres, en présence de plusieurs ministres d'État et élus locaux, du directeur exécutif adjoint du PNUE et de la présidente du NCWK, Eddah Gachukia, une députée qui avait été nommée au Parlement par le Président. Un représentant du gouvernement lut un message du président Kenyatta, et notre cérémonie fit la une du *Daily Nation*, l'un des plus grands quotidiens du pays.

Pour donner davantage de retentissement à notre action, j'estimais qu'il fallait axer chaque événement sur une thématique particulière. Le choix du parc de

Kamukunji n'était pas innocent : c'était là que Jomo Kenyatta et d'autres grandes personnalités politiques prononçaient leurs discours et que se tenaient les grands meetings politiques. Or, j'avais le sentiment que ni les Kenyans de ma génération ni nos dirigeants n'avaient su rendre dignement hommage à nos anciens héros nationaux, alors que les hommes au pouvoir, pères de l'Indépendance il est vrai, faisaient pratiquement l'objet d'un culte de la personnalité. C'était en partie un héritage de l'administration coloniale qui s'était employée à dénigrer les grandes figures indigènes qui, soit dominaient des clans et des régions entières avant l'arrivée des Britanniques, soit avaient résisté à l'avancée des colons, soit encore s'étaient battues pour la restitution de nos terres et nos libertés politiques et économiques.

La Journée mondiale de l'environnement nous donna l'occasion de rappeler ce chapitre oublié de notre histoire : ce jour-là, nous avons planté des arbres en l'honneur de sept personnalités issues de différents groupes ethniques et qui, toutes, avaient laissé leur empreinte sur la vie du pays entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle. Wangu wa Makeri, une femme qui avait été placée à la tête de la chefferie de Murang'a, dans la région de Nairobi ; Waiyaki wa Hinga, le chef kikuyu trahi par le capitaine Lugard dans les années 1890 ; Mme Ketilili qui usa de ses pouvoirs magiques pour tenir front au pouvoir colonial à Kilifi, sur la côte Nord ; Masaku Ngei, un sage kamba auquel la ville de Machakos doit son nom ; Nabongo Mumia, un chef visionnaire du début de la période coloniale ; Ole Lenana, un grand chef masai ; et Gor Mahia wuod Ogalo, un héros luo. À chacun nous avons dédié une espèce indigène particulière, comme le tulipier d'Afrique, l'ébé à

feuilles larges, le figuier africain ou le podocarpus d'Afrique orientale. Ces sept arbres formèrent notre première « ceinture verte ».

Depuis, la destinée de Kamukunji symbolise hélas ce que le Kenya indépendant a fait de son histoire et de son potentiel : les bidonvilles ont gagné sur les espaces verts et le parc est loin d'être aussi soigné et propre qu'il y a quarante ans. La Ceinture verte y exploite toujours une pépinière, mais cinq des sept arbres plantés en l'honneur de nos illustres héros ont été abattus par les gens des bidonvilles qui ont pris leur bois trop tôt. Les deux seuls qui ont échappé au massacre font maintenant plus de 9 mètres de haut et leur généreuse ramure offre son ombrage aux passants et marchands ambulants.

Début septembre 1977, à l'occasion de la conférence des Nations unies sur la désertification organisée à Nairobi, le NCWK convia les délégués à planter notre deuxième ceinture verte au nord-ouest de Nairobi dans une ferme collective de Naivasha détenue et gérée par 800 femmes. Parmi les personnalités qui ce jour-là ont mis des pousses en terre, figuraient nos célèbres prédécesseurs Josiah Njonjo et Richard St. Barbe Baker, fondateurs de l'association Men of the Trees.

Nous multiplions les initiatives pour lancer notre mouvement dans diverses régions du Kenya. Après Naivasha, le GBM est intervenu dans la province de Nyanza qui borde le lac Victoria à l'ouest du pays, puis dans la région d'Ukambani à Machakos et Kitui, et au sud de Nairobi à Kajjido. Contrairement à la province du Centre, ces régions reçoivent très peu de précipitations et tous ces projets n'ont connu qu'un destin éphémère. Cela m'a fait comprendre que pour qu'une plantation survive, elle devait être confiée à des gens du pays qui soient prêts à travailler avec les

villageois et s'engagent à poursuivre le processus. La Business and Professional Women's Association a ainsi tenté de créer une antenne de la GBM à Isinya, en plein pays massai. La région ne recevant que très peu de pluies, nous avons offert aux villageois deux ânes pour leur permettre d'aller chercher de l'eau à la rivière afin de bien arroser les jeunes pousses et assurer leur croissance. Mais dès que nous eûmes tourné le dos, la pépinière déperit. Cet échec était prévisible d'abord parce que le projet avait été lancé par des gens qui n'étaient pas ancrés dans la communauté et ensuite du fait de la culture dominante.

Traditionnellement, chez les Massai un âne ne sert pas à transporter de l'eau mais des biens et des produits sur de longues distances. Outre son aspect pratique, notre solution visait à affranchir les femmes des pénibles corvées d'eau, ce qui, pour les villageois, était tout bonnement ridicule. Les ânes pouvaient être beaucoup plus utiles et les femmes pouvaient très bien continuer à remonter l'eau du ruisseau jusqu'au village, et elles avaient bien assez à faire sans les arbres ! Ce fut pour nous une excellente leçon : il fallait commencer par sensibiliser les esprits afin que les villageois se mobilisent d'eux-mêmes et propagent ensuite la bonne parole. Et malgré nos bonnes intentions, nous avions oublié combien il est important de tenir compte du mode de vie des villageois afin de ne pas faire d'impair ou pire, être en décalage total avec la culture locale.

Le bilan des premiers mois d'activité était toutefois encourageant : fin 1977 le NCWK avait sensibilisé toutes ses sections à nos initiatives de reboisement qui, à mesure que l'information se propageait, commençaient à intéresser de plus en plus

de monde : des agriculteurs, des écoles et des églises eurent envie de mettre sur pied leurs propres programmes. Le Mouvement de la ceinture verte acquit ainsi une solide base communautaire : depuis, ce sont les habitants eux-mêmes qui décident de lancer un projet, ce qui correspond précisément à la façon dont je tenais à travailler.

Après tant de déceptions, j'étais heureuse de voir mon idée prendre enfin corps. L'association restait toutefois une activité annexe car, même si j'avais embauché une femme pour m'aider à m'occuper des enfants et de la maison, entre ma vie privée et ma vie professionnelle, j'avais du mal à être partout à la fois. Mais j'avais à l'époque de l'énergie à revendre, des jambes bien plus solides qu'aujourd'hui et je m'investissais du mieux que je le pouvais au GBM. Je coordonnais les actions et déléguais de nombreuses tâches mais dès qu'il s'agissait de créer une nouvelle plantation, j'accompagnais systématiquement les sylviculteurs sur le terrain.

Plus le mouvement prenait d'ampleur, plus j'avais de travail... et de frais. Au début, je sollicitais mes amis et connaissances pour parrainer des arbres. Puis des soutiens institutionnels se concrétisèrent. Le NCWK débloqua des fonds pour la Ceinture verte, l'ambassadeur canadien au Kenya nous offrit une voiture pour faciliter nos déplacements, et la filiale kenyane de Mobil Oil fut parmi les rares entreprises à répondre favorablement à ma demande de subventions. Elle nous fit parvenir une jolie somme qui fut investie dans la création d'une nouvelle pépinière à Nairobi.

En quelques mois, le programme de reboisement remportait un tel succès que le NCWK ne parvenait plus à satisfaire les demandes de jeunes pousses. Je

décidai de soumettre le problème au conservateur en chef du service des Forêts, Osirus Mburu. Nous voyions grand : notre ambition était de planter autant d'arbres qu'il y avait d'habitants au Kenya – ce qui, à l'époque, faisait un total de 15 millions d'arbres ! J'avais d'ailleurs déjà lancé le slogan « Un homme, un arbre ».

M. Mburu éclata de rire : « Prenez tous les plants que vous voulez ! Je vous les offre, même ! » Il ne craignait visiblement pas que nous entamions trop ses stocks. Pourtant, quelques mois plus tard, nous les avions épuisés ! Quand je revins à la charge pour lui réclamer davantage de plants, il trouva déjà mon histoire beaucoup moins drôle : « Il va falloir les payer. Vous en prenez trop, nos sylviculteurs n'ont plus de quoi travailler ! » Ce fut à mon tour d'éclater de rire. Nous n'avions pas le premier sou et il était hors de question de payer un plant. Mais il nous en fallait tant et plus et, manifestement, nous ne pouvions plus compter sur le service des forêts pour nous fournir. Si dans un premier temps les sylviculteurs professionnels avaient volontiers souscrit à mon idée « saugrenue », la concurrence des villageois et surtout des femmes commençait à les exaspérer.

Nous avions à l'origine distribué des plants à des paysans et à des groupes de femmes, qui allaient les récupérer auprès des forestiers de leur région et le NCWK indemnisait le service des forêts au prorata des quantités utilisées. Nous dûmes bientôt changer de politique car les forestiers cultivaient plus volontiers des essences importées à croissance rapide que des espèces indigènes, plus indiquées pour régénérer durablement l'environnement. De plus, les femmes devaient aller chercher leurs plants très loin de chez elles et se débrouiller ensuite pour les ramener car les

forestiers n'avaient ni moyens financiers ni camionnettes pour les aider. Pour ne rien arranger, en sortant les pousses de terre, les techniciens arrachaient souvent les racines et ne laissaient pas une motte assez importante. Si bien que beaucoup de plants mouraient avant même d'arriver à destination.

La solution s'imposa d'elle-même : les pépinières devaient être établies dans les villages mêmes. Nous cultivions essentiellement des essences indigènes mais quelques communautés optèrent pour des essences étrangères qui poussaient plus vite. Nous organisâmes des séminaires de formation pour que les professionnels du service des forêts apprennent aux femmes à entretenir et gérer leurs plantations. Ces rencontres ne se passaient pas toujours très bien : les sylviculteurs comprenaient mal que je tiennne tant à apprendre à ces paysannes illettrées à planter des arbres. « C'est un métier, me disaient-ils. Il vous faut des professionnels pour cela, et des diplômés. Ce n'est pas pour rien que nous faisons des années d'études. » Je savais surtout que les « gens du métier » avaient le chic pour rendre les choses les plus simples très compliquées. Devant leur public captif, ils s'appesantissaient à plaisir sur les notions de déclivité du terrain, d'angle d'incidence du rayonnement solaire, de profondeur de semis, de composition biochimique des sols et en rajoutaient sur tous les outils et intrants indispensables pour réussir une pépinière ! Les pauvres femmes n'y comprenaient goutte et n'avaient aucun besoin de tant de science.

Je n'étais pas d'accord avec le discours des forestiers. Il faut peut-être avoir fait de longues études pour décortiquer la composition biochimique d'un végétal, mais je restais persuadée qu'il suffisait de donner à ces femmes quelques conseils de base pour

la phase la plus délicate du démarrage des plants. Après quoi, creuser un trou dans la terre, y transplanter une pousse, l'arroser et la soigner est à la portée de n'importe qui.

Ces femmes étaient en outre des paysannes. Elles connaissaient la terre mieux que quiconque et passaient leur vie à planter et cultiver toutes sortes de végétaux. Comme elles, j'avais vu faire mes aînées toute mon enfance et j'avais imité leurs gestes. Je les rassurais donc sur leurs capacités : « On ne vous a jamais demandé de diplôme pour semer du maïs, du millet ou des haricots, que je sache ! Cultiver des arbres n'a rien de plus sorcier : ces plants ressemblent à n'importe quel autre semis. Repiquez-les. S'ils sont sains ils germeront, sinon ils ne pousseront pas. C'est aussi simple que cela ! »

Encouragées par ma propre assurance, elles se mirent à l'œuvre sans complexe, armées de leur simple bon sens. Et de fait, les mauvaises graines ne donnèrent rien et les bonnes graines germèrent, produisant des arbres qui ressemblaient à s'y méprendre à ceux que les sylviculteurs avaient auréolés de toute leur science. Nous étions donc bien sur la bonne voie. Les pionnières initièrent bientôt leurs voisines et, de fil en aiguille, de nouvelles pépinières voyaient le jour sur des exploitations et des terrains publics, d'un bout à l'autre du pays. Nous surnommions affectueusement ces femmes nos « sylvicultrices autodidactes ».

Loin de nous reposer sur nos lauriers, nous analysons en permanence nos résultats en nous efforçant de modifier tout ce qui ne marchait pas aussi bien que nous le souhaitions et d'améliorer ce qui pouvait l'être encore. Je m'aperçus ainsi qu'en donnant des plants aux femmes, nous les maintenions dans

un rapport de dépendance et nous leur faisons planter les mêmes espèces dans toutes les régions. Or, si nous privilégions les essences indigènes, nous n'en devions pas moins diversifier les plantations. C'est pourquoi nous avons suggéré aux femmes de glaner les plants en forêt ou sur leurs terres et de replanter des arbres propres à leur région. Pour remédier aux pertes, nous décidâmes de leur donner des pots qui maintiendraient les racines dans leur motte pendant tout le processus de croissance et de repiquage. Nous les incitions également à essayer différentes techniques pour assurer la survie de leurs pousses.

Comme de bien entendu, les femmes déployèrent des trésors d'inventivité avec très peu de moyens. Certaines faisaient leurs semis à même la terre, d'autres utilisaient des tessons de pots en terre cuite qu'elles plaçaient en hauteur pour les protéger des poules et des chèvres. D'autres encore perçaient le fond de vieilles marmites ou de boîtes de conserve pour arroser délicatement leurs pousses. J'encourageais ces improvisations heureuses et engageais les femmes à rester en permanence sur le qui-vive pour trouver de nouvelles façons de faire sans attendre une quelconque « évaluation officielle ».

Il était également temps de leur offrir une contrepartie financière : « À chaque fois qu'une de vos pousses prendra, l'association vous versera une petite prime », annonçai-je. Ce n'était que quelques shillings par arbre, mais cela les motiva beaucoup. Car ces femmes étaient pauvres et, même si, entre leurs champs, les bêtes, les corvées de bois et d'eau, la cuisine et les enfants, elles travaillaient sans répit, elles n'avaient pratiquement aucune façon de gagner un peu d'argent.

La perspective de gérer un projet de bout en bout en intimidait plus d'une. Cela nous a conduits à décomposer la procédure en dix étapes, afin de former une cellule, repérer un site adapté à la pépinière, nous informer de l'état des pousses, planter les arbres, puis les surveiller pour ne pas les laisser mourir. « Commencez par la première phase et, quand vous aurez atteint votre objectif, appelez-nous. Puis passez à la deuxième phase, et la troisième. Quand vous aurez atteint la dixième, nous vous paierons. Vous aurez fait un excellent travail. »

Quand un groupe avait fini de reboiser ses terres, je lui suggérais d'aller convaincre les femmes des villages voisins d'en faire autant. Cette méthode fit énormément avancer notre cause car elle créait une saine concurrence entre les villages qui en recueillaient tous les bénéfices. La grande chaîne était amorcée et impliqua bientôt des milliers de villages. Voyant que les paysannes se prenaient au jeu, nous leur proposâmes de semer des rangs d'au moins un millier d'arbres pour former de véritables « ceintures vertes » qui, non contentes de rendre à la terre son manteau de verdure, ralentiraient l'érosion des sols, arrêteraient le vent, réhabiliteraient l'habitat rural et redessinaient les paysages.

Mes nombreux diplômés ne m'ont jamais fait oublier mes racines paysannes et, comme dans mon enfance, j'aimais ce contact avec la terre. Dans les années 1980 et 1990, le milieu politique se moquait volontiers de cette « grande dame » aux manières de « bouseuse », que l'on voyait agenouillée dans un champ aux côtés des villageoises, plongeant les mains dans la terre. J'étais absolument impénétrable à ces railleries et les femmes des campagnes me reconnaissaient comme une des leurs. Elles

appréciaient de me voir donner de ma personne pour améliorer leur environnement et, partant, leurs conditions de vie.

La culture et l'éducation, si elles sont bien comprises, ne devraient pas éloigner l'individu de la terre mais au contraire lui inspirer plus de respect encore pour la nature, car les gens instruits sont mieux placés que quiconque pour comprendre que le monde tel que nous le connaissons est en train de disparaître. L'avenir de la planète nous concerne tous, et il est du devoir de chacun de la protéger. Et, comme je le disais aux forestiers et aux femmes, il n'y a aucun besoin de diplôme pour planter un arbre.

DE HANNAH ARENDT
CHEZ POCKET

CONDITION DE L'HOMME MODERNE
DU MENSONGE À LA VIOLENCE

— AGORA —

Collection dirigée par François Laurent

JEAN-CLAUDE POIZAT

HANNAH ARENDT, Une introduction

Édition revue et corrigée
par l'auteur

POCKET

moment de la Réforme (ainsi que le prodigieux mouvement d'accumulation de la richesse sociale qui a suivi¹⁾) constitue l'un de ces événements décisifs, au seuil de notre temps. En effet, cet événement a créé les conditions d'une aliénation du monde, sous la forme d'une radicale expropriation de l'homme, qui a permis ensuite le développement considérable du « processus vital de la société », c'est-à-dire l'accumulation de la richesse sociale. L'avènement de la science galiléenne et le développement de la nouvelle physique mathématique ainsi que la découverte du Nouveau Monde sont, selon Arendt, les deux autres événements qui ouvrent la période moderne². Le point commun à ces trois événements est d'avoir remis en question la place traditionnelle de l'homme dans le monde, d'avoir ébranlé notre confiance dans les perceptions et les représentations du sens commun. Ils ont ainsi contribué à transformer la demeure familière du monde en un univers infini, effrayant et incompréhensible. En un mot, la modernité nous renvoie à l'expérience de la perte du monde commun. Or, au-delà de la dimension historique, cette expérience porte atteinte à deux conditions fondamentales de l'existence humaine : l'appartenance au monde et la pluralité. Notons, en outre, que la période historique qui commence au XVII^e siècle et

1. Le mouvement de la Réforme, initié par Luther puis Calvin au cours du XVI^e siècle, a soustrait une partie de l'Europe à l'obédience des papes et donné naissance aux Églises protestantes. Le sociologue Max Weber dans son étude célèbre, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1901), a montré le lien entre le nouvel esprit religieux (le renoncement aux dépenses somptuaires de l'Église, le souci de fructification des richesses) et une certaine éthique du travail ayant contribué au développement du système capitaliste en Europe.

2. *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 315 sq.

ALIÉNATION DU POLITIQUE ET AVÈNEMENT DE LA « SOCIÉTÉ » : UNE CRITIQUE DE LA MODERNITÉ ?

Pour Arendt, la modernité doit être nettement distinguée de l'antiquité tardive ou post-platonicienne. En réalité, la notion de « modernité » dans *La Condition de l'homme moderne* n'a pas seulement un sens historique ; elle comporte également une dimension analytique ou conceptuelle. Elle touche en effet aux conditions fondamentales de l'existence humaine. Si la modernité a commencé avec certains événements historiques bien particuliers, ceux-ci ont eu des répercussions sur la condition humaine. De fait, ces événements permettent d'identifier des caractéristiques permanentes et constitutives des sociétés dans lesquelles nous vivons. L'expropriation des biens ecclésiastiques au

1. Concernant l'interprétation politique de cette locution verbale par Arendt, on peut se reporter à l'article : « Les œufs se rebiffent » (« The eggs speak up »), dans *La Philosophie de l'existence et autres essais*, Payot, 2000, p. 177.

qu'Arendt nomme « époque moderne » se différencie du « monde moderne », lequel commence au ^{xx}e siècle et se caractérise par l'aliénation de la Terre¹. Ce monde, dans lequel nous vivons aujourd'hui, se caractérise ainsi par une double aliénation de l'humanité, contrainte de fuir à la fois le monde pour le moi, et la Terre pour l'Univers. L'invention de la bombe atomique et le lancement des premiers satellites dans l'espace, au cours du ^{xx}e siècle, ont transformé en réalité le rêve d'une humanité aspirant à s'évader hors de sa prison terrestre, et à s'affranchir toujours davantage de ses conditions naturelles d'existence. Or, comme le souligne Arendt, « il se pourrait, créatures terrestres qui avons commencé d'agir en habitants de l'univers, que nous ne soyons plus jamais capables de comprendre, c'est-à-dire de penser et d'exprimer, les choses que nous sommes capables de faire. [...] S'il s'avérait que le savoir (au sens moderne de savoir-faire) et la pensée se sont séparés pour de bon, nous serions bien alors les jouets et les esclaves non pas tant de nos machines que de nos connaissances pratiques, créatures écervelées à la merci de tous les engins techniquement possibles, si meurtriers soient-ils² ». Autrement dit, en s'attaquant aux conditions existentielles fondamentales de l'humanité, la modernité compromet de plus en plus nos chances de pouvoir mener une vie humaine digne de ce nom.

Tous ces bouleversements ont provoqué l'émergence d'un nouveau mode d'existence collective qu'Arendt nomme la « société ». De fait, l'apparition de la société (ou du « social ») serait, selon elle, le phénomène central de l'histoire européenne moderne. La société aurait

1. *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 39.

2. *Ibid.*, p. 36.

fait son apparition et pris une importance prépondérante pour la pensée politique à partir du ^{xviii}e siècle, c'est-à-dire au moment précis où la forme politique de l'État-nation prenait son essor. « Nous appelons "société" un ensemble de familles économiquement organisées en un fac-similé de famille supra-humaine, dont la forme politique d'organisation se nomme "nation"¹. » Certes, l'État-nation moderne est issu de la monarchie médiévale, mais les anciennes « familles » du Moyen Âge, les fiefs féodaux, n'auraient pas eu conscience d'appartenir à une seule grande famille appelée « nation ». Dans le cadre féodal, les fiefs demeuraient relativement indépendants les uns des autres, et le monarque ne se concevait pas comme le chef d'une seule grande famille, ni comme le seul détenteur du pouvoir (ou de la souveraineté absolue). De fait, l'emprise moderne du social a donné naissance à une conception politique fondée sur le modèle de la domination. Dans la sphère domestique, en effet, le maître (le propriétaire du domaine privé, ou le *dominus*) exerce sa domination sur des domestiques, voués à l'exécution des tâches serviles. Ainsi, la naissance moderne de la société correspond à l'extension de la sphère familiale de la maisonnée (l'*oikia* des Grecs), à l'ensemble du domaine public et politique (au domaine de la *polis*). La société moderne aurait réduit l'ensemble des activités humaines (l'action et l'œuvre) au modèle du travail, soumettant l'intégralité de l'existence humaine à la condition vitale : « Ce qui indique le plus clairement que la société constitue l'organisation publique du processus vital, c'est peut-être qu'en un temps relativement court la domination sociale a transformé toutes les collectivités modernes en sociétés de travailleurs et d'em-

1. *Ibid.*, p. 66.

ployés¹. » Or, la société requiert l'existence d'une « gigantesque administration ménagère² ». La politique apparaît, aux yeux des modernes, comme une simple « fonction » de la société. De ce fait, la politique a pris peu à peu, à l'époque contemporaine, la forme d'une bureaucratie, « dernier stade du gouvernement dans l'État-nation ». L'action politique des gouvernants s'apparente alors à une sorte de gestion paternaliste des affaires économiques et sociales.

L'avènement du social a eu de multiples conséquences sur l'évolution du système de valeurs que nous avons hérité des Anciens. Il a bousculé l'échelle de références concernant les activités humaines et, par suite, la pensée politique dans son ensemble. La société moderne, en tant que sphère propre à l'activité du travail, de la production et des échanges, a absorbé tout le sens de l'activité humaine. La généralisation du processus de conservation et de reproduction de la vie, ainsi que l'extension du mode de la fabrication instrumentale à l'ensemble des rapports sociaux, ont engendré une altération du monde humain. Mais, ainsi, l'extension des exigences du travail et de la production à l'ensemble de l'existence humaine a conduit les hommes à faire l'expérience de la désolation — laquelle n'a plus rien à voir ni avec l'isolement ni avec la solitude. Au fond, la caractéristique centrale de la société, cette notion hybride, réside dans l'effacement de la démarcation nette entre privé et public, entre l'obscurité des affaires domestiques et la splendeur de l'espace public. « La société est la forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre et rien de plus ; c'est la

forme sous laquelle on permet aux activités concernant la survie pure et simple de paraître en public¹. » L'intrusion du privé dans l'espace public a donné une visibilité à ce qui, jusque-là, était resté dans l'ombre. Le monde social tend, en effet, à exhiber tous les aspects de l'existence humaine, y compris ceux qui relèvent de l'intimité. Or Arendt souligne le simple fait que certaines choses, pour exister, « ont besoin d'être cachées » : ainsi en va-t-il par exemple de certaines dispositions morales, telles que la bonté ou l'amour². De fait, la remise en cause de l'intimité et de l'obscurité de la sphère privée et le nouvel éclairage porté sur tout ce qui concerne le « cœur » ou les sentiments représentent un changement considérable, caractéristique de l'époque moderne. Car ces modifications apparemment bénignes, en mêlant la sphère privée et la sphère publique, c'est-à-dire le domaine de la morale et celui de la politique, ont conduit à une perte de repères et à une faillite du jugement qui ont plongé l'humanité dans une profonde détresse. En ce sens, la société moderne du XVIII^e siècle préfigure déjà la société de masse de la fin du XIX^e siècle : celle-ci n'est au fond que l'incorporation de la grande masse de la population au monde du social. Et, ainsi, l'avènement du totalitarisme au XX^e siècle a représenté la manifestation paroxystique de la détresse de l'homme entièrement « socialisé », c'est-à-dire l'homme réduit à l'existence sociale et privé d'une existence spécifiquement politique. Dès les débuts de l'époque moderne, l'écrasement et le renversement de la hiérarchie des activités humaines ont porté atteinte à l'homme, à la

1. *Ibid.*, p. 85

2. *Ibid.*, p. 66.

1. *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 86.

2. *Ibid.*, pp. 115 sq.

fois dans la compréhension qu'il avait de lui-même et dans son existence concrète.

À cet égard, Arendt fustige le rôle des « sciences humaines », ou plutôt des « sciences de la société », car elles tendent à réduire l'homme à un animal doté d'un comportement spécifique. « Pour mesurer la victoire de la société aux temps modernes, substituant d'abord le comportement à l'action et éventuellement la bureaucratie, la régie anonyme au gouvernement personnel, il est bon de rappeler que sa science initiale, l'économie, qui n'instaure le comportement que dans le domaine d'activités relativement restreint qui la concerne, a finalement abouti à la prétention totale des sciences sociales qui, en tant que "sciences du comportement", visent à réduire l'homme pris comme un tout, dans toutes ses activités, au niveau d'un animal conditionné à comportement prévisible¹. » Les sciences sociales ne considèrent l'homme que comme un spécimen, un simple représentant de l'espèce humaine. Elles ne connaissent que l'« animal humain », c'est-à-dire un être dont le comportement est conditionné par des déterminismes naturels. En revanche, elles ne connaissent pas l'homme dans ce qui fait précisément son humanité. En effet, son existence ne saurait être réduite, selon Arendt, à la condition vitale, car celle-ci n'en est que la première condition. L'existence de l'homme, pour être pleinement humaine, doit obéir à un ensemble de trois conditions qui se superposent l'une à l'autre : à la condition primordiale, celle de la vie, s'ajoutent l'appartenance au monde et la pluralité. Autrement dit, il faut prendre en compte l'ensemble de ces trois conditions, car l'homme est un être qui s'élève au-delà de sa condition simplement animale, en mani-

1. *Ibid.*, p. 84.

festant un intérêt pour le monde, et en se révélant apte à l'action et à la parole. Comme on le verra plus loin, l'action représente l'activité humaine par excellence, celle qui actualise la pluralité et fait de l'homme un « animal politique¹ ». Arendt souscrit pleinement, en ce sens, à l'affirmation d'Aristote : « L'homme est par nature un animal politique² » – à condition toutefois de se garder du réductionnisme scientifique et naturaliste. La définition aristotélicienne pourrait laisser entendre, en effet, que l'homme est en son essence un « animal » (au sens zoologique du terme) doté tout au plus de certains attributs spécifiques, comme le langage ou la raison (le *logos*). Or, une telle interprétation n'est pas conforme à la pensée d'Aristote et encore moins à l'interprétation d'Arendt. Aristote définit l'homme comme un « animal rationnel » (*zoon logon ekhon*) destiné à faire un usage politique de sa raison, et susceptible de devenir, à ce titre, un « animal politique » (*zoon politikon*). Il indique ainsi que la véritable nature de l'homme se manifeste dans l'action publique des citoyens au sein de la *polis*. L'action politique « actualise » l'être de l'homme. En ce sens, l'adjectif « politique » ne saurait être pris comme synonyme de « sociable » (ou de « social³ »), car il ne désigne pas simplement une disposition naturelle de l'homme à entrer en relation avec ses semblables, comme c'est le cas chez certaines espèces grégaires. Affirmer que

1. Voir le § 7 du présent chapitre.

2. Voir la définition et les analyses d'Aristote dans *Les Politiques*, op. cit., livre I, chapitre II, 1253 a7-9, pp. 90 et suivantes.

3. Arendt remarque que la traduction fautive de « *zoon politikon* » par « *animal socialis* », qui est imputable à Sénèque et qui sera consacrée par saint Thomas d'Aquin, « montre jusqu'à quel point s'était perdue la conception originale grecque de la politique » (*La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 60).

L'homme est « politique par nature » signifie, certes, aux yeux d'Aristote, qu'il possède des dispositions naturelles à la vie en société (en particulier le langage), mais cela implique en outre que ces dispositions soient orientées vers une fin qui transcende la sphère naturelle des besoins. Car la vie politique tend vers le « bien vivre » (la vertu politique, ou la justice), au-delà du « vivre bien » (le bien-être). En d'autres termes, la distinction principale entre domaine privé et domaine publico-politique, sur laquelle repose toute la pensée politique d'Arendt, s'inspire de la conception aristotélicienne de la *polis*. La vie politique ne saurait se confondre avec la vie sociale, car elle s'élève au-delà des exigences propres à la sphère économique de la production et des échanges. Pourtant, l'avènement moderne de la société consacre bien l'extension indéfinie des contraintes liées aux exigences de la vie animale (la *zoé*), ou plutôt de la survie, au détriment de la vie proprement humaine (le *bios*). À ce titre, la société engendre « une croissance contre nature du naturel¹ ». Qui plus est, cette croissance constitue un processus infini et prend la forme d'une accélération constante de la productivité économique. En ce sens, l'avènement de la société nous fait entrer dans l'ère de la démesure.

En somme, les principales caractéristiques de la modernité, liées à l'apparition de la société, ont entraîné une profonde dégradation des conditions humaines d'existence. Est-ce à dire que nous devrions revenir en arrière ? Ou bien s'agit-il d'une évolution irréversible et irrémédiable ? De fait, si Arendt semble donner libre cours, dans *La Condition de l'homme moderne*, à un certain antimodernisme, elle ne se livre cependant pas

1. *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 87.

à une condamnation générale de la modernité. Elle rejette en effet l'idéal de la *philosophia perennis*, celui d'une vérité immuable et intemporelle qui brillerait dans le ciel des Idées. Il n'est donc nullement question de revenir en arrière vers un monde et un système de valeurs révolus. Il s'agit, au contraire, d'inventer une nouvelle science politique, à la mesure du monde nouveau. Qui plus est, la mesure (ou le critère) qui permettrait d'évaluer ces changements, est à découvrir ou à réinventer. Seules une observation et une description dénuées de préjugés, nous permettront de nous réapproprier le domaine des affaires humaines et de lui donner un sens.

DU MÊME AUTEUR
CHEZ POCKET

— AGORA —
Collection dirigée par François Laurent

DU MENSONGE À LA VIOLENCE

*Et aussi dans la série
« Une introduction » •*

Jean-Claude POIZAT

HANNAH ARENDT, UNE INTRODUCTION

Hannah Arendt

Condition de l'homme moderne

Traduit de l'anglais par
Georges Fradier

Préface de
Paul Ricœur

CALMANN-LÉVY

LA CONDITION HUMAINE

La vita activa et la condition humaine.

Je propose le terme de *vita activa* pour désigner trois activités humaines fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action. Elles sont fondamentales parce que chacune d'elles correspond aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme.

Le travail est l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. La condition humaine du travail est la vie elle-même.

L'œuvre est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, qui n'est pas incrustée dans l'espace et dont la mortalité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. L'œuvre fournit un monde « artificiel » d'objets, nettement différent de tout milieu naturel. C'est à l'intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles, alors que ce monde lui-même est destiné à leur survivre et à les transcender toutes. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance-au-monde.

L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde. Si

LA CONDITION HUMAINE

La vita activa et la condition humaine.

Je propose le terme de *vita activa* pour désigner trois activités humaines fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action. Elles sont fondamentales parce que chacune d'elles correspond aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme.

Le travail est l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. La condition humaine du travail est la vie elle-même.

L'œuvre est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, qui n'est pas incrustée dans l'espace et dont la mortalité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. L'œuvre fournit un monde « artificiel » d'objets, nettement différent de tout milieu naturel. C'est à l'intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles, alors que ce monde lui-même est destiné à leur survivre et à les transcender toutes. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance-au-monde.

L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde. Si

tous les aspects de la condition humaine ont de quelque façon rapport à la politique, cette pluralité est spécifiquement la condition – non seulement la *conditio sine qua non*, mais encore la *conditio per quam* – de toute vie politique. C'est ainsi que la langue des Romains, qui furent sans doute le peuple le plus politique que l'on connaisse, employait comme synonymes les mots « vivre » et « être parmi les hommes » (*inter homines esse*) ou « mourir » et « cesser d'être parmi les hommes » (*inter homines esse desinere*). Mais sous sa forme la plus élémentaire, la condition humaine de l'action est déjà implicite dans la Genèse. (« Il les créa mâle et femelle ») si l'on admet que ce récit de la création est en principe distinct de celui qui présente Dieu comme ayant créé d'abord l'homme (*Adam*) seul, la multitude des humains devenant le résultat de la multiplication¹. L'action serait un luxe superflu, une intervention capricieuse dans les lois générales du comportement, si les hommes étaient les répétitions reproduisibles à l'infini d'un seul et unique modèle, si leur nature ou essence était toujours la même, aussi prévisible que l'essence ou la nature d'un objet quelconque. La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-

1. En analysant la pensée politique post-classique, il est souvent très révélateur de voir à laquelle des deux versions bibliques du récit de la création l'auteur se réfère. Il est ainsi très caractéristique de la différence entre la doctrine de Jésus et celle de saint Paul que Jésus, à propos des relations entre mari et femme, se rapporte à la Genèse (I, 27) : « N'avez-vous pas lu que le Créateur dès l'origine les fit mâle et femelle » (*Matt.*, 19, 4), tandis que Paul dans une occasion semblable affirme que la femme fut créée « de l'homme » et donc « pour l'homme », encore qu'il atténue ensuite cette dépendance : « La femme ne va pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme » (*I Cor.*, 11, 8-11). Cela va plus loin qu'une différence d'opinion quant au rôle de la femme. Pour Jésus, la foi est étroitement liée à l'action (cf. § 33 ci-dessous); pour Paul, la foi est liée d'abord au salut. Particulièrement intéressant à cet égard, saint Augustin (*De civitate Dei*, xii, 21) non seulement passe sous silence le verset 1, 27 de la Genèse, mais montre que la différence entre l'homme et les animaux est que l'homme fut créé *unum ac singulum* et que les animaux furent appelés à l'existence par groupes (*plura simul jussit existere*). Pour Augustin, l'histoire de la création est une bonne occasion d'insister sur l'espèce en tant que caractère de la vie animale par opposition à la singularité de l'existence humaine.

à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître.

Ces trois activités et leurs conditions correspondantes sont intimement liées à la condition la plus générale de l'existence humaine : la vie et la mort, la natalité et la mortalité. Le travail n'assure pas seulement la survie de l'individu mais aussi celle de l'espèce. L'œuvre et ses produits – le décor humain – confèrent une certaine permanence, une durée à la futilité de la vie mortelle et au caractère fugace du temps humain. L'action, dans la mesure où elle se consacre à fonder et maintenir des organismes politiques, crée la condition du souvenir, c'est-à-dire de l'Histoire. Le travail et l'œuvre, de même que l'action, s'enracinent aussi dans la natalité dans la mesure où ils ont pour tâche de procurer et sauvegarder le monde à l'intention de ceux qu'ils doivent prévoir, avec qui ils doivent compter : le flot constant des nouveaux venus qui naissent au monde étrangers. Toutefois, c'est l'action qui est le plus étroitement liée à la condition humaine de natalité; le commencement inhérent à la naissance ne peut se faire sentir dans le monde que parce que le nouveau venu possède la faculté d'entreprendre du neuf, c'est-à-dire d'agir. En ce sens d'initiative un élément d'action, et donc de natalité, est inhérent à toutes les activités humaines. De plus, l'action étant l'activité politique par excellence, la natalité, par opposition à la mortalité, est sans doute la catégorie centrale de la pensée politique, par opposition à la pensée métaphysique.

Dans sa compréhension, la condition humaine dépasse les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme. Les hommes sont des êtres conditionnés parce que tout ce qu'ils rencontrent se change immédiatement en condition de leur existence. Le monde dans lequel s'écoule la *vita activa* consiste en objets produits par des activités humaines; mais les objets, qui doivent leur existence aux hommes exclusivement, conditionnent néanmoins de façon constante leurs créateurs. Outre les conditions dans lesquelles la vie est donnée à l'homme

sur terre, et en partie sur leur base, les hommes créent constamment des conditions fabriquées qui leur sont propres et qui, malgré leur origine humaine et leur variabilité, ont la même force de conditionnement que les objets naturels. Tout ce qui touche la vie humaine, tout ce qui se maintient en relation avec elle, assume immédiatement le caractère de condition de l'existence humaine. C'est pourquoi les hommes, quoi qu'ils fassent, sont toujours des êtres conditionnés. Tout ce qui pénètre dans le monde humain, ou tout ce que l'effort de l'homme y fait entrer, fait aussitôt partie de la condition humaine. L'influence de la réalité du monde sur l'existence humaine est ressentie, reçue comme force de conditionnement. L'objectivité du monde — son caractère d'objet ou de chose — et la condition humaine sont complémentaires; parce que l'existence humaine est une existence conditionnée, elle serait impossible sans les choses, et les choses seraient une masse d'éléments disparates, un non-monde, si elles ne servaient à conditionner l'existence humaine.

Evitons tout malentendu : la condition humaine ne s'identifie pas à la nature humaine, et la somme des activités et des facultés humaines qui correspondent à la condition humaine ne constitue rien de ce qu'on peut appeler nature humaine. Car ni celles que nous examinons ici, ni celles que nous laissons de côté, comme la pensée, la raison, ni même leur énumération la plus complète et la plus méticuleuse, ne constituent des caractéristiques essentielles de l'existence humaine en ce sens que, sans elles, l'existence ne serait plus humaine. Le changement le plus radical que nous puissions imaginer pour la condition humaine serait l'émigration dans une autre planète. Un tel événement, qui n'est plus tout à fait impossible, signifierait que l'homme aurait à vivre dans des conditions fabriquées, radicalement différentes de celles que lui offre la Terre. Le travail, l'œuvre, l'action, la pensée elle-même telle que nous la connaissons, n'auraient plus de sens. Et pourtant, ces hypothétiques voyageurs échappés à la Terre seraient encore humains; mais tout ce que nous pourrions dire quant à

leur « nature », c'est qu'il s'agirait encore d'êtres conditionnés, bien que leur condition fût alors, dans une mesure considérable, faite par eux-mêmes.

Le problème de la nature humaine, problème augustinien (*quaestio mihi factus sum*, « je suis devenu question pour moi-même »), paraît insoluble aussi bien au sens psychologique individuel qu'au sens philosophique général. Il est fort peu probable que, pouvant connaître, déterminer, définir la nature de tous les objets qui nous entourent et qui ne sont pas nous, nous soyons jamais capable d'en faire autant pour nous-mêmes : ce serait sauter par-dessus notre ombre. De plus, rien ne nous autorise à supposer que l'homme ait une nature ou une essence comme en ont les autres objets. En d'autres termes, si nous avons une nature, une essence, seul un dieu pourrait la connaître et la définir, et il faudrait d'abord qu'il puisse parler du "qui" comme d'un "quoi" ! Notre perplexité vient de ce que les modes de connaissance applicables aux objets pourvus de qualités « naturelles », y compris nous-mêmes dans la mesure restreinte où nous sommes des spécimens de l'espèce la plus évoluée de la vie organique, ne nous servent plus à

1. Voilà ce que savait fort bien saint Augustin qui passe pour avoir été le premier à soulever en philosophie ce qu'on nomme la question anthropologique. Saint Augustin distingue les questions « Qui suis-je ? » et « Que suis-je ? », la première que l'homme s'adresse à lui-même (« Et je m'adressai à moi-même et me dis : Toi, qui es-tu ? Et je répondis : Un homme » — *Tu, quis es?* (*Confessions*, x, 6) et la seconde qui s'adresse à Dieu (« Que suis-je donc, mon Dieu ? Quelle est ma nature ? » ? *Quid ergo sum, Deus meus?* *Quae natura sum?* (x, 17). Car dans le « grand mystère », le *grande profundum* qu'est l'homme (iv, 14), il y a « de l'homme » (*aliquid hominis*) que l'esprit de l'homme qui est en lui ne connaît pas lui-même. « Mais Toi, Seigneur, qui l'as fait (*fecisti eum*). Tu sais tout de lui (*ejus omnia*) » (x, 5). Ainsi l'expression bien connue que je cite, *quaestio mihi factus sum*, est-elle une question posée en présence de Dieu, « aux yeux de qui je suis devenu question pour moi-même » (x, 33). Bref, la réponse à la question « Qui suis-je ? » est simplement : « Tu es un homme, quelle que soit la définition de l'homme »; la réponse à la question « Que suis-je ? » ne peut être donnée que par Dieu qui a fait l'homme. La question de la nature de l'homme n'est pas moins théologique que celle de la nature de Dieu; elles ne peuvent se résoudre l'une et l'autre que dans le cadre d'une révélation divine.

rien lorsque nous posons la question : Et *qui* sommes-nous ? C'est pourquoi les tentatives faites pour définir la nature humaine s'achèvent presque invariablement par l'invention d'une divinité quelconque, c'est-à-dire par le dieu des philosophes qui, depuis Platon, s'est révélé à l'examen comme une sorte d'idée platonicienne de l'homme. Certes, en démasquant ces concepts philosophiques du divin, en y montrant les conceptualisations de qualités et de facultés humaines, on ne prouve pas, on ne fait même rien pour prouver la non-existence de Dieu ; mais le fait que les essais de définition de la nature de l'homme mènent si aisément à une idée qui nous frappe comme nettement « surhumaine » et s'identifie par conséquent avec le divin, peut suffire à rendre suspect le concept même de « nature humaine ».

D'autre part, les conditions de l'existence humaine — la vie elle-même, natalité et mortalité, appartenance au monde, pluralité, et la Terre — ne peuvent jamais « expliquer » ce que nous sommes ni répondre à la question de savoir qui nous sommes, pour la bonne raison qu'elles ne nous conditionnent jamais absolument. Telle a toujours été l'opinion de la philosophie, distincte des sciences (anthropologie, psychologie, biologie, etc.) qui s'occupent aussi de l'homme. Mais aujourd'hui, nous pouvons presque dire que nous avons démontré, voire scientifiquement prouvé, que, si nous vivons maintenant et devons probablement toujours vivre dans les conditions d'ici-bas, nous ne sommes pas de simples créatures terrestres. La science moderne doit ses plus grandes victoires à sa décision de considérer et de traiter la nature terrestre d'un point de vue véritablement universel, c'est-à-dire d'un point d'appui digne d'Archimède, choisi volontairement et explicitement hors de la Terre.

Le terme de vita activa.

L'expression *vita activa* est chargée, surchargée de tradition. Elle est aussi ancienne (mais non plus

ancienne) que notre tradition de pensée politique. Et cette tradition, loin d'embrasser et de mettre en concepts toutes les expériences politiques de l'humanité occidentale, est née d'une circonstance historique spécifique : le procès de Socrate et le conflit entre le philosophe et la *polis*. Elle a éliminé maintes expériences du passé qui étaient inutiles à ses desseins politiques immédiats et procédé jusqu'à la fin, dans l'œuvre de Karl Marx, de la façon la plus éclectique. Le terme lui-même, traduction courante en philosophie médiévale du *bios politikos* d'Aristote, se trouve déjà dans saint Augustin chez qui, sous la forme de *vita negotiosa* ou *actiosa*, il reflète encore le sens original : vie consacrée aux affaires politico-publiques¹.

Aristote distinguait trois modes de vie (*bioi*) que les hommes pouvaient choisir dans la liberté, c'est-à-dire en toute indépendance des nécessités de l'existence et des relations qu'elles provoquent. Ce postulat de la liberté éliminait d'emblée tous les modes de vie que l'homme suit en premier lieu pour rester vivant — non seulement le travail, mode de vie de l'esclave, soumis à la nécessité de vivre et à l'autorité du maître, mais aussi la vie laborieuse de l'artisan et la vie mercantile du commerçant. Bref, il excluait tout homme qui, volontairement ou non, temporairement ou pour toute sa vie, avait perdu sa liberté de mouvement et le libre choix de ses activités². Les trois autres formes de vie ont en commun

1. Cf. *De civitate Dei*, xix, 2, 19.

2. William L. Westermann (« Between Slavery and Freedom », *American Historical Review*, vol. L, 1945) soutient que « la proposition d'Aristote sur l'artisan vivant en condition de servitude limitée signifie que l'ouvrier, en acceptant un contrat de travail, abandonnait deux des quatre éléments de son statut d'homme libre (à savoir la liberté d'activité économique et le droit au mouvement sans restriction) mais de son plein gré et pour une période donnée » ; les exemples cités par Westermann indiquent que l'on comprenait la liberté comme consistant en « statut d'homme libre, inviolabilité de la personne, liberté des activités et liberté de mouvement », et qu'en conséquence l'esclavage « était l'absence de ces quatre attributs ». Aristote, en énumérant les « modes de vie » dans l'*Éthique à Nicomaque* (i, 5) et dans l'*Éthique à Eudème* (121 a 35 ff.), ne fait même pas mention de la vie de l'ouvrier ; il est évident pour lui que le *banaios* n'est pas libre (cf. *Politique*, 1337 b 5). Il cite cependant

le culte du « beau », elles s'intéressent aux choses qui ne sont ni nécessaires ni simplement utiles : c'est la vie de plaisirs, dans laquelle on consomme la beauté, donnée toute faite; c'est la vie consacrée aux affaires de la *polis* où, si l'on excelle, on produit de belles actions; et c'est la vie du philosophe vouée à la recherche et à la contemplation des choses éternelles dont l'impérissable beauté ne saurait naître de l'intervention agissante de l'homme ni souffrir de la consommation qu'il en fait¹.

La grande différence entre l'acception aristotélicienne du terme et l'usage qu'en fit plus tard le moyen âge est que *bios politikos* désignait expressément le seul domaine des affaires humaines en soulignant l'action, la *praxis* nécessaire pour le fonder et le maintenir. On n'attribuait ni au travail ni à l'œuvre assez de dignité pour constituer une *bios*, un mode de vie autonome, authentiquement humain; asservis, produisant le nécessaire et l'utile, ils ne pouvaient être libres, ni s'affranchir des besoins et des misères². Si la vie politique échappait à cette condamnation, c'est que, pour les Grecs, la vie consacrée à la *polis* concernait une forme très spéciale, librement choisie, d'organisation politique, et nullement toute forme d'action nécessaire pour assurer dans l'ordre la coexistence des hommes. Non que les Grecs, non qu'Aristote eussent ignoré que la vie humaine exige toujours une forme quelconque d'organisation politique, et que le despotisme peut être une façon de vivre; mais la vie du tyran, étant « seulement » une nécessité, ne pouvait passer pour libre : elle n'avait aucun rapport avec la *bios politikos*³.

« la vie de gain » et la rejette parce que trop acceptée sous la contrainte (*Eth. Nic.*, 1096 a 5). Il insiste sur la liberté comme critère dans *Eth. Eud.* qui n'énumère que les existences choisies *ep'exousian*.

1. Sur le beau par opposition au nécessaire et à l'utile, cf. *Politique*, 1333 a 30 ff., 1332 b 32.

2. Sur la liberté par opposition au nécessaire et à l'utile, cf. *ibid.*, 1332 b 2.

3. Cf. *ibid.*, 1277 b 8 pour la distinction du despotisme et de la politique. Sur la vie du tyran considérée comme inférieure à celle de l'homme libre, pour la raison que le premier s'occupe des « choses nécessaires », voir *ibid.*, 1325 a 24.

Lorsque disparut la cité antique (saint Augustin fut le dernier, semble-t-il, à savoir ce qu'autrefois du moins avait été un citoyen), l'expression *vita activa* perdit son sens spécifiquement politique pour désigner toute espèce d'engagement actif dans les affaires de ce monde. Certes, l'œuvre et le travail ne s'élevèrent pas pour autant dans la hiérarchie des activités humaines pour devenir égaux en dignité à l'existence politique¹. Ce fut plutôt l'inverse : désormais, on compta l'action, elle aussi, au nombre des nécessités de la vie terrestre, de sorte qu'il ne resta plus d'existence vraiment libre que la contemplation (*bios théôretikos* traduit par *vita contemplativa*²).

Cependant, l'énorme supériorité de la contemplation sur toutes les autres activités, y compris l'action, n'est pas d'origine chrétienne. On la trouve dans la philosophie politique de Platon : non seulement la réorganisation utopique de la *polis* y est tout entière dirigée par la pensée supérieure du philosophe, mais elle n'a d'autre but que de rendre possible le mode de vie philosophique. Chez Aristote, l'articulation même des modes de vie, dans laquelle la vie de plaisirs joue le petit rôle, s'inspire nettement de l'idéal de la contemplation (*théôria*). A l'ancien affranchissement des nécessités vitales et des contraintes, les philosophes ajoutèrent l'exemption d'activité politique (*skholè*³), de sorte que l'exigence chrétienne

1. Sur l'opinion très répandue d'une origine chrétienne de la valorisation moderne du travail, voir ci-dessous, § 44.

2. Cf. Saint Thomas, *Summa theologiae*, ii, 2, 179, surtout art. 2, où la *vita activa* provient de la *necessitas vitae praesentis*, et *Expositio in Psalmos*, 45, 3, où la cité a pour tâche de trouver tout ce qui est nécessaire à la vie : *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam*.

3. Le mot *skholè*, comme le latin *otium*, signifie d'abord exemption d'activité politique et non pas simplement loisir, bien que les deux termes servissent aussi à désigner l'exemption de travail. En tout cas, ils indiquent toujours une condition affranchie des occupations et des soucis. *La Cité antique* de Fustel de Coulanges donne une excellente description de la vie quotidienne du citoyen athénien libéré de tout travail et de toute obligation; on y verra à quel point l'activité politique était absorbante dans les conditions de la cité. On imagine aisément les soucis qu'imposait la vie politique ordinaire quand on se rappelle que la

tienne cherchant à se libérer de tous les soucis et de toutes les affaires de ce monde eut une aïeule et trouva son origine dans l'*apolitia* philosophique de la fin de l'antiquité. Ce qui avait été un rare privilège passa désormais pour un droit universel.

L'expression *vita activa*, embrassant toutes les activités humaines et définie par rapport au repos absolu de la contemplation, correspond donc plus étroitement au grec *askholia* (non-repos) dont Aristote désignait toute activité, qu'aux mots *bios politikos*. Dès Aristote, la distinction entre repos et non-repos, entre l'abstention quasi totale de mouvement physique extérieur et les activités de toute sorte, est plus nette que la distinction des existences politique et « théorique », car elle peut apparaître éventuellement dans chacun des trois modes de vie. On peut la comparer à la différence qui sépare la guerre et la paix : de même que la guerre a lieu pour la paix, de même toute activité, voire la plus purement intellectuelle, doit culminer dans le repos absolu de la contemplation¹. Tous les mouvements, ceux du corps et de l'âme, ceux du langage et de la raison, doivent cesser devant la vérité. Le Vrai, qu'il s'agisse de l'ancienne vérité de l'Être ou de la vérité chrétienne du Dieu vivant, ne se révèle que dans le silence et le calme parfaits².

Traditionnellement, jusqu'aux débuts des temps modernes, l'expression *vita activa* conserva sa connotation négative de « non-repos », *nec-otium*, *a-skholia*. Comme telle, elle resta intimement liée à la distinction grecque plus fondamentale encore entre les choses qui sont par elles-mêmes ce qu'elles sont et celles qui doivent leur existence à l'homme, entre les objets qui sont *physei* et loi athénienne interdisait la neutralité et punissait en leur supprimant le droit de cité les gens qui refusaient de prendre parti dans les luttes de factions.

1. Cf. Aristote, *Politique*, 1333 a 30-33. Saint Thomas définit la contemplation : *quies ab exterioribus motibus* (*Summa theologia*, ii, 2, 179, 1).

2. Saint Thomas insiste sur la tranquillité de l'âme et recommande la *vita activa* parce qu'elle épuise, donc « apaise les passions intérieures » et prépare à la contemplation (*Summa*, ii, 2, 182, 3).

ceux qui sont *nomô*. Le primat de la contemplation sur l'activité repose sur la conviction qu'aucune œuvre humaine ne peut égaler en beauté et vérité le *kosmos* physique, qui se meut en soi dans une éternité inaltérable sans aucune assistance, aucune intervention extérieure, des hommes ni des dieux. Cette éternité ne se dévoile aux mortels que si tous les mouvements humains, toutes les activités sont parfaitement au repos. Comparées à cette immobilité, les distinctions et hiérarchies de la *vita activa* s'effacent toutes. Du point de vue de la contemplation, peu importe ce qui trouble le repos nécessaire, du moment que ce repos est troublé.

Ainsi dans la tradition la *vita activa* tire son sens de la *vita contemplativa*; le peu de dignité qui lui reste lui est conféré parce qu'elle pourvoit aux besoins de la contemplation dans un corps vivant¹. Le christianisme, croyant à un au-delà dont les joies se présagent dans les délices de la contemplation², conféra une sanction religieuse à l'abaissement de la *vita activa* ravalée à une position secondaire et dérivée; mais la hiérarchisation elle-même coïncida avec la découverte de la contemplation (*theoria*) en tant que faculté nettement distincte de la pensée et du raisonnement; cette découverte date de l'école socratique et depuis lors elle a régné sur les doctrines métaphysiques et politiques tout au long de notre tradition³. Il ne paraît pas nécessaire ici de rechercher ce qui

1. Saint Thomas indique très explicitement la connexion entre la *vita activa* et les besoins corporels, que les hommes ont en commun avec les animaux (*Summa theologia*, ii, 182, 1).

2. Saint Augustin parle du « fardeau » (*sarcina*) de la vie active qu'impose le devoir de charité et qui serait intolérable sans la *suavitas* et la jouissance du vrai qu'on obtient dans la contemplation (*De civitate Dei*, xix, 19).

3. Le vénérable ressentiment du philosophe contre la condition humaine qui est d'avoir un corps n'est pas identique au mépris des Anciens pour les nécessités de la vie; être soumis à la nécessité n'était qu'un aspect de l'existence corporelle, et le corps une fois libéré de cette nécessité devenait capable de cette noble apparence que les Grecs nommaient beauté. Depuis Platon, les philosophes ont ajouté au ressentiment contre les besoins du corps le ressentiment contre toute espèce de mouvement. Parce que le philosophe vit en repos complet, seul son corps, d'après Platon, habite la cité. De là vient aussi le vieux reproche

motive cette tradition. Les raisons en sont évidemment plus profondes que la circonstance historique qui donna lieu au conflit entre la *polis* et le philosophe et pour autant, presque fortuitement, mena aussi à la découverte de la contemplation comme mode de vie philosophique. Ces raisons doivent tenir à un aspect entièrement différent de la condition humaine, dont la diversité ne s'épuise pas dans les divers échelons de la *vita activa*, et ne s'y épuiserait même pas, on peut le soupçonner, si elle comprenait l'entendement, le mouvement de raisonnement.

En conséquence si l'acception que je propose ici des mots *vita activa* contredit manifestement la tradition, ce n'est pas que je mette en doute la valeur de l'expérience sous-jacente à cette tradition, mais plutôt l'ordre hiérarchique qui lui est inhérent depuis son origine. Ceci ne veut pas dire que j'entende contester, ni même discuter d'ailleurs, le concept traditionnel du vrai comme révélation et donc essentiellement comme cadeau fait à l'homme, ni que je préfère le pragmatisme des temps modernes affirmant que l'homme ne sait que ce qu'il fait. Je prétends seulement que l'énorme prestige de la contemplation dans la hiérarchie traditionnelle a estompé les distinctions à l'intérieur de la *vita activa* elle-même et, qu'en dépit des apparences, cet état de choses n'a pas été essentiellement modifié par la rupture moderne d'avec la tradition ni ensuite par l'inversion de sa hiérarchie chez Marx et chez Nietzsche. De par le caractère du fameux « renversement » des systèmes philosophiques ou des valeurs acceptées, donc de par la nature même de l'opération, le cadre conceptuel est demeuré plus ou moins intact.

Le renversement moderne suppose comme la hiérarchie traditionnelle que la même préoccupation humaine centrale doit prévaloir dans toutes les activités des hommes, aucun ordre ne pouvant s'établir sans un principe compréhensif unique. Cette hypothèse ne va pas de soi.

d'agitation (*polypragmosyne*) fait aux hommes qui passent leur vie dans la politique.

et l'emploi que je fais de l'expression *vita activa* présuppose que les visées sous-jacentes à toutes les activités de cette vie ne sont ni identiques, ni supérieures, ni inférieures au dessein central de la *vita contemplativa*.

Eternité contre immortalité.

Que les diverses formes d'engagement actif dans les affaires de ce monde, d'une part, et d'autre part la pensée pure culminant dans la contemplation, puissent correspondre à des préoccupations centrales entièrement distinctes, voilà qui est manifeste, d'une façon ou de l'autre, depuis que « les hommes de pensée et les hommes d'action ont pris des voies différentes », c'est-à-dire depuis la naissance de la réflexion politique chez les socratiques. Toutefois quand les philosophes découvrirent (et il est probable, bien qu'indémontrable, que cette découverte fut le fait de Socrate lui-même) que le domaine politique ne pourvoyait pas forcément à toutes les activités supérieures de l'homme, ils crurent aussitôt avoir trouvé non point une nouveauté à ajouter à ce que l'on savait déjà, mais un principe plus élevé pour remplacer celui qui régissait la *polis*. Le moyen le plus rapide, encore qu'assez superficiel, de définir ces deux principes différents et dans une certaine mesure adverses, est de rappeler la distinction entre immortalité et éternité.

Immortalité signifie durée, vie perpétuelle sur cette terre, en ce monde, telle qu'en jouissent, dans la conception grecque, la nature et les dieux de l'Olympe. En face de cet éternel retour et de cette vie sans fin et sans âge des dieux, les hommes se trouvaient être les seuls mortels d'un univers immortel mais non éternel, affrontant

1. Cf. F. M. Cornford, « La Cité de Platon », dans *Unwritten Philosophy* (1950), p. 54 : « La mort de Périclès et la guerre du Péloponnèse marquent l'instant où les hommes de pensée et les hommes d'action prirent des voies différentes destinées à diverger de plus en plus jusqu'au jour où le sage stoïcien cesserait d'être le citoyen de son pays pour devenir citoyen de l'univers. »

Collection dirigée par Lidia Breda

Déjà parus dans la même collection

Michel Agier, *Campement urbain*
Maur' Augé, *Les Formes de l'oubli*
Maur' Augé, *Éloge de la bicyclette*
Maur' Augé, *Pour une anthropologie de la mobilité*
Maur' Augé, *La Vie en double*
Maur' Augé, *Les Nouvelles Peurs*
Zygmunt Bauman, *Vies perdues*
Marc Bekoff, *Les Émotions des animaux*
Bruce Benderson, *Sexe et Solitude*
Bruce Benderson, *Transhumain*
Isaiah Berlin, *La Liberté et ses traîtres*
Laura Bossi, *Les Frontières de la mort*
Michel Cassé, *Théories du ciel*
Anne Cauquelin, *Petit Traité du jardin ordinaire*
Claude Chabrol et François Guérif,
Comment faire un film
Catherine Chaliel, *De l'intranquillité de l'âme*
Malek Chebel, *Du désir*
Mauro Corona, *Le Vol de la martre*
Anne Dufourmantelle, *En cas d'amour*
Anne Dufourmantelle, *Éloge du risque*
Anne Dufourmantelle, *Intelligence du rêve*
Anne Dufourmantelle, *Puissance de la douceur*
François Guérif, *Du polar*
A. Gnoli-F. Volpi, *Entretiens avec A. Hofmann*
Chris Herzfeld, *Wattana*
James Hillman, *La Trahison et autres essais*
James Hillman, *La fiction qui soigne*
Ippolita, *La Face cachée de Google*
Ippolita, *J'aine pas Facebook*
Rem Koolhaas, *Junkspace*
Michael Larivière, *Imposture ou psychanalyse ?*
Primo Levi, *La zone grise*
Gabriel Matzneff, *De la rupture*
Rob Nairn, *Qu'est-ce que la méditation ?*

Suite en fin d'ouvrage

Judith Butler

Qu'est-ce qu'une vie bonne ?

*Traduit de l'anglais et préfacé
par Martin Rueff*

Manuels Payot

Tout ce que nous pourrions appeler moralité aujourd'hui s'inscrit dans la question même de l'organisation du monde (...) nous pourrions aller jusqu'à dire que la quête de la vie bonne est la quête de la forme juste de la politique, si quelque chose comme la forme juste de la politique relève aujourd'hui de ce qui peut être mené à bien.¹

Il est donc possible de se demander quelle est la configuration sociale de la « vie » qui entre en jeu dans la question « Comment vivre au mieux ? » Si je me demande comment vivre au mieux, ou comment mener une vie bonne, il semble que je fasse appel aux conceptions non seulement du bien, mais aussi de ce que c'est que de vivre et de ce qu'est la vie. Je dois avoir une notion de ce qu'est ma vie, pour pouvoir me demander quel genre de vie mener, et ma vie doit m'apparaître comme quelque chose que je pourrais mener, c'est-à-dire quelque chose que je ne suis pas seulement amené à vivre. Et pourtant il est clair qu'il m'est impossible

1. *Ibidem*, pp. 138 et 176.

de « mener » tous les aspects de l'organisme vivant que je suis, alors même que je dois me demander comment je pourrais mener ma vie. Comment quelqu'un pourrait-il mener une vie quand les processus qui la constituent ne relèvent pas tous de ce qui est susceptible d'être mené, ou quand seuls certains aspects de la vie peuvent être dirigés ou formés de manière délibérative ou réflexive et que d'autres, de toute évidence, ne sauraient l'être ?

Biopolitique : les sans deuil

Si la question « comment pourrais-je mener une vie bonne ? » est une des questions élémentaires de la moralité, et peut-être, en réalité, la question qui la définit, il semble que la moralité, depuis sa conception même, ait partie liée avec la biopolitique. Par biopolitique, j'entends ces pouvoirs qui organisent notre vie, ainsi que ceux qui rendent certaines vies plus précieuses que d'autres, qui relèvent plus largement d'une gestion gouvernementale ou non des populations, et qui

prennent des séries de mesures pour l'évaluation différenciée de la vie elle-même. La plus individuelle des questions morales – comment est-ce que je mène cette vie qui est la mienne ? – a partie liée avec des enjeux biopolitiques distribués à travers des questions telles que : quelles sont les vies qui comptent ? Quelles sont celles qui ne comptent pas comme vies, qu'on ne peut pas reconnaître comme des vies vivables, ou qui ne comptent que de manière ambiguë comme des vies ? De telles questions supposent qu'on ne peut pas prendre pour acquis que tous les êtres humains vivants puissent être décrits comme méritant le statut de sujets dignes de droits, de protection, de liberté et jouissant des possibilités d'une appartenance politique ; au contraire, un tel statut doit être assuré par des moyens politiques – et quand il se voit nié, une telle privation devient manifeste. Ce que je suggère, c'est que pour comprendre la modalité différentielle selon laquelle un tel statut se trouve conféré, il faut nous demander : quelles sont les vies qui méritent qu'on en porte le deuil et celles

qui ne le méritent pas ? La gestion biopolitique des vies qui ne sont pas dignes de deuil me semble cruciale pour affronter des questions telles que : comment est-ce que je mène ma vie ? Et comment est-ce que je vis cette vie à l'intérieur de la vie, c'est-à-dire, dans les conditions qui structurent désormais nos vies ? Il en résulte qu'un type d'enquête devient fondamental : y a-t-il des genres de vie qu'on considère déjà comme des non-vies, ou comme partiellement en vie, ou comme déjà mortes et perdues d'avance, avant même toute forme de destruction ou d'abandon ?

Il va de soi qu'une telle question se pose de manière particulièrement aiguë pour quiconque se perçoit comme une sorte d'être dont on pourrait faire l'économie, une personne qui sait, à un niveau affectif ou corporel, que sa vie *n'est pas* digne de soin, de protection ou de valeur. Cette personne sait bien que sa disparition ne correspondra à aucun deuil et elle vit donc activement au présent l'hypothèse suivante : « personne ne me pleurera après ma mort ». S'il apparaissait que je n'ai

aucune certitude de jouir d'une nourriture ou d'un abri, ou qu'aucun réseau social ni aucune institution ne viendront me secourir si je m'effondre, je commence alors à faire partie des sans deuil. Cela ne signifie pas qu'il n'y aura personne pour porter mon deuil, ni que les sans deuil n'aient aucun moyen pour se pleurer les uns les autres. Cela ne signifie pas davantage qu'il n'existe pas un lieu où je serai pleuré par quelqu'un, ni que ma disparition n'aura aucun effet du tout. Mais il n'en demeure pas moins que ces formes de persistance ou de résistance qui conduisent à pleurer les sans deuil ont lieu dans une sorte de pénombre de la vie publique, et que lorsqu'il arrive qu'elles fassent irruption, c'est à la fois pour contester les modèles à travers lesquels ces vies ne cessent de se voir dévaluées et pour affirmer leur valeur collective. Il est vrai alors que ceux qui mènent des vies sans deuil s'organisent parfois dans des formes d'insurrection publique et c'est pourquoi sans doute, il est si difficile, dans de nombreux pays,

de faire la part entre des funérailles et une manifestation politique.

Si j'accuse le trait, c'est à dessein. Les raisons pour lesquelles telle ou telle personne ne sera pas pleurée, ou pour lesquelles il a déjà été établi qu'elle n'est pas digne d'être pleurée, sont qu'il n'y a pas actuellement de structure qui puisse soutenir une telle vie. Ce qui implique que selon les modèles de valeurs dominants, une telle vie se trouve dévaluée, et qu'on ne juge pas qu'elle soit digne d'être soutenue ou protégée en tant que vie. Le futur même de ma vie dépend d'une telle possibilité d'assistance ; si je ne suis pas assisté, il est clair que ma vie est ténue, précaire, et, en ce sens, qu'elle ne vaut pas la peine qu'on la protège contre les offenses ou contre la perte, qu'il s'agit donc d'une vie qui n'est pas digne d'être pleurée. Si seule une vie digne de deuil peut faire l'objet de considération, et d'une considération durable, alors, seule une vie digne de deuil pourra faire l'objet d'une assistance sociale et économique, logement, Sécurité sociale, emploi, droits de l'expression politique, dimensions de

la reconnaissance sociale et conditions qui permettront de participer activement à la vie politique (*Handlungsfähigkeit*). Il nous faut donc être dignes de deuil avant de disparaître, et avant même que se présente à nous l'éventualité d'être négligés ou abandonnés. Je dois être capable de vivre ma vie en sachant que la perte de cette vie que je suis fera l'objet d'un deuil et que, par conséquent, on prendra toutes les mesures qui s'imposent pour m'éviter cette perte.

Donné ce sentiment que sa propre vie semble quantité négligeable et indigne qu'on en porte le deuil, comment donc se formule le questionnement moral ? Et comment, dans ces conditions, présenter une requête de deuil public ? En d'autres termes, où pourrais-je trouver une raison de mener une vie bonne, si je n'ai pas une vie dont je puisse parler, ou si la vie que j'essaie de mener est considérée comme quantité négligeable ou qu'elle est, en réalité, déjà abandonnée ? Quand la vie que je mène est invivable, le paradoxe se fait grinçant, puisque la question, comment puis-je mener une vie bonne ?,

laisserait penser qu'il y a des vies dignes d'être menées ; c'est-à-dire qu'il y a des vies reconnues comme vivantes et que ma vie aussi en fait partie. Et de fait, la question présuppose tout autant qu'il y aurait un *moi* capable de poser la question de manière réflexive, et, par voie de conséquence, que je m'apparaîtrais aussi à moi-même, ce qui signifie que je pourrais apparaître au sein du champ d'apparence qui me revient en propre. Pour que la question soit supportable, il faut que la personne qui la pose soit en mesure de prendre sur elle toutes les réponses quelles qu'elles soient. Pour que la question puisse tracer un chemin que je pourrais suivre, le monde doit être structuré de manière telle que ma réflexion et mon action ne soient pas seulement possibles, mais efficaces. Si je dois délibérer sur la meilleure vie à vivre, alors je dois supposer que la vie que j'essaie de mener peut être affirmée en tant que vie et que je peux l'affirmer comme telle à la première personne, quand bien même on ne pourrait pas l'affirmer comme telle de manière générale, ou quand bien même

je me trouverais dans des conditions où il ne serait pas facile de comprendre si ma vie jouit aussi d'une assise économique ou sociale. Après tout, cette vie qui est la mienne me revient réfléchie par un monde qui distribue la valeur de la vie de manière différentielle, un monde dans lequel ma propre vie se trouve plus ou moins évaluée par les autres. En d'autres termes, la vie qui est la mienne me renvoie un problème d'égalité et de pouvoir, et, de manière plus générale, la justice ou l'injustice qu'il y a à assigner des valeurs à la vie.

Ainsi, si ce monde-là – que nous pourrions être conduits à appeler la « vie mauvaise » – ne me restitue pas ma valeur d'être vivant, alors je dois critiquer toutes les catégories et structures qui produisent ces formes d'effacement et d'inégalité. En d'autres termes, je ne saurais affirmer ma propre vie sans évaluer de manière critique ces structures qui évaluent différemment la vie elle-même. Cette pratique de la critique est telle que ma propre vie a partie liée avec les objets que je réfléchis. Ma vie est cette vie-là, menée ici, dans

cet horizon spatio-temporel défini par mon corps, mais elle est aussi hors d'ici, impliquée dans d'autres processus vitaux dont je ne suis qu'une partie. En outre, ma vie se trouve impliquée dans les pouvoirs qui décident quelles vies importent plus que les autres ; quelles personnes peuvent devenir des modèles pour tous les êtres vivants, et qui aura une vie qui n'est pas une vie dans les termes contemporains qui décident de la valeur des êtres vivants.

Adorno souligne que :

Nous devons rester fidèles aux normes morales, à l'autocritique, à la question de savoir ce qui est bien et ce qui est mal, et en même temps, à l'idée que l'autorité qui est assez fiable pour entreprendre une telle autocritique est faillible.¹

Il se pourrait que ce « moi » n'en sache pas autant sur lui-même qu'il le voudrait, et que les seuls termes par lesquels il soit capable de se saisir soient ceux

1. *Ibidem*, p. 169.

Andrew Potter

Déclin

Réflexions sur le déclin

Traduit de l'anglais par Nicolas Calvé



Malheureusement, il semble que la raison ne nous sera pas d'un grand secours, car sa logique même fait partie du problème.

Dans les années 1970, grâce à des percées de la psychologie sociale, on a commencé à comprendre les lacunes de l'appareil de raisonnement humain. Parmi ces avancées, les travaux les plus influents ont sans doute été ceux des chercheurs israéliens Daniel Kahneman et Amos Tversky, dont la « théorie des perspectives » explore les raccourcis, les approximations et les angles morts de notre esprit ainsi que les processus heuristiques et les préjugés qui contaminent les jugements et les prises de décision ayant cours à l'intérieur de nos crânes. Ces recherches ont inspiré une abondance d'ouvrages savants qui, quelques décennies plus tard, ont été vulgarisés par des auteurs grand public tels Malcolm Gladwell, Dan Ariely, David Brooks, Daniel Gilbert et plusieurs autres, la liste s'allongeant à chaque rentrée littéraire. (Peut-être parce qu'il souhaitait enfin tirer profit de ses propres travaux, Kahneman a pondu en 2011, une excellente introduction à ses recherches, *Système 1/Système 2. Les deux vitesses de la pensée*².)

2. Daniel Kahneman, *Système 1/Système 2. Les deux vitesses de la pensée*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Raymond Clarinard, Paris, Flammarion, 2020.

Il ressort de ces recherches ce qu'on pourrait qualifier de « théorie des deux perspectives », laquelle postule que le système cognitif de l'être humain est muni de deux modes ou systèmes de raisonnement distincts. Le « Système 1 » est rapide, spontané et inconscient; il correspond à ce que nous appelons communément l'instinct. Du point de vue de l'évolution, il est ancien et bien adapté à la survie des petits groupes d'hominidés. Le Système 1 s'active lorsque nous frissonnons de peur à la vue d'une grosse araignée poilue ou de dégoût devant un amoncellement de vers grouillants. Nous dépendons du Système 1 pour attraper un ballon au vol ou conduire en ligne droite sur l'autoroute par temps clair. Ces tâches ne requièrent que très peu ou pas d'effort conscient – en fait, il faut fournir un effort pour *ne pas* les accomplir.

À ce Système 1 essentiellement parallèle se superpose le « Système 2 ». Lent, séquentiel et réfléchi, ce dernier correspond à ce qu'on entend généralement par « raison ». Alors que le Système 1 fait appel à la mémoire associative et aux réactions émotionnelles pour fournir des jugements rudimentaires et rapides, le Système 2 permet quant à lui de formuler des hypothèses et de procéder à des raisonnements abstraits et précis. Nous avons besoin du Système 2 pour apprendre à jouer d'un instrument de musique, trouver une place de stationnement en bordure d'une rue passante ou multiplier deux nombres à trois chiffres. C'est aussi le

Système 2 qui nous permet d'échapper à nos instincts tribaux et de comprendre qu'il est dans notre intérêt collectif à long terme de pratiquer la coopération à grande échelle. Si le Système 1 représente notre passé barbare, le Système 2 incarne l'espoir de la civilisation.

En fait, nous avons besoin des deux systèmes, chacun d'eux nous étant utile dans son domaine propre. Le problème, c'est que le « domaine propre » originel du Système 1 était la savane africaine, où ses inclinations et ses jugements irréflectibles étaient étroitement corrélés aux caractéristiques de l'environnement. Les dispositions et les préjugés qui sont intégrés à notre architecture cognitive et nous permettent de prendre des décisions sans réfléchir dans un environnement hostile où la survie repose sur une lutte incessante sont de moins en moins adaptés au monde moderne, dont les défis dépassent la simple survie.

Il en résulte un rapport à la raison pour le moins paradoxal. L'expertise, l'intelligence, les données et la logique que nous appliquons à un problème ne garantissent en rien que nous nous approcherons de la vérité, car il s'avère que nous excellons dans l'art de faire appel à la logique, de recueillir des preuves et de formuler des arguments pour justifier nos penchants et nos intuitions. Par conséquent, il est tout aussi probable que les instruments de la raison servent à la rationalisation, à l'aveuglement volontaire et à la formulation d'arguments spécieux.

Ce paradoxe est beaucoup plus inquiétant qu'il n'y paraît à première vue, car cela signifie qu'il ne nous suffit pas d'ignorer les personnes qui sont de mauvaise foi ou dont les motivations sont visiblement cyniques. Même en supposant que tout le monde est de bonne foi et cherche à agir pour le mieux selon ses propres lumières, force est d'admettre que celles-ci obscurcissent beaucoup plus qu'elles n'illuminent.

Au cœur de ce phénomène réside ce qui constitue sans doute le paradoxe le plus troublant qui soit, à savoir qu'il est souvent dans notre intérêt personnel d'adopter des croyances dénuées de tout fondement rationnel ou sensoriel. S'inspirant d'une idée du juriste Dan Kahan, Steven Pinker soutient que nous sommes prisonniers d'un problème d'action collective de dimension sociétale, problème qu'il désigne sous le nom de « tragédie des croyances communes³ ». À l'instar de tous les problèmes d'action collective, celui-ci correspond à un scénario où un comportement qui est rationnel du point de vue de chaque individu devient néfaste sur le plan collectif – pensons par exemple à ce qui se passe lorsqu'une foule se précipite vers la sortie après le déclenchement d'une alarme d'incendie ou lorsque les automobilistes ne cessent de changer de voie dans un bouchon de circulation.

La tragédie des croyances communes (que Kahan désigne plutôt sous le nom de « tragédie des

3. Steven Pinker, *Le triomphe des Lumières*, p. 411.

perceptions du risque communes⁴) se produit parce que, à certains moments, il est rationnel pour chacun de nous d'entretenir certaines croyances non pas en raison de l'état réel du monde, mais de ce que nous sommes ou voulons être. Notre espèce n'est pas uniquement sociale : elle est aussi tribale, nos identités collectives donnant une finalité et un sens à nos vies. Or, l'appartenance à un groupe implique généralement l'adhésion à certaines croyances particulières dudit groupe. Si celles-ci mettent en conflit le réel et notre perception de soi ou l'estime de nos pairs, alors tant pis pour le réel. Nous connaissons tous cette espèce de « rationalité expressive » – que celui qui n'a jamais fait mine d'aimer un groupe de musique pour avoir l'air *cool* lève la main –, mais celle-ci devient pernicieuse lorsqu'elle nous fait adhérer à des idées sans fondement ou à de pures absurdités pour être admis dans un cercle ou une tribu.

De la même manière que le crime organisé force ses recrues à commettre des atrocités pour leur faire démontrer leur loyauté, les croyances farfelues constituent de meilleurs indicateurs de loyauté à un groupe que les croyances raisonnables. N'importe qui peut dire que les pierres tombent vers le bas

4. Dan M. Kahan (dir.), « The Tragedy of the Risk-Perception Commons: Culture Conflict, Rationality Conflict, and Climate Change », Cultural Cognition Project, document de travail n° 89. <law.upenn.edu/live/files/296-kahan-tragedy-of-the-risk-perception1pdf>. Page consultée le 31 mai 2022.

plutôt que vers le haut, mais seul un individu vraiment fidèle à la cause a des motifs d'affirmer que Dieu est à la fois trois personnes et une seule, ou que le Parti démocrate des États-Unis a entretenu un réseau de pédophiles dans une pizzeria de Washington.

Kahan a vu le paradoxe à l'œuvre dans le contexte du débat sur les changements climatiques. Ses collègues et lui ont voulu vérifier la thèse selon laquelle la controverse entourant la réalité de cet enjeu perdure en raison de l'insuffisance des connaissances de la population en matière de climatologie. Or, ce qu'ils ont découvert est pour le moins étonnant : l'amélioration des connaissances scientifiques en cette matière a accentué le clivage culturel, c'est-à-dire que les personnes qui étaient prédisposées à rejeter les preuves du réchauffement planétaire y sont devenues encore plus réfractaires, tandis que celles qui étaient prédisposées à les admettre ont vu leur conviction se renforcer.

La conséquence déplorable de la tragédie des croyances communes est que ce qui est rationnel pour un individu donné, suivant l'identité dont il se réclame : a) ne repose pas toujours sur la raison pure, et b) n'est pas toujours bénéfique pour la société dans son ensemble. Cela signifie, en somme, que les humains sont inlassablement portés à s'organiser en tribus : c'est nous contre eux, tu fais partie du groupe ou tu n'en fais pas partie. À tel point qu'il nous est difficile de constater combien ce tribalisme

nuît à notre intérêt collectif. C'est pourquoi inviter les gens à user de leur raison et à réfléchir davantage ne fonctionne pas plus que de leur conseiller de garder leur calme – et leur voie! – pour sortir plus vite d'un embouteillage. Le problème ne se limite pas au fait que notre intérêt personnel nous amène parfois à contourner la raison; c'est aussi que notre environnement social actuel est conçu de manière à en décourager l'usage.

Êtes-vous déjà entré dans un casino? Les vrais casinos ne ressemblent en rien à ceux qu'on voit dans les films. Point de hauts plafonds voûtés d'où pendent des lustres étincelants. Point de piano tintant doucement en toile de fond pendant que de pimpants messieurs vêtus d'élégants smokings lancent les dés aux côtés de très jolies femmes en robe du soir sirotant un cocktail. Dans un vrai casino, les plafonds sont bas, l'éclairage est sombre, et il n'y a ni fenêtre, ni horloge, ni moyen de distinguer la nuit du jour, le crépuscule de l'aube. Les infrastructures de jeu tiennent lieu de décor: bruyantes et massives, elles laissent l'impression d'une fête foraine dans le dédale d'un terrier de lapins. La première chose qu'on voit en arrivant, ce sont les machines à sous, et c'est aussi la dernière chose qu'on voit au moment de partir. Les machines à sous sont l'équivalent fonctionnel des leviers qu'on incite les rats de

laboratoire à pousser s'ils éprouvent du plaisir dans la recherche sur les dépendances.

Un casino est donc un imposant dispositif conçu à une seule fin: vous séparer de votre argent le plus efficacement possible. Pour ce faire, il a recours à toutes les astuces imaginables pour tirer parti de nos facultés rationnelles déficientes. Les joueurs d'expérience en sont conscients, si bien qu'ils font le nécessaire pour limiter les dommages avant même de mettre les pieds dans l'établissement. Ils n'acceptent aucun verre gratuit, n'apportent pas plus d'argent qu'ils sont prêts à en perdre et quittent les lieux pendant qu'ils sont en avance. C'est difficile et épuisant, mais c'est possible. Le problème, c'est que le monde entier (l'ensemble de notre environnement bâti) commence à ressembler à un casino géant.

Avez-vous parfois l'impression qu'une per-
sonne, une institution, une entreprise ou un algo-
rithme tente de désactiver vos facultés rationnelles dans le but de duper votre Système 1 et de l'amener à céder votre attention, votre identité ou votre argent? Pensez-y un instant. La logique de la «sortie par la boutique souvenirs» des musées est presque devenue un cliché, mais le fait que les supermar-
chés sont conçus pour imiter certains aspects des casinos est moins connu: c'est le cas, notamment, d'une disposition des lieux qui oriente la clientèle vers les sections où les propriétaires souhaitent la voir passer le plus de temps possible. Les paquets de

gomme à mâcher et les friandises chocolatées qui se trouvent près des caisses sont l'équivalent marchand de la machine à sous. Des chaînes comme Costco vont encore plus loin en refusant délibérément d'installer des panneaux de signalisation dans les allées, ce qui force leur clientèle à flâner – et à acheter – plus ou moins au hasard dans le magasin. Et que dire d'Ikea, dont l'aménagement labyrinthique semble tout droit sorti d'un manuel de design de casino !

Or, si mal en point que soit le monde réel, la situation est encore pire en ligne, où les principes du design de casino font partie des fondements mêmes des modes d'acquisition et d'organisation de l'information, d'interprétation du monde et de comportement politique. Pour le constater, il suffit de se rendre sur Amazon, qui déploie les mêmes astuces que les casinos, mais utilise des algorithmes pour orienter, en temps réel, le parcours de sa clientèle dans son labyrinthe. En matière de divertissement, Netflix, avec ses catégories aléatoires créées par des algorithmes, telles que « Dessins animés animaliers qui célèbrent l'amitié » ou « Drames historiques sur la monarchie basés sur des faits réels », a fait du choix d'un film une variante de la machine à sous. Le jeu sur téléphone intelligent est un casino, tout comme l'est de plus en plus le jeu sur console. Fox News est un casino, tout comme le sont la plupart des chaînes d'information en continu. La recherche sur Google, les actualités Facebook, Tinder, Bumble, Twitter et

Instagram ? Ce sont tous des casinos, conçus pour perturber notre capacité de concentration et notre aptitude à réfléchir à l'aide de notre Système 2.

Voici ce qui est en train de se produire : notre infrastructure culturelle évolue de manière à tirer parti des faiblesses de nos cerveaux. Plus précisément, elle se transforme pour profiter des goulots d'étranglement du raisonnement inhérent au Système 2 et exploiter la propension aux préjugés et aux raccourcis que l'évolution a inscrite dans le Système 1. Notre attention est précieuse, non seulement pour les capitalistes, mais aussi pour les spécialistes du marketing, les politiciens et les propagandistes de tout poil, et les techniques destinées à l'accaparer se développent de manière fulgurante. La raison est en voie d'être exclue du terrain de jeu, au point où les acquis de la civilisation et des Lumières sont menacés. Nous replongeons dans la barbarie, et il n'est pas certain que nous disposions des ressources nécessaires pour renverser la vapeur⁵.

Pourquoi la raison a-t-elle tant de mal à s'imposer dans le monde moderne ? La rationalité humaine est en grande partie soutenue par un échafaudage. Quand nous tentons de raisonner à l'aide de notre seul cerveau, il nous est difficile d'obtenir des résultats vraiment satisfaisants. Il est certes facile de calculer $2 + 2$ mentalement, mais qu'en est-il de 172×423 ? Mieux vaut se munir d'un

5. La meilleure exploration systématique de ces idées figure dans Joseph Heath, *Les lumières de la raison*.

crayon et d'un papier. En général, nous acceptons sans broncher nos limites en calcul mental ou notre besoin d'utiliser un agenda pour ne pas oublier nos rendez-vous, mais cette acceptation ne s'étend pas à nos institutions et à nos entreprises les plus complexes. En vérité, la vaste majorité des « raisonnements » qui ont cours dans notre société ne sont pas le produit de la tête des gens, mais des échafaudages qui nous entourent.

Pour citer un exemple, prenons le parcours d'un projet de loi au Parlement. Celui-ci compte huit étapes distinctes : avis et inscription au Feuilleton, trois lectures à la Chambre des communes, examen en comité et au Sénat, puis sanction royale. Ce processus peut s'étendre sur des mois, voire des années. Mais son extrême lenteur est une de ses caractéristiques, et non une défaillance : le Parlement est une machine qui active le raisonnement du Système 2. En ralentissant tout ce qu'il traite, il laisse beaucoup de place à l'exercice de la raison et à la délibération.

C'est là l'idée de base de la critique conservatrice originelle des Lumières. Notre civilisation est intégrée à notre environnement, c'est-à-dire à nos pratiques, à nos institutions et à nos technologies, et nous sommes en train de modifier cet environnement de manière à saper le Système 2 et à favoriser les pulsions « style casino » du Système 1.

Par conséquent, même si nous avons plus que jamais accès à l'information et à l'expertise, il nous est de plus en plus difficile de nous comporter

rationnellement, car notre environnement, qui change constamment et alourdit notre fardeau cognitif collectif, est de plus en plus hostile à la raison. Nous courons pour faire du surplace, ce qui conduit à tous ces paradoxes de la raison. En dernière analyse, l'adoption de comportements plus rationnels ou une réconciliation avec les vertus des Lumières ne sont pas des choix que nous pouvons concrétiser seuls, car la raison n'est pas une chose que nous possédons, mais bien quelque chose que nous faisons. Elle est une réalisation, et non un don. Et cette réalisation est nécessairement collective, environnementale et institutionnelle.

Pour renouer véritablement avec les vertus des Lumières, il nous faudrait décider collectivement de nous doter d'un certain type de culture, agir ensemble en vue de renforcer les institutions de la rationalité qui nous ont bien servis pendant longtemps, mais sont aujourd'hui en péril. Une telle action collective pourrait ressembler à celles que mènent les sociétés libres lorsqu'elles sont menacées de l'extérieur. Mais les barbares ne sont pas à nos portes. Ils sont dans nos têtes. Les dispositions du Système 1 sont les barbares que nous avons combattus pendant des siècles, et nous mobilisons maintenant le peu de raison qu'il nous reste pour les libérer.

Il n'y a pas de moyen évident de faire rentrer le génie dans sa bouteille. Comme nous le réalisons peu à peu, nos capacités de raisonnement

Ma dernière conférence

La planète en héritage

préface de Margaret Atwood

*traduit de l'anglais (Canada)
par Marianne Champagne*

Boréal

Hors contexte, la croissance ne veut rien dire. Elle ne fait que révéler l'état du système. Comment la croissance pourrait-elle être le but ou l'objet d'une économie ? C'est le contexte auquel elle se rattache les causes de la croissance, ce à quoi elle sert, ses effets sur

les peuples et les écosystèmes — qui in tout. Par exemple, notre corps doit continuellement produire de nouvelles cellules sanguines pour remplacer celles qui meurent. Mais une croissance effrénée de toute partie du corps, même les cellules sanguines, est cancéreux, et le corps humain, pas plus que n'importe quel système dans la biosphère, ne peut la supporter.

En outre, parce que nous accordons trop d'importance à la croissance, nous omettons de poser des questions essentielles où se situe le seuil d'une production suffisante ? Où sont les limites ? Sommes-nous plus heureux avec toute cette croissance ? À quoi sert une économie ?

Grâce au regretté Carl Sagan, nous savons que, si la Terre était grande comme un ballon de basket-ball, la biosphère serait plus mince encore qu'une couche de vernis posée à sa surface. Dans cette fine pellicule, toutes les formes de vie se sont épanouies, et rien ne peut y croître à l'infini.

Laissez-moi vous expliquer pourquoi.

Une croissance constante dans le temps — qu'il s'agisse de la production de déchets, de la taille d'une ville ou de la population mondiale — est dite « exponentielle », et tout ce qui croît de façon exponentielle double de volume en un temps mesurable. Par exemple, ce qui croît à raison de 1 % par an va doubler en 70 ans ; de 2 %, en 35 ans ; de 3 %, en 24 ans ; etc.

Imaginons une éprouvette remplie de nourriture pour bactéries. On dépose une bactérie, qui se déve-

loppe et se divise de minute en minute (la bactérie nous représente et l'éprouvette représente la planète). Au temps zéro, il y a 1 cellule; après 1 minute, il y en a 2; après 2 minutes, 4; après 3 minutes, 8, etc. Voilà ce qu'est la croissance exponentielle. Après 60 minutes, l'éprouvette est remplie de bactéries et il ne reste plus de nourriture.

À quel moment l'éprouvette est-elle à moitié remplie ? Après 59 minutes, bien sûr, et seulement une minute plus tard, elle est entièrement remplie. Après 58 minutes, elle l'est à 25 %, après 57 minutes, à 12,5 %. Après 55 minutes, l'éprouvette n'est remplie qu'à 3 %. Si, à ce moment-là, l'une des bactéries fait remarquer qu'elles ont un problème démographique, les autres lui riront au nez « Qu'est-ce que tu as fumé ? L'éprouvette est vide à 97 %, et nous sommes là depuis 55 minutes ! » Pourtant, dans pas plus de 5 minutes, l'éprouvette sera pleine.]

Imaginons qu'après 59 minutes les bactéries s'aperçoivent tardivement qu'elles n'ont qu'une minute devant elles et investissent beaucoup d'argent dans la recherche scientifique. Mais l'éprouvette est tout ce qu'elles possèdent. Elles ne peuvent pas plus augmenter leur quantité de nourriture et élargir leur espace que nous ne pouvons accroître la biodiversité et la quantité d'air, d'eau et de terre sur la planète. Nous ne parlons pas ici de conjectures ou d'hypothèses, mais d'une stricte certitude mathématique. Même si, par miracle, ces bactéries chercheuses parvenaient à produire trois nou-

velles éprouvettes afin de quadrupler la quantité de nourriture et l'espace disponibles (comme si nous découvriions trois planètes semblables à la Terre), la poursuite de la croissance exponentielle suffirait à les remplir en deux minutes seulement, après avoir rempli la première à la 60^e minute. Ainsi, l'appel à une croissance incessante et incontrôlée est une invitation à dévaler une piste suicidaire.

Notre habitat est circonscrit et fixe ; il ne peut pas croître. Et puisque l'économie fait partie de la biosphère, qu'elle en dépend entièrement, la volonté de maintenir une croissance infinie n'est qu'un rêve délirant. Chaque scientifique avec lequel j'en ai discuté convient avec moi que nous sommes déjà dans la 59^e minute.] Un rapport du Fonds mondial pour la nature (Grande-Bretagne) traite du temps que la nature met à refaire le plein des ressources renouvelables (arbres, poissons, sols, etc.) que l'humanité accapare en un an. Tant que ces ressources sont renouvelées en un an ou moins, la situation est viable indéfiniment. Le rapport conclut toutefois qu'il faut 1,3 an pour remplacer ce que les humains prélèvent en un an, et ce déficit persiste depuis les années 1980. Autrement dit, au lieu de vivre de l'intérêt produit par la biologie, nous puisons dans le capital même de la nature.

Lorsque j'affirme que nous avons dépassé la 59^e minute, les responsables politiques et les dirigeants d'entreprise se mettent en colère. « Comment pouvez-vous dire cela, alors que nos magasins regorgent de biens et

RACHEL CARSON
PRINTEMPS SILENCIEUX
(1962)
*Traduction de Jean-François Gravrand
révisée par Baptiste Lanaspeze*

INTRODUCTION D'AL GORE

© 2009 WILDPROJECT
pour la traduction révisée
ÉDITIONS WILDPROJECT
La Friche La Belle de Mai, 41 rue Jobin, 13003 Marseille
Correction Juliette Einhorn

Titre original : SILENT SPRING
© 1962 RACHEL CARSON ET HOUGHTON MIFFLIN
© 1963 PLON pour la traduction de Jean-François Gravrand
© 1994 AL GORE pour l'introduction
© 2009 WILDPROJECT pour la traduction de l'introduction
ISBN 978-2-918490-00-5

Imprimé en France
par l'imprimerie Laballery
N° d'impression : 904307

Image de couverture © Olivier Lasserre "Blé versé" in *L'Art de la terre*

W
ÉDITIONS WILDPROJECT
collection domaine sauvage

1. FABLE POUR DEMAIN

Il était une fois une petite ville au cœur de l'Amérique où toute vie semblait vivre en harmonie avec ce qui l'entourait. Cette ville était au centre d'un damier de fermes prospères, avec des champs de céréales et des coteaux de vergers où, au printemps, des nuages blancs de fleurs flottaient au-dessus des champs verts. À l'automne, érables, chênes et bouleaux formaient un incendie de couleurs qui brûlait et tremblait sur fond de pins. Les renards glapissaient dans les collines et les cerfs traversaient silencieusement les champs, à demi visibles dans les brumes matinales de novembre.

Le long des routes, les lauriers, les viornes, les aulnes, les hautes fougères et les fleurs sauvages enchantaient l'œil du voyageur presque toute l'année. Même en hiver, les bords des routes étaient beaux ; d'innombrables oiseaux venaient y picorer les baies et les graines que les herbes sèches laissaient pointer au-dessus de la neige. La campagne était d'ailleurs réputée pour l'abondance et la variété de ses oiseaux, et lorsque les flots de migrants déferlaient au printemps et à l'automne, les gens accouraient de très loin pour les observer. Des pêcheurs venaient aussi, attirés par les ruisseaux dont l'eau claire et fraîche descendait des collines, cherchant les trous ombreux affectionnés par les truites. Ainsi allaient les choses depuis les jours lointains où les premiers pionniers avaient édifié leurs maisons, creusé leurs puits et construit leurs granges.

Et puis un mal étrange s'insinua dans le pays, et tout commença à changer. Un mauvais sort s'était installé dans la communauté, de mystérieuses maladies décimèrent les basses-cours ; le gros bétail et les moutons dépérèrent et moururent. Partout s'étendit l'ombre de la mort. Les fermiers déplorent de nombreux malades dans leurs familles. En ville, les médecins étaient de plus en plus déconcertés par de nouvelles sortes de dégénérescences qui apparaissaient chez leurs patients. Il survint plusieurs morts soudaines et inexplicables, pas seulement chez les adultes, mais aussi chez les enfants, frappés alors qu'ils étaient en train de jouer, et qui mouraient en quelques heures.

Il y avait un étrange silence dans l'air. Les oiseaux par exemple – où étaient-ils passés ? On se le demandait, avec surprise et inquiétude. Ils ne venaient plus picorer dans les cours. Les quelques survivants paraissaient moribonds ; ils tremblaient, sans plus pouvoir voler. Ce fut un printemps sans voix. À l'aube, qui résonnait naguère du cœur des grives, des colombes, des geais, des roitelets et de cent autres chanteurs, plus un son ne se faisait désormais entendre ; le silence régnait sur les champs, les bois et les marais.

Dans les fermes, les poules couvaient, mais les poussins cessaient d'éclore. Les fermiers se plaignirent de ne plus pouvoir élever de porcs : les portées étaient faibles, et les petits mouraient au bout de quelques jours. Les pommiers fleurirent, mais aucune abeille n'y venait butiner, et sans pollinisation, il n'y avait plus de fruits.

Les bords des chemins, naguère si charmants, n'offrirent plus au regard qu'une végétation rousse et flétrie, comme si le feu y était passé. Eux aussi étaient silencieux, désertés de tout être vivant. Même les ruisseaux étaient sans vie, les poissons morts, et les pêcheurs partis.

Dans les gouttières, entre les bardeaux des toits, des paillettes de poudre blanche demeuraient visibles ; quelques semences plus tôt, c'était tombé comme de la neige sur les toits et les pelouses, sur les champs et les ruisseaux.

Aucune sorcellerie, aucune guerre n'avait étouffé la renaissance de la vie dans ce monde sinistré. Les gens l'avaient fait eux-mêmes.

Cette ville n'existe pas, mais elle aurait facilement un millier d'équivalents aux États-Unis ou n'importe où dans le monde. Je ne connais aucun endroit qui a fait l'expérience de tous les malheurs que je décris. Et pourtant, chacun de ces désastres a réellement eu lieu quelque part, et de nombreuses communautés bien réelles ont déjà souffert d'un certain nombre d'entre eux. Un effroyable spectre s'est insinué parmi nous sans que nous nous en rendions compte, et cette tragédie imaginaire pourrait aisément devenir une réalité brutale que nous connaissons tous.

Qu'est-ce qui a déjà réduit au silence les voix du printemps dans d'innombrables villes américaines ? Ce livre essaie de l'expliquer.

2. L'OBLIGATION DE SUBIR

L'histoire de la vie sur Terre est l'histoire d'une interaction entre les êtres vivants et ce qui les entoure. L'aspect physique et les habitudes de la végétation terrestre et de la vie animale ont été en grande partie modelés par l'environnement. À l'échelle du temps terrestre, le phénomène inverse, par lequel la vie modifie ce qui l'entoure, a été relativement restreint. C'est seulement dans la séquence temporelle du siècle présent qu'une espèce – l'homme – a acquis la puissance considérable d'altérer la nature de ce monde.

Depuis vingt-cinq ans, non seulement cette puissance a pris une ampleur inquiétante, mais elle a changé de forme. La plus alarmante des attaques de l'homme sur l'environnement est la contamination de l'atmosphère, du sol, des rivières et de la mer par des substances dangereuses et même mortelles. Cette pollution est en grande partie sans remède, car elle déclenche un enchaînement fatal de dommages dans les domaines où se nourrit la vie, et au sein même des tissus vivants.

Alliés sinistres et méconnus des éléments radioactifs, les produits chimiques œuvrent avec eux à la modification de la nature même du monde – la nature même de la vie. Le Strontium 90, libéré dans l'atmosphère par les explosions atomiques, revient sur la Terre avec les pluies, ou sous la forme des poussières appelées « retombées atomiques », et pénètre dans le sol ; il en est extrait, en particulier, par les végétaux comestibles, qui

le font passer dans le corps humain où il se loge dans les os à titre définitif. De même, les produits chimiques répandus sur les cultures, les forêts ou les jardins s'accumulent dans le sol, puis s'introduisent à l'intérieur des organismes vivants, passant de l'un à l'autre pour semer la maladie et la mort. D'autres fois, ils disparaissent mystérieusement dans des rivières souterraines, et surgissent plus loin où l'alchimie du soleil et de l'air les combine en de nouveaux éléments qui détruisent la végétation, déciment le bétail et empoisonnent les puits. Comme l'a dit Albert Schweitzer, « l'homme peut à peine reconnaître les maux qu'il a créés de ses mains ».

Il a fallu des centaines de millions d'années pour produire la vie qui peuple maintenant la Terre ; des siècles et des siècles, pour permettre aux animaux et aux végétaux qui se développaient, évoluaient, se diversifiaient, d'atteindre un état d'harmonieux équilibre avec leur entourage. Celui-ci, le milieu naturel qui modelait et orientait rigoureusement les choses et les êtres, ne contenait pas que des éléments favorables à la vie ; certains rocs, par exemple, émettaient des radiations nocives, et le soleil lui-même, source de toute énergie, envoyait de dangereuses ondes ultracourtes dans sa lumière. Mais, à condition d'en avoir le temps – un temps qui se compte en millénaires – la vie s'adapte, et un équilibre s'est maintenant établi. Car le temps est l'ingrédient essentiel ; mais, dans le monde moderne, il n'y a pas de temps.

La rapidité actuelle des changements, la vitesse à laquelle se créent des situations nouvelles correspondent plus au pas de l'homme, impétueux et irréféléchi, qu'à l'allure pondérée de la nature. La radioactivité ne provient plus simplement des émissions des roches naturelles et du bombardement de la Terre par les rayons cosmiques ou les ultraviolets du soleil, phénomènes antérieurs à la vie elle-même ; désormais, elle résulte aussi des créations artificielles de l'homme, qui joue avec les atomes. Les produits chimiques auxquels la vie doit s'adapter ne sont plus seulement le calcium, la silice, le cuivre, les minéraux arrachés aux roches par les eaux et transportés par les fleuves

jusqu'à la mer ; ce sont aussi les produits de synthèse imaginés par l'esprit inventif de l'homme, fabriqués dans ses laboratoires, et sans équivalent naturel.

Pour s'adapter à ces éléments inconnus, la vie aurait besoin de temps à l'échelle de la nature : c'est-à-dire de siècles. Si d'ailleurs, par quelque miracle, cette adaptation devenait possible, elle serait inutile, car un flot continu de produits chimiques nouveaux sort des laboratoires : près de 500 par an aux États-Unis. Ce chiffre est effrayant, et ses implications difficiles à saisir : 500 nouveaux produits totalement étrangers à l'expérience biologique, auxquels l'homme et l'animal doivent s'adapter tant bien que mal chaque année !

Parmi ces produits, bon nombre sont utilisés par l'homme dans sa guerre contre la nature. Depuis le milieu des années 1940, plus de 200 produits – sans parler de leurs dérivés – ont été créés pour tuer les insectes, les mauvaises herbes, les rongeurs, tout ce que le jargon moderne appelle les « nuisibles ». Ces substances sont vendues sous plusieurs milliers de noms de marques différents.

Sprays, poudres, aérosols sont utilisés presque universellement dans les fermes, les jardins, les forêts, les maisons d'habitation ; ce sont des produits non sélectifs, qui tuent aussi bien les « bons » insectes que les « mauvais », qui éteignent le chant des oiseaux, coupent l'élan des poissons dans les rivières, enduisent les feuilles d'une pellicule mortelle, et demeurent à l'affût dans le sol ; tout cela pour détruire une poignée d'herbes folles ou une malheureuse fourmi.

Est-il réellement possible de tendre pareils barrages de poison sur la terre sans rendre notre planète impropre à toute vie ? Ces produits ne devraient pas être étiquetés « insecticides », mais « biocides ».

Cette démarche de pulvérisation semble nous entraîner dans une spirale sans fin. Depuis que le DDT a été homologué pour l'usage civil, un processus de surenchère s'est mis en place, qui nous a contraints à trouver des substances toujours plus toxiques. Les insectes, en effet, dans une splendide confirma-

Non de la théorie darwinienne de la « survie du plus adapté », ont évolué vers des super-races immunisées contre l'insecticide utilisé ; il faut donc toujours en trouver un nouveau plus meurtrier et un autre, plus meurtrier encore. Cette obligation a engendré aussi des contre-attaques lancées par la nature : au lieu de tuer les insectes, les pulvérisations entraînent souvent leur multiplication, pour des raisons que nous expliquerons plus loin. La guerre chimique n'est donc jamais gagnée, et toutes les vies sont exposées à ces violents feux croisés.

En dehors du risque d'extermination de l'humanité par une guerre atomique, le problème crucial de notre époque est donc la contamination de notre environnement par des substances d'une incroyable nocivité – des produits qui s'accumulent dans les tissus des plantes et des animaux, pénètrent même jusque dans les cellules reproductrices, où elles altèrent les éléments qui déterminent l'avenir par le moyen de l'hérédité.

De prétendus architectes de notre futur attendent impatientement l'époque où nous pourrions modifier à notre convenance le plasma germinatif humain. Mais nous altérons peut-être déjà cette substance sans le savoir, car certains corps chimiques produisent des mutations dans les gènes comme le fait la radioactivité. Il est ironique de penser que l'homme détermine peut-être son avenir en se livrant à une occupation aussi banale que le choix d'un insecticide.

On a pris tous ces risques – à quelle fin ? Les futurs historiens seront peut-être confondus par notre folie ; comment, diront-ils, des gens intelligents ont-ils osé employer, pour détruire une poignée d'espèces indésirables, une méthode qui contaminait leur monde, et mettait leur existence même en danger ?

Pourtant, c'est bien ce que nous faisons. Qui plus est, nous le faisons pour des raisons qui ne résistent pas au moindre examen. Un usage de plus en plus important des « pesticides » est nécessaire, disons-nous, pour maintenir à son niveau la production agricole. Or nos difficultés actuelles proviennent d'une sur-

production agricole. Des mesures ont été prises pour réduire les surfaces cultivées, des primes ont été données aux agriculteurs pour ne pas planter ; malgré cela, nos campagnes ont fourni un tel excès de denrées que, en 1962, le contribuable américain a dû payer une tranche annuelle de plus de un milliard de dollars, pour la construction de locaux de stockage des surplus de produits agricoles. Est-il souhaitable qu'un bureau du ministère de l'Agriculture essaie de réduire la production pendant qu'un autre écrit, comme cela s'est fait en 1958, que la « réaction des surfaces cultivées prévue par la banque du sol stimulera l'intérêt porté aux produits chimiques pour obtenir un maximum de rendement des terres conservées en culture » ?

Il ne s'agit pas de dire que les insectes ne posent aucun problème et qu'il est inutile de lutter contre eux. Je pense simplement que, d'une part, la lutte doit être menée en fonction des réalités et non d'estimations fantaisistes, et que, d'autre part, les méthodes employées ne doivent pas nous détruire en même temps que les insectes.

Ce problème, dont les solutions avortées ont provoqué tant de désastres dans leur sillage, est une conséquence du mode de vie moderne. Les insectes peuplaient la Terre bien avant l'apparition de l'homme, et constituaient un groupe d'individus extraordinairement variés (plus de 500 000 espèces) et adaptables. De toutes leurs familles, seules quelques-unes sont entrées en conflit avec l'homme : comme concurrentes dans la consommation des produits du sol, ou comme porteuses de maladies humaines.

Les insectes de cette seconde catégorie prennent de l'importance dans les lieux de forte concentration humaine, et particulièrement lorsque les conditions sanitaires sont médiocres : désastres naturels, guerres, etc. Une certaine forme de contrôle devient alors nécessaire. Mais il faut bien constater que la méthode de contrôle chimique massif n'a qu'un succès limité, et menace en outre d'aggraver la maladie qu'il est censé guérir.

Tout au long de l'agriculture prémoderne, les insectes ne pouvaient quasiment pas de problèmes aux paysans. Les ennuis sont apparus avec l'intensification de l'agriculture – lorsque l'on a commencé à consacrer d'immenses superficies à une seule récolte. C'est ce système qui a créé les conditions favorables à la multiplication explosive de certaines espèces d'insectes. La monoculture ne tire pas profit des principes selon lesquels la nature fonctionne ; c'est l'agriculture conçue par un ingénieur. La nature introduit une très grande variété dans les paysages, mais l'homme a développé une passion à la réduire. Il supprime ainsi les contrôles internes, il modifie les dosages qui maintenaient le développement de chaque espèce dans certaines limites. Un de ces contrôles naturels est la limitation de l'étendue de l'habitat d'une espèce. Il est ainsi évident qu'un insecte qui se nourrit de blé peut étendre sa population à des niveaux beaucoup plus élevés dans une ferme qui ne produit que du blé que dans une propriété où le blé est mélangé à des récoltes auxquelles l'insecte n'est pas adapté.

On constate le même phénomène dans d'autres contextes. Il y a une trentaine d'années, un certain nombre de grandes villes d'Amérique ont orné leurs avenues de rangées de beaux ormes. Cette noble décoration est maintenant menacée d'une destruction totale. Une maladie se transmet en effet de l'un à l'autre, propagée par un scarabée qui ne se serait pas reproduit aussi vite si les ormes avaient été plantés de loin en loin, parmi une variété d'autres essences.

Un autre paramètre du problème moderne des insectes doit être étudié en même temps que l'histoire géologique et humaine : c'est la dissémination des espèces hors de leur territoire d'origine. Cette migration à l'échelle mondiale a été étudiée et présentée par l'écologue britannique Charles Elton dans son livre récent *The Ecology of Invasions by Animals and Plants*. Voici plusieurs centaines de millions d'années, à la période crétacée, des invasions marines ont isolé certains continents et confiné quelques êtres vivants dans ce qu'Elton appelle de « colossales réserves naturelles ». Ainsi coupés de leurs congénères,

ces individus ont évolué et donné naissance à de nombreuses espèces nouvelles. Il y a une quinzaine de millions d'années, plusieurs masses continentales se sont soudées, et certaines espèces ont pu commencer à se déplacer vers de nouveaux territoires ; ce mouvement se poursuit chaque jour, favorisé d'ailleurs par l'homme.

Le plus grand facteur de dissémination des espèces, à l'heure actuelle, est l'importation de plantes, car des animaux arrivent presque toujours avec elles ; la quarantaine est une innovation assez récente, et d'une efficacité imparfaite. Le Bureau d'introduction des plantes (Office of Plant introduction) des États-Unis a fait entrer à lui seul près de 200 000 variétés de végétaux des quatre coins du monde. Près de la moitié des quelque 180 insectes réellement nuisibles aux récoltes des États-Unis sont d'origine étrangère – généralement arrivés sur des plantes en passagers clandestins.

◀ Lorsque des plantes ou des animaux pénètrent dans un territoire nouveau, libérés des agents naturels qui limitaient leur expansion dans leur pays d'origine, ils peuvent donc se multiplier considérablement. Ce n'est donc pas un hasard si les insectes qui nous posent le plus de problèmes sont des espèces introduites. ▶

Ces invasions, naturelles ou provoquées par l'homme, se poursuivront indéfiniment. Les quarantaines et les campagnes chimiques massives ne sont que d'ônéreuses façons de les ralentir. Selon le Dr Elton, l'essentiel pour nous n'est pas la « découverte de nouveaux moyens technologiques capables de supprimer telle plante ou tel animal » ; ce dont nous avons besoin est d'acquiescer les connaissances de base sur les populations animales qui « nous permettront de maintenir un bon équilibre et de tempérer les éventuelles explosions de natalité et les nouvelles invasions ».

◀ En fait, nous possédons déjà une partie de ces connaissances, mais nous ne nous en servons pas. Nous formons des écologues dans nos universités, nous les employons même dans les services gouvernementaux, mais nous leur demandons rarement

leur avis. Nous laissons une pluie mortelle de produits chimiques se répandre partout, comme s'il n'y avait pas d'autres méthodes ; il en existe pourtant, et notre ingéniosité en trouvait bien plus encore si l'occasion lui en était donnée. >

Nous nous donc hypnotisés au point d'accepter le médoc et le nocif, comme si nous avions perdu la force ou la pénitration nécessaire pour exiger le bon ? Selon l'écologue Paul Shepard, pareil état d'esprit idéalise une situation où nous avons tout juste la bouche hors de l'eau, où le milieu naturel a presque atteint le maximum de corruption compatible avec la survie de l'homme. Pourquoi, demande Shepard, devrions-nous accepter d'absorber des poisons sous prétexte qu'ils ne sont pas tout à fait meurtriers, de vivre dans une ambiance pas tout à fait insupportable, de fréquenter des êtres pas tout à fait ennemis, d'entendre des bruits de moteurs pas tout à fait assez stridents pour nous rendre fous ? Qui donc voudrait vivre dans un monde dont la caractéristique est d'être « pas tout à fait mortel » ?

Et c'est pourtant vers ce monde-là qu'on nous pousse. La croisade pour un univers chimiquement stérile et délivré d'insectes semble menée avec une véritable frénésie par beaucoup d'hommes de science et la plupart des soi-disant services de lutte insecticide et herbicide. De tout côté on constate que les gens chargés de ces opérations sont impitoyables. « Les entomologistes chargés de la lutte sont à la fois ministère public, juges, jurés, contrôleurs des contributions, percepteurs et commissaires de police, pour faire exécuter leurs propres ordres. » Ainsi s'exprime Neely Turner, un entomologiste du Connecticut. Les excès les plus flagrants sont monnaie courante dans tous les services fédéraux ou provinciaux.

Je ne prétends pas que les insecticides chimiques ne doivent jamais être utilisés. Ce que je soutiens, c'est que nous avons aveuglément placé des produits chimiques toxiques et dotés d'une puissante action biologique entre les mains de personnes largement ignorantes de leur puissance nocive.

Nous avons placé des milliers de gens en contact avec ces poisons sans leur consentement, et souvent à leur insu. Si la

Déclaration des droits ne prévoit pas la garantie du citoyen contre la dissémination de substances toxiques par des particuliers ou par l'État, c'est parce que nos ancêtres, bien que sages et prévoyants, ne pouvaient pas concevoir pareil problème.

Je prétends encore que nous avons laissé employer ces produits chimiques sans s'interroger outre mesure sur leurs effets sur le sol, sur l'eau, les animaux et plantes sauvages, sur l'homme lui-même. Les générations à venir nous reprocheront probablement de ne pas nous être souciés davantage du sort futur du monde naturel, duquel dépend toute vie. >

Nous sommes encore bien peu renseignés sur la nature de la menace. Notre époque est celle de la spécialisation ; chacun ne voit que son petit domaine, et ignore ou méprise l'ensemble plus large où cependant il vit. Notre époque est aussi celle de l'industrie ; personne ne conteste à son prochain le droit de gagner un dollar, quelles qu'en soient les conséquences. Lorsque le public proteste, confronté aux preuves évidentes des dégâts causés par les insecticides, on l'endort avec des pilules à base de demi-vérités. Il est grand temps de faire taire ces fausses assurances, de cesser d'enrober de sucre des faits désagréables au palais. Les risques sont calculés par les organisateurs des opérations pesticides, mais c'est le public qui les prend ; c'est donc au public de dire s'il désire poursuivre la route actuelle, et pour qu'il puisse parler en connaissance de cause, il doit être informé. Comme le dit Jean Rostand, « l'obligation de subir nous donne le droit de savoir ».

UNE ÉCOSOPHIE POUR LA VIE

Introduction à l'écologie profonde

TEXTES TRADUITS DU NORVÉGIEN PAR NAÏD MUBALEGH
ET DE L'ANGLAIS PAR PIERRE MADELIN,
SOUS LA DIRECTION SCIENTIFIQUE DE
ET RÉVISÉS PAR HICHAM-STÉPHANE AFEISSA

Éditions du Seuil
25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e

L'unité de tous les êtres vivants

Une écosophie est une vision d'ensemble en partie inspirée par le travail visant à résoudre le problème de la crise écologique. Le mot « écosophie » est composé du préfixe « éco- » qui vient du mot grec *oïkos*. On le traduit d'ordinaire par « maison »

ou « maisonnée », et il peut être compris comme désignant le fondement même de la vie sur Terre, l'écosphère. Quant au mot « -sophie », du grec *sophia*, il renvoie à la sagesse. L'écosophie porte ainsi sur la sagesse considérée dans sa relation avec le fondement de la vie sur Terre. L'écologie scientifique ne dit pas ce que nous devons, devrions ou sommes tenus de faire. C'est pourquoi l'écologie ne fournit qu'en partie les fondements de l'écosophie. L'écologie avance un certain nombre d'hypothèses testables sur ce qui se produit effectivement au sein de la richesse et de la diversité de la vie sur notre merveilleuse planète. Mais elle ne nous dit pas que la planète, telle qu'elle est, est merveilleuse. D'un point de vue strictement scientifique, il se révèle même plus intéressant de pouvoir observer des changements inédits, particuliers, induits par les gigantesques entreprises humaines, plutôt que d'étudier un système stable.

L'urgence actuellement n'est pas tant d'amasser des données toujours plus nombreuses sur le rôle des activités humaines dans le réchauffement climatique, que de prendre plus au sérieux la norme selon laquelle « mieux vaut prévenir que guérir ». Exiger des *preuves* que le réchauffement climatique produira toutes sortes de conséquences révèle une mauvaise compréhension, une large surestimation de ce que les données factuelles et les théories scientifiques peuvent apporter. Ce dont nous manquons le plus, c'est de compréhension et de sagesse. Cela étant dit, nous pouvons d'ores et déjà agir de façon décisive, et de cela aussi nous avons le plus grand besoin – la procrastination est inexcusable. Il existe différentes manières d'articuler une écosophie

et, par là, nos valeurs selon la priorité que nous leur donnons. Le fait que chacun ait une façon de le faire qui lui soit propre ne signifie pas qu'elle n'appartient qu'à lui. Même si nous avons tous une manière originale de parler notre langue maternelle, celle-ci n'est en aucune manière déterminée exclusivement par nous, mais nécessairement enracinée dans des conditions socioculturelles.

Ce qui se situe au centre de la vision écosophique d'ensemble d'une personne a trait à ce qui dans la vie revêt pour elle une *signification profonde* – autrement dit, à une certaine compréhension de la trame de la vie même et de ses nœuds. L'écosophie que j'ai cherché à développer et articuler pour mon propre compte s'appelle l'écosophie T (« T » pour Tvergastein, mon chalet à côté du Hallingskarvet), tandis que d'autres formulent leur vue d'une manière qui leur est propre en les nommant écosophie A, écosophie B, etc. Le mouvement de l'écologie profonde est un mouvement constitué d'autant d'écosophies qu'il y a de partisans. D'une écosophie à l'autre, l'on observe des variantes décisives sur le plan des affects, lesquels varient eux-mêmes en fonction du degré d'intensité et de force du rapport à l'universel qu'ils expriment. Mon ami Warwick Fox, auteur de l'une des variantes d'écosophie, s'est exprimé à peu près de la façon suivante : « Je me sens comme une feuille sur l'arbre de la vie²⁷¹. » Je ne suis pas sûr de reprendre cette formulation à mon compte car il existe entre l'arbre et la feuille un rapport qui me semble trop étroit pour exprimer correctement la forme d'individualité dont je me sens investi, laquelle est plus forte

que celle à laquelle la feuille a accès. Pour filer la métaphore forestière, je dirais plus volontiers que je me sens comme un petit arbre dans une immense forêt.

Je sens qu'il y a quelque chose qui unit fondamentalement tous les êtres vivants. C'est ce sentiment qui m'a conduit pendant quelques années à déclarer que, fondamentalement, toute vie est une. Au cours d'un débat télévisé qui eut lieu au début des années 1970, mon éminent interlocuteur, le philosophe britannique sir Alfred Ayer, estima que cette proposition était choquante et inquiétante²⁷². Il estimait navrant qu'un philosophe tel que moi – en qui il voyait avant tout un empiriste – puisse soutenir une telle idée. Mais ce que nous comprenons et percevons comme vivant est, d'après moi, quelque chose dont nous sentons qu'il est à la fois unique et unitaire, quelque chose avec lequel nous pouvons nous sentir ne faire qu'un. Cependant, je conçois maintenant que ma formulation se laisse raisonnablement interpréter comme une vision exagérément unitaire des choses par rapport à ce que je ressens profondément.

De nos jours, la responsabilité à l'égard des générations futures doit être la priorité pour l'humanité – la responsabilité de laisser aux générations suivantes une planète dont les ressources sont aussi grandes que celles que nous avons trouvées. Mais nous avons aussi une responsabilité à l'égard des êtres vivants à venir en général. C'est un thème central de l'écosophie, lequel fait l'objet de nombreuses discussions dans les revues et les livres qui lui sont dédiés²⁷³. Il ne s'agit pas d'une responsabilité toute théorique mais d'une responsabilité ressentie. Il

en va de la capacité à se représenter des paysages futurs, dans lesquels l'imagination nous aide à faire des haltes pour considérer diverses possibilités, dont certaines correspondent à une amélioration de la situation, et d'autres à sa dégradation. Nombreux sont ceux qui, aujourd'hui, ont le sentiment pénible que les mesures adoptées en matière de politique environnementale compromettent le futur. Chaque jour, la place disponible pour les générations futures d'êtres humains et d'autres êtres vivants diminue un peu plus.

Considérons de plus près les situations où un choix doit être fait entre, d'une part, la satisfaction instantanée de nos besoins, et, d'autre part, la satisfaction d'un désir situé dans un avenir plus ou moins lointain. Nul ne s'étonnera de voir que, la plupart du temps, nous choisissons de satisfaire instantanément un besoin plutôt que dans le futur, lorsque la différence entre les deux est purement temporelle. Mais lorsqu'il en va d'une chose susceptible d'apporter une plus grande satisfaction dans le futur que telle autre pouvant procurer une satisfaction moins grande mais immédiate, comment la décision s'effectue-t-elle en faveur du futur et du long terme, et où le point faisant pencher la balance d'un côté plutôt que de l'autre se situe-t-il exactement ?

Il est évident qu'en pareil cas la décision est liée à la force et à l'intensité des affects. C'est l'objet d'un long apprentissage de la part des enfants que de savoir surseoir à leurs désirs en attendant que quelque chose de meilleur encore que ce qu'ils ont actuellement se présente. Le même problème se pose

lorsqu'il s'agit de choisir entre une situation immédiate, faite de privations et de désagréments à peu près supportables, et une autre, située dans le futur, faite de privations et de désagréments bien plus grands. Jusqu'où faut-il que les perspectives futures se dégradent pour que nous soyons disposés à consentir à certaines privations immédiates n'entraînant que de faibles désagréments ?

La question se pose au sujet de la préservation de toutes les ressources naturelles limitées. Dans l'Himalaya, la terre cultivable précieuse située à très haute altitude et sur des pentes abruptes est protégée de l'érosion par des haies de buissons. Si d'aventure les buissons venaient à être systématiquement utilisés pour chauffer l'eau que les touristes veulent avoir pour prendre une douche, il est certain que les paysans qui cultivent la terre en tiraient un certain profit immédiat, dont la disparition ne manquerait pas par la suite d'être douloureusement ressentie. Mais il faut bien voir où se situe le véritable enjeu. En l'absence des haies de buissons, l'écoulement de l'eau ne serait plus contenu, augmentant ainsi l'érosion des sols et menaçant la couche arable de destruction. La perte de la terre cultivable engendrerait un désagrément considérable pour les habitants de la région qui vivent de ses fruits. Tel est l'enjeu du conflit entre ceux qui cherchent à s'opposer à l'arrachage systématique des buissons, et ceux qui prennent consciemment le risque de puiser dans cette ressource à des fins utilitaires, sans réfléchir aux conséquences et en toute irresponsabilité.

Un sentiment pour la vie et un sentiment pour le lieu

L'écologie profonde est un mouvement que beaucoup d'entre nous soutiennent sur la base de certains affects forts. Mais il vaut la peine de remarquer que nous parlons rarement des affects eux-mêmes lorsque nous caractérisons le mouvement. Et cela vaut peut-être en particulier pour moi-même. Dans les présentations que j'ai pu proposer de l'écologie profonde, j'ai privilégié des formulations plus ou moins abstraites, j'ai avancé des thèses et défendu des opinions elles aussi quelque peu abstraites. C'est que, nous autres théoriciens, ne sommes pas très enclins à nous égosiller, à nous frapper la poitrine, à gémir languissamment ni à tomber à genoux !

Ce n'est pas un hasard si la terminologie fondamentale et caractéristique du mouvement de l'écologie profonde ne mentionne nulle part les affects. Il n'y est nullement question d'une Nature merveilleuse et encore moins d'une Nature harmonieuse. En 1984, j'ai formulé avec mon ami George Sessions en termes généraux et abstraits les fondamentaux de l'écologie profonde en les présentant sous la forme d'une plateforme composée de huit points. Ces derniers, tels que je les ai légèrement reformulés depuis, sont les suivants :

1. Tous les êtres vivants possèdent une valeur intrinsèque.
2. La richesse et la diversité de la vie possèdent une valeur intrinsèque.
3. Les êtres humains n'ont pas le droit de réduire cette

diversité et cette richesse sauf pour satisfaire des besoins vitaux.

4. Les êtres humains se porteraient mieux s'ils étaient moins nombreux, et les autres êtres vivants ne s'en porteraient que mieux.
5. Aujourd'hui, l'ampleur et la nature des interventions humaines dans les divers écosystèmes ne sont pas soutenables, et ce problème ne fait qu'empirer.
6. Des améliorations décisives nécessitent des changements significatifs : économiques, technologiques et idéologiques.
- 7 Le changement idéologique consistera en grande partie à rechercher une meilleure qualité de vie, et non pas l'élévation du niveau de vie.
8. Ceux qui adhèrent aux principes ci-dessus ont l'obligation morale d'essayer, directement ou indirectement, de mettre en œuvre les changements nécessaires²⁷⁷

Les huit points sont fondés sur le principe que chaque être vivant possède une valeur intrinsèque — principe également valable pour la diversité et la richesse de la vie. Il est absolument essentiel que ces huit points puisent une partie de leur motivation dans une philosophie de la vie ou une religion dont ils se laissent dériver. Ce qui n'est pas explicitement précisé, c'est qu'ils présupposent une volonté de prendre soin et un engagement qui ne concerne pas seulement les humains, mais aussi d'autres êtres vivants, y compris ceux qui sont jugés « dangereux » ou « laids ». Les serpents et les crapauds gluants ont aussi droit à la vie. Lorsque nous autres qui d'une manière ou d'une autre

faisons partie du mouvement de l'écologie profonde sentons que quelque chose est vivant, cet être vivant nous donne à ressentir sa valeur propre intrinsèque pour nous, et ce sentiment nous mène à le traiter avec tendresse et sollicitude. Mais cela ne se passe bien sûr ni systématiquement, ni toujours automatiquement. Pour certaines personnes, le mot « vivant » n'a pas un sens seulement biologique et il recouvre beaucoup plus de choses que les seuls êtres vivants *stricto sensu*. Le Hallingskarvet est la seule montagne que je perçois et ressens comme un être vivant. J'en ai eu une confirmation lorsque je me suis aperçu un jour qu'une longue rangée de piquets peints en vert, censée éviter que des touristes bien négligents ne tombent dans les crevasses pendant l'hiver, venait d'être plantée. Il m'est apparu comme une évidence que ces piquets portaient atteinte à la *dignité* du Hallingskarvet. Au cours du conflit d'Alta, dont il a été question précédemment, l'admirable slogan « Laissez le fleuve vivre ! » était dans toutes les bouches – comme si nul ne pouvait nier que le fleuve lui aussi avait sa propre vie. Et par un tel slogan, il était clair pour chacun qu'il ne s'agissait pas seulement de se mobiliser pour le fleuve, mais pour tout un écosystème complexe où les Sames éleveurs de rennes avaient aussi leur place. Il est remarquable que nul ne nous ait jamais répondu à l'époque : « Un fleuve ne peut pas être un être vivant²⁷⁸. »

La pensée que tous les êtres vivants possèdent une valeur intrinsèque provient pour moi d'une forme d'intuition. Et à la question de savoir de quel type d'intuition il s'agit, nous sommes forcés de répondre en mentionnant un large ensemble d'affects.

Les choses se présentent différemment lorsqu'il en va d'espèces entières ou de genres d'êtres vivants : Je ne ressens pas leur valeur intrinsèque, même si j'ai bien conscience qu'il est beaucoup plus important de préserver les espèces plutôt qu'un individu particulier pour le bénéfice de la richesse et de la diversité biologiques sur Terre. Les classifications sont des abstractions trop grandes, même pour moi, et en tant que telles elles ne peuvent posséder de valeur intrinsèque. La sous-estimation du statut des affects apparaît lorsque se fait entendre l'objection : « Vous parlez de "valeur intrinsèque ressentie" mais cela prouve-t-il que les êtres vivants individuels possèdent vraiment une telle valeur ? »

Il importe de mentionner une autre composante fondamentale de l'attitude propre au partisan de l'écologie profonde : le *sentiment pour le lieu*. Les êtres humains ont souvent eu par le passé – et beaucoup en éprouvent toujours – des sentiments forts, positifs, pour l'endroit où ils se sentent chez eux. Aujourd'hui, beaucoup tentent, au sein du mouvement de l'écologie profonde, de stimuler de tels sentiments pour la région dans laquelle ils vivent eux-mêmes. Ils essaient aussi d'éveiller de tels sentiments chez les jeunes gens de la nouvelle génération. Ce courant s'appelle le biorégionalisme²⁷⁹

En décembre 1988, un *seringueiros* collectant dans les plantations d'hévéa d'Amazonie fut tué à son domicile sur ordre d'un riche propriétaire de terres et acheteur de zones forestières²⁸⁰. Le monde prit brutalement conscience que des personnes vivant et travaillant dans la forêt tropicale *sans* la détruire pouvaient

être exécutées ou expulsées sans ménagement par des exploitants forestiers ou des propriétaires fonciers. L'homme qui fut assassiné considérait les arbres de la forêt dans lequel il travaillait comme des êtres vivants. Lui et ses amis aimaient les arbres, qui leur apportaient un revenu et les moyens suffisants de vivre. « Les êtres humains sont aussi chez eux dans la forêt tropicale » ferait un autre bon slogan. Mais la forêt étant ce qu'elle est, il est clair qu'il n'y a pas de place pour tout le monde. On entend dire ces jours-ci que certaines personnes ont entrepris de déménager dans des régions inhabitées d'une forêt tropicale en Australie, non pas pour y faire fortune selon une logique industrielle, mais pour prendre soin d'elle, selon les prémisses mêmes de cette forêt, ce qu'ils peuvent faire en effet, par exemple en veillant à réduire la propagation des maladies. La forêt aujourd'hui réclame pour sa préservation une population qui lui consacre un peu de temps. À très long terme, les êtres humains peuvent ainsi contribuer à améliorer les conditions de vie sur Terre.

Certains douteront peut-être de la pertinence politique du mouvement de l'écologie profonde au motif que l'écosophie repose trop ouvertement sur des sentiments. Considérés comme des individus animés par certains sentiments, les partisans de l'écosophie ne forment jamais qu'un groupe de pression parmi tant d'autres. Sans doute – mais pourquoi faudrait-il y voir une faiblesse de l'écologie profonde ? La même objection ne pourrait-elle pas valoir contre l'Armée du Salut ? Tous deux constituent certes des groupes de pression, au même titre

toutefois que d'autres groupes visant à réaliser quelque chose dépassant de très loin leur propre bien-être. Comment le fait qu'ils soient motivés par des affects forts et un attachement à la région où ils vivent pourrait-il constituer une objection contre leur entreprise ? Pour le dire en quelques mots : nous n'avons pas seulement besoin d'apprendre à penser différemment notre rapport à la Nature, mais encore d'apprendre à sentir et à agir différemment. Les changements politiques nécessitent des changements affectifs en nous. Le mouvement de l'écologie profonde trouve son point de départ dans la philosophie de la vie, et plus précisément dans les prémisses fondamentales de nos choix d'action. Ces dernières peuvent être de nature philosophique ou religieuse, mais leur point commun à toutes tient à ce qu'elles sont inspirées par un même respect de la Nature.

Les affects peuvent fournir la motivation requise pour produire un changement

Lorsque j'ai publié l'article « Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde de longue portée » dans la revue *Inquiry* au début des années 1970²⁸¹, mon inspiration initiale provenait de mon sentiment fort pour la Nature et d'un sentiment de révolte contre les agressions en augmentation constante dont elle faisait l'objet. C'est dans la Nature laissée indemne de toute activité humaine que la vie peut se déployer librement, et que je me sens libre moi-même.